المؤافان أن

ا چِئول الِلثربعَة

لأبي ستحن الشاطبي

وهويرام بمرموك البحالة فالجلالك المتوصف

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكمنف مُراميه ، وتخر يَج أَحَادِيْه ، و نقد آرائه نقداً علياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشر يع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علما دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع ترا.مه الاُستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقشم التخصص بالازهر الثنريف

أبحئز الأولت

يُطلبُ فالمكنَّة المُخارِين الْسَيُرِين بأول شَارْع عَدَ عَلَ مُفِكرَ

فهرس الجزء الاول من الموافقات وشرحه

مقلامة الشارح

﴿ التعربف بكتاب الموافقات ﴾

_ بيان وسائل الاجتهادفىالشريعة ـ بدء الحاجة لتدوين تلاالوسائل التي أكملها الشاطبي في الفن ـ سبب باسم (أصول الفقه) _ مقارنة بين عدم تداول الكرتاب _ ماريقة كتاب الموافقات وكتب الأصول الشارح في خدمته .

القديمة ، وبيان نواحي النقص

خطبةالمؤلف

﴿ وفيها تقسيم الكتاب الى خسة اقسام ﴾ (١) المقدمات (٢) الاحكام (٣) المقاصد (٤) الأدلة (٥) الاجتهاد

القسم الأول المقدمات

﴿ وفيه تلاث عشرة مقدمة ﴾

🖈 المقدمة الثانية 🖈 45 ﴿ المقدمة الأولى ﴾

« الأدلة المستعملة في أصول العقه قطعية » « عقلية كانت أو عاربة

(أصول الفقه قطعية ،كانت بمعنى إ الأدلة أو القواعد) ــوفيها بيان معنى الحديظ فى قوله تعالى (إنا نحن الله معنى المقدمة الثالثة ﴾ والمقدمة الثالثة ﴾

خلاف في عمل بل في اعتقاد ﴿ المقدمة الخامسة ﴾

الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعاً ورأى المؤلف في القدر المطلوب من علم التفسير والعلوم الكونية ومناقشة الشارح له في هذا

¥ المقدمة السادسة ¥

في بيان هدى الشريعة في التعلم وأن التعمق في التعاريف والادلة والبعد يهما عن مدارك الجهورليس من هدى الرسول ولا السلف الصالح

﴿ المقدمة الساعة ﴾

العلم ليس مقصوداً لذاته بل للعمل به ؛ حتى العلم بالله تعالىلافضل فيه بدون العمل به وهو الأعان _ وتأويل أدلة نضل العلم _ فوضعها في أصول الفقه عادية . (فصل) فيا يقصد من العلم وراء العمل ، وأن منه ما يصبح قصده eal K

* (المقدمة الثامنة)*

مراتب العلم الاث: علم تقليدي ،

« الأدلة السممية لا تفيد القطــع بآحادها » « لتوقفها على مقدمات ظنية . وإنما يحصل » « القطع إذا تكون من مجموعها ما يشبه التواثر

ـ و بیان أنه لولا هذا ما حصل العلم نوجوب القواعد الحنس ، وحجية الإجماع والخبر والنياس _ ٢٥

٣٩ (فصل) وينبني على هذا أن كل أصل لم يشهد له نص معين واكن أخذ ممناه من أدلة الشرع وهو صحيح كالمصالح المرسلة، والاستحسان ٤١ (فصل) ولما غفل بعض الأصوليين

عنهذا الطريقذهبوا الىأنحجية عنها الاجماعظنية . أو تعسفوافي اثبات

﴿ المقدمة الرائعة ﴾

كل مسألة لاينبنىءايها فروعفقهية وكذلك كل مسألة ينبني عليها فقه واكنها من مباحث علم آخر

19 (فصل) وكذلك كل مسألة بنيني الم عليها فقه ولاينبني علىالخلاف فيهاأ

منعة

وعلم استدلالي ،وعلم تحقيقي راسخ وهذا هو المطاوب شرعاً وبيان أن النوع الثالث هو الذي إلا لعناد أو غفلة

٧٦ (فصل) وتحقيق هذه المرتبة أنها نور وخشوع باطنى

* (المقدمة التاسعة)*

أقسام العلم ثلاثة : ماهو من صلب من صلبه ولا من ملحه

٧٧ عليك بالقسم الأول وهو ماكان قطعياً . وله خواص ثلاث : العموم ، والثبات . وكونه حاكماً لامحكوماً من المقدمة الحادية عشرة)* ٧٩ لاتستكثر من التسم الثاني وهو الظنيات التيلاتعارض القاطعولكن

لأيجتمع فيها تلك الخواص ٨٠ أمثلة هذا التسم وفيها ذ كرى لمن يمي عمره في تتبع القشور

٨٥ إياكوالقسم الثالث. وهوالوهميات التي تعادى العلوم الثابتة ومنه

مذهب الباطنية وأهل السقطة. ٨٦ (فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يمد من الثانى أو الثالث الكتاب

* (المقدمة العاشرة)*

العقل تابع للنقل في الأحكام الشرعية موالتوفيق بين هذ القاعدة و بين العمل بالقياس ، والفرق بين العلم ، وما هو من ملح العلم ، وماليس ما بريده و بين مذهب أهل الظاهر محث طريف في قوله عليه الصلاة ° والسلام . (لايقضى القاضى وهو غضبان)

المطلوب من المـكاف تعلمه هو ما دلت عليه الادلة الشرعية الى ستبين في كتاب الادلة

٩١ ﴿ المقدمة الثانية عشرة ﴾ لابد للعلمين معلم ، ولا بد في المعلم أن يكون متحققاً بالعلم

٩٣ (فصل في بيان عـ الامات العـ الم المتحقق بالعلم . وهي ثلاث :) الممل يما علم ، وملازمة الشيوخ ، والنأدب ممهم ٩٥ وجه التشنيع على ابن حزم

٩٦ (فصل) طريق أخــد العـلم إما المشافهة ،أو المطالعة . والأولى أنفع إ وبلزم في الثانية شيئان : تحرى كتب المتقدمين والاستعانة بالعلماء في المصالح المرسلة فهم اصطلاحات العلم .

٩٩ ﴿ المقدمة الثالثة عشرة ﴾

كل معنى لايستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لايعتمد

٠٠٠ الاعمثلة:

1.9

القسم الثاني كتاب الاحكام

﴿ والاحكام قسمان تكليفية، ووضعية ﴾

القسم الأول الأحكام النكليفة ومي خسة انواع: الاباحة، والندب والكراهة، والوجوب والحرمة وقد نظم المؤلف مسائلها كلها في

من ذلك الخطأ في فهم قوله تعالى (ولن يجعـل الله للــكافرين على المؤمنيين مبيلا) وقوله تعمالي (والوالدات يرضعن) وقوله تعالى (ليس على الذين آمنموا وعماوا الصالحات جناح فيما طعموا) ومن ذلك التنطع بأخد النصوص على عمومها ولو أدت الى الحرج والقاء

۱۰۲ ومن ذلك مسألنان جرت وبهما مكاتبة بين المؤلف وبمض الشيوخ احداما في حيكم الانسلاخ عن الأموال اذاكانت تشغل الخاطر في الصلاة. والثانية في حكم الورع بمراعاة الخلاف

١٠٩ ﴿ المسالَّة الأولى ﴾

المباح ليس مطاوب الغمال ولا مطاوب الترك. أما كونه ليس مطاوب الترك فلأمور .

سلسلة وأحدةوهي تلاث عشرة مسألة ١١٧ فيها يمارض ذلك من الأولة على

﴿ المسالة الثالثة ﴾

« فى النرق بين المباح يمعنى الحير فيه ، والمباح » « بمعنى مالا حرج فيه ، وأن الأول له كلى مطلوب ، «والثاني شبيه باتباع الموى المذموم»

> * المسألة الخامسة ك 124

 المباح باطلاقیه انما یوصف بکونه ساحاً ه اذااعتبرفيه حظ المكلف فقط »

﴿ المسألة السادسة ﴾

« الأحكام التكليفية إنماتتملق بالأ نعال المقصودة ، أو المقصود سبها ،

* المالة السابعة ﴾

« تتميم لما تقدم في المسألة الثانية ، وبيان أن كل مندوب خادم الواجب»

(فصل) والمكروه خارج

طلب ترك المباح : كمنم الدنيا المواجواب عنها ولذاتها، وأن حلالها حساب، وذم ١٣٨ (فصل) في أدلة المــألة الفراغ عن العمل النافع ، وتورع ١٤٠ السلف عن بعض المباحات، ومدح المباح يعتبر بم هو خادم له الزهد الخ. وتأويل ذلك كله ١٤٣ ﴿ المسألة الرابعـة ﴾ الزهد الخ. وتأويل ذلك كله ۱۲۶ (فصه ل) و أما كونه ليس مطهاوب ا الفعل وفيه الرد على مذهب الكعبي ا

فى أن الباح واجب ١٣٦ وضع أشكال على مجموع طرفى المسألة أو دفعه بتمهيد للمسألة الثانية

١٣٠ ﴿ المسألة الثانية ﴾

الأفعال تختلف أحكامها بالكلية والجزئية فالمباح بشخصيته لايكون مباحاً بكليته ، بل اما مطاوب الغمل وجوبا أو ندبا ــ و إما مطلوبالترك | ١٤٩ تحريما أوكراهة ـ. وأمثلة ذلك ۱۳۲ (فصل) والمندوب بشخصه واجب

۱۳۴ (فصل) والمكروه بجزئينه حرام بكلينه ۱۳۳ (فصل) والواجب بشخصه فرض بنوعه ای أشدوجوبا

١٣٦ (فصل) في شبه من قال إن الأفعال لإتختلف أحكامها بالكاييةوالجزئية 107

لبعض، والممنوعاتكذاك

﴿ المسألة الثامنية ١٠٠٠

 ه تأخير الواجب الموسع عن أول وقته على « لازم فيه ولاً عتب ». والجواب عما يعارض ذلك من الفره ع ١٦٨ ﴿ فَصَلَ فَي ضَوَا بِطَ هَدُهُ المُرْتُمَةُ الفقيمة ، ومن طلب المسارعة الى ١٧٦ ﴿ المسأ الحادية عشرة ﴾ الخيرات.

﴿ المسألة التاسعة ﴾

 ه الحقوق الواجية إما محدودة ، أو إ غير محدودة _ والاولى تترتب ١٧٩ (فصل) في تفصيل هذاالنظر فى الدمـة « ولا تسقط بخروج الوقت ، والثانية بخلاف ذلك »

١٦٠ (فصل) و برجع القسم الأول الى الواجبات العيدية ، والثاني الى الكفائية .

١٦١ ﴿ المسأألة العاشرة ﴾

هل هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجةعن الأحكام الخسة . اسمها مرتبة العفو ٢ ،

للمنوع .وبعض .الواجبات خادمة ما ١٦٤ (فصل) في التمثيل لهذه المرتبة منه. ا ما هو متفق عليمه ، وما هو محتلف فيه

١٦٦ (فصل) في الأوجه المانعة منعد مرتبةالعفو زائدةعلى الأحكام

« طلب الكف يه ليس متوجهاً الى جميع المكافين » « بل لى من فيه أهليه القياء به ومناقشة الشارح للمؤلف في هدا الرأي

ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس ، و وجوب تو زيم الاعمال في المسلمين على هذه القاعدة _ وهو بحث قيم في التربية والاجتماع ــ ¥ المسأله الثانية عشرة ¥

و المباح اذا عارضته مفسدة طارئة هل » ترفع حكم الأباحة عنه ? » _ والجواب بالتفصيل بين المباح الضروري والحاجي وغيرهما

« في الفرق بين الواقع والمتوقع من ﴿ المسالة الثالثة عشرة ﴾ 174 مواقع المباح» القسم الثاني الاحكام الوضعية 111 « وهي خمسة أنواع أيضاً » وضع أسباما » 🗲 النوع الاول السبب 🕻 وفيه أربع عشرة مسألة__ ﴿ المسالة الخامسة ﴾ 190 🤏 المسألة الاولى 🦖 «المكلف أن يترك النظر للسببات وله أن يلتفت الها »_أما الاول « في تقسيم السبب والشرط والمانع إلى ما هو داخل ٥ ه في مقدور فيدل عليه المـكلفوماهو خارج عنه » وأمثلة م ١٩٨ (فصل) وإماأن للمكلفالقصد إلى المسبب ... ١٨٩ ﴿ المسألة الثانية ﴾ ﴿ المسألة السادسة ﴾ « مشروعية الاسباب لا تستلزم في مراتب الدخول في الأسباب: مشر وعية » «المسيات » أما قصد المسببات بالأسباب فله ١٩٣ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ثلاث مراتب ... « لا يلزم عند مباشرة الاسباب، ٢٠٢ (فصل او ترك الالتفات للاسباب قصد السيبات » له ثلاث مراتب أيضا . ﴿ المسالة الرابعة ﴾ ٧٠٥ ﴿ السألة السامة ﴾ لاتطلب من المكملف ترك الاسباب « المسبيات مقصودة للشارع من

التوكل بالتفصيل _

﴿ المسئلة النامنة ﴾

يثاب المكلف أو يؤاخذ بماتسبب عن فعله ولو لم يقصده

٢١٤ · ﴿ المسألة التاسعة ﴾

فالامورالتي نبني على اعتبارالسبب ٢٢٨ ـ (فها) بعث داعية المكلف وحده وصرف النظر عن المسبب_ (فنها) أن المكلف اذا قصد رفع عن السيئة. قصده لنواً وهذا بحث في حكم رفض المعادات، و تفرقه دقيقة بين أخذ المبادات، و تفرقه دقيقة بين أخذ السبب عل أنه ليس بسبب ، وبين رد في الشريعة . أخذه على أنه سبب لاينتج .

٢١٦ فصل (ومنها) أن صرف النظر عن السبب أقرب إلى الاخلاص

بالسبب

۲۲۲ فصل (ومنها)أنهمريح للنفس مفرح للقلب من تعب الدنيا .

المباحة ــ وفيها تحقيق نفيس لمسألة ٢٢٣ فصل (ومنها) أن كثرة مراعاة المسبب تفتح عمل الشيطان، وأن التوسط فى ذلك أسلم

٢٣٦ فصل (ومنها) أن تارك النظ للمسابب أعلى درجة

٢٢٧ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ في الأمور التي تنبني على النظر للمسبيات

إلى الإقدام على الحسنة والانصراف

المسبب بعد استكال السبب كان وهنا كلات للغز إلى في آثار الحسنة

وفيه نصر مذهب أبى هاشم فى أن الخروج من الأرض المغصوبة فيه طاعة ومعصمة.

والتوكل ... الخ والتوكل ... الخ ٢٢١ فصل (ومنها) أنه ادعي للعناية ٢٣٢ ــ فصل(ومنها)أن المسببات علامة على صحة الأسباب أو فسادها وفيه تطبيقات

۲۲۴ مصل (ومنها) أن النظر إلى

المسببات العامة أدعى للرجاء أو

هاتين المسالتين، وبيان الضابط بمسائل من النكاح والطلاق والمتق الذي ترجح العمل باحد النظرين والجواب عنها اجمالا: تارة ، وبالآخر تارة أخرى ٢٥٠ ﴿ المسالة الثالثة عشرة ﴾

۲۳۷ فصل وقد يتعارض هذان الاصلان على المجتهد ٢٣٧ ﴿ المسانة الحادية عسرة ﴾

الاسباب المشروعةلا تؤدى بذاتها مشروعيته ؟ الى مفسدة والاسماب الممنوعة لا محل اجتهاد، وفيه أدلة من الطرفين تؤدى بذاته إلىمصلحة وأمثلةذاك ۲٤١ (فصل)في حلمسائل طبيقا على هذا الاصل

٢٤٢ (فصل) اذا نظرالي هذا المسائل ٢٥٥ (فصل) في الجواب عن باقي من جهة التسبب اختلف الحكم المسائل المذكورة وحتاج الى ترجيح المجتهد

٧٤٣ (فصل)المراد بالمصالح والمفاسد من قيم المسالة الثانية عشرة ، وهو ما كانت كذلك في نظر الشرع :لا ملشتبه فيه ما كان ملائما أو منافراً للطبع ٢٥٨ ﴿ المَــأَلَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةً ﴾

المسببات من حيث العلم بقصد الشارع له بالانسان ثلابة أقساء · مايملران

السبب شرع لاجلها ، وما يعلم أن السبب لم يشرع لاجلها ، ومايشتبه التاني الحواب عن تعارض فيه ، وهنا اشكالات على القالم الثاني التابع التابع

اذا تخلفت حكمة السبب لعدم قبول المحل لها ارتفعت مشر وعيته: وإذا تخلفت لامر خارجي فهل تؤثرني

وفيها الحواب التفصيلي عن بعض المسائل المذكورة في المسالة الثالثة

٢٥٧ (فصل) في حكم القسم الثالث

٣٤٣ ﴿ المسالة الثانية عشرة ﴾ «اذا قصد المكلف لامل السبب المهنوع مايتبعه α « من المصلحة عومل بنقيض قصده . بخلاف.

« ما اذا قصد السبب نفسه » ٢٦٢ (النوع الثاني الشروط) _ وفيه عمائي مسائل _

﴿ المسألة الأولى ﴾

« في تحقيد قي معنى الشرط على أ اصطلاح هذا الكتاب » ومقارنة معدا الكتاب » ومقارنة مدال الشارح له بالاصطلاح المشهور

﴿ السالة الثانية ﴾

« في تمريف السبب والعلة والمانع ٢٧٤ ﴿ المسألة السابعة ﴾ على اصطلاح هذا الكتاب»

٢٦٦ ﴿ المسألة الثالثة ﴾

« الشروط ثلاثة أقسام: عقلية وعادية وشرعيـة » « والقصـود الشرعية »

٧٦٧ ﴿ المسألة الرابعة ﴾

« الشرط صفة للمشروط ومكمل ببعض الشروط التي هي عمدة في ^ا

_ التكليف ، كالعقل والإيمان

٢٦٨ ﴿ المسألة الخامسة >

« لايكني السبب في وقوع المسبب بل لابد من حصول الشرط» وتا يل ما يخالف ذلك من الفروع ـ

« الخط'ب بالشروط إما وضعى أو تكايني »

«لايجوز النحيل لإسقاط حـم السبب بفعل شرط » « أو تركه » ۲۸۰ (فصل) هل تمضى هـنده الحيـانة ويبطل بها السبب ? _ تفصيل ،

> ﴿ المسألة الثامنة ﴾ **7 A Y**

وتردد.

« الشرط إمّا ملائم لقصود الشارع، أو مناف ، أولا ولا »

له ، لاجزء منه » _ و دفع إشكال ٢٧٥ ﴿ النوع الثالث الموانع ﴾ _ وفيه ثلاث مسائل_

فهرس الجزء الثانى

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب المقاصل

المقاصد قسمان : مقاصد الشارع ومقاصد المكلف

القسم الأول مقاصدالشارع

مقاصد الشارع من وضع الشريعة أربعة أنواع : مقاصدوضع الشريعة ابتداء ، ومقاصد وضعهاً للافهام ؛ ومقاصد وضعها للتكليف ، ومقاصد وضعها للامتثال.

(مقدمة) في إثبات أن الشارع إنما تصد بوضع الشريعة حفظ معمالج العباد عاجلا وآجلا

صفحة

﴿ المسألة الرابعة ﴾ (الضروريات أصل للحاجيات والتحسينات) فيلزم من اختلالها اختلالها وقد يحصل العكس أيضا

٢٥ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ محضة . والمقصود للشارع ماغلبمنهما) م، ﴿ فَصُلُّ ﴾ وإذا تُعارضنا نظر في أ التساوى والترجيح النوع الأول

مقاصد وضع الشريعة ابتدا, وفيه | ١٦ ئلاث عشرة مسألة :

﴿ الْمُسْأَلَةِ الاُولِي َ جِ (المقاصدإماً ضرورية أوحاجية أوتحسينية) ـُــ وأمثلة كل منها في العبادات والمعاملات ١٢ ﴿ المسألة الثانية ﴾ ﴿ وَلَـٰكُلُّ مَنْ هَذَهُ الْمُرَاتَبُ مَكُلَّاتً ﴾ ﴿ لَيْسَ فَي الدِّنيا مَصَلَّحَةٌ بِحَضَّةً . ولامفسدة يالسألة الثالثة كه ر لا بعتبر التكملة إذا عادت على

الأصل بالابطال)

صفحة ٣٢ ﴿ المسألة السادسة ﴾ ٥٨ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ ﴿ وَأَمَا فَى الاَّخْرَةَ فَمَحْضُ الْحَيْرِ أُو (هذه الشريعة معصومة من الضياع محض الشر للمخلدين) وهذا لاينافي تفاوت الدرجات والتبديل) ٦١ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ والدركات (لابد من المحافظة على الجزئيات ٣٧ ﴿ المسألة السابعة ﴾ لاقامة الـكليات) (المقاصد الشرعية لإتنخرم ، بل هي كُلِية أبدية ﴾ ٣٧ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ النوع الثأنى ٦٤ مقاصد وضعالشريعة للافهام (المصالح والمفاسد ليست تابعة وفيه خمس مسائل لَا ُهُواءَ التَّفُوسُ ﴾ ﴿ المسألة الاُولى ﴾ ٤٠ (فصل) وينبني على ذلك قواعد : (هذه الشريعة عربية ، فعلى أسلوب (منها) تقييد قولهم إن الا صل في المنافع الاذن وفى المضار المنع العرب تفهم) ٦٦ ﴿ المسألة الثانية ﴾ ٤٢ (وَمَنْهَا) دفع إشكال القرآفي على ضابط المصلحة والمفسدة (اللغة العربيه تشاركساتر الالسنة ٤٧ (ومنها) تقييد بعض النصوص ٤٨ (ومنها) ابطال ماقيل أن مصالح في المعاني الأولية. ولها معان ثانوية الدنيا تدرك بالعقل ٦٨ (فصل) ومن الجهة الثانية تتعذر ٤٩ ﴿ المسألة التاسعة ﴾ ترجمتها لامن الجهة الاءولى (في بيأن الدليل القاطع على اعتبار ٦٨ (فصل) والجهةالثانيةمكملةللا ولي الشارع لهذه المقاصد الثلاثة) ٦٩ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ (هذه الشريعة أمية لاتخرج عما (تخلف الحـكم أو الحـكمة في بعض 🏿 اَلْجزئيات لايقدح فىكلية المقاصد) ألفه الا ُسيون ﴾. ٤٥ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ _ بيان الشارح أن هذه القاعدة لاتؤخذ (الأحكام مبنية على المصالح عند ا على إطلاقها، وإنماتجرى في حدو دمعية المصوبة والمخطئة جميعاً) ٧١ (فصل) في بيان ما كان للعرب به

اصفحة

عناية من العلوم ، وأن القرآن أتى علمها بالتقرير أوالتعديل أو الابطال أو الزيادة الخ ٧٩ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ فی قواعد تنبنی علی ماتقدم (منها) أنه ليس كل العلوم له_ا أصل في القرآن كا زعم كثير من الناس _ و مناقشة الشارح لهذه النقطة __ ٨٢ (فصل) _ومنها__اجتناب التعمق فی اللسان حیث تترخص العرب الطعام) ۱۰۹ (فصل) ــ ومنها ــ أنه ینزل فهم القرآن على المعانى المشتركة للجمهور المحمور ا العناية بالمعانى التركيبية لا الافرادية ۸۸ (فصل)_ومنها_ أن يكون انتعريف فى التكاليف بالتقريب لا بالتدقيق م التكاليف ما التقل عن السلف من التدقيق،و الجو ابءن تفاو ت المراتب ﴿ المسألة الخامسة ﴾ هل تستفاد الا حكام من المعاني الثانوية أيضا ؛ هذا محل نظر، ذكر فيه أدلة الطرفين | ١١٩ ﴿ المسألة الحامسة ﴾

وبين تعارضها وأن الا قرب القول

النفي . ۴. ۲ (فصل) نعم قدتستفادمنها اداب شرعية لامن جهة الوضع ، بل من جية التأسى و التأدب بآداب القرآن ومثل لذلك بسبعة أمثلة

النوع الثالث

مقاصد وضع الشريعة للتكايف. وفيه آننتا عشرة مسألة

> ١٠٧ ﴿ المسألة الأولى ﴾ (شرَط التكليف القدرةُ)

﴿ المسألة الثانية ﴾

(فلاتكليف بالأوصاف ألجلة كشهوة

(ماتردد بين الجبلي والكسي كالشجاعة والحب والغضب والآناة فله حكم نوعه . والظاهرأن هذه من الجبلي فلا يكلف سابل عبادتها أو آثار ها)

(فصل) وكذلك سائر أحوال

١١١ ﴿ المسألة الرابعة ﴿

(هلينعاق الحبوالثوابوالغض والعقاب بالأوصاف الجبلية ؛ أما الحب والبغض فيتعلمان لها . ، أما الثواب والعقاب فمحل نظر ﴾

(دل يمتنع التكليف بالشاق كا لا يكلف بما لا يطاق ؛) الجواب بالتفصيل تبعا لأوجه المشقة ه أربعه أوجه . الوجه الأول مشقةمالايطاق. وهي مانعةمن التكلف

	صا	صفحة
١٥ ﴿ المسألة الثامنة ﴾	ا ۳د	١٢١ ﴿ المسألة السادسة ﴾
(الوجُّه الرابع مشقة تخالفة الهوى.		(الوجه الثانى المشقة الخارجة عن
وُهي مقصودة بالتكليف)		المعتاد.وهيمانعةمنالنكليفأيضاً)
، (المسألة التاسعة ﴾	٥٣	١٢٣ ﴿ المسألة السابعة ﴾
(المُشَقَة الأخروية غيْر مقصودة		(الوَجه الثالث المشقة الزائدة على
أيضا)		المعتاد . وهيغير مانعة من التكليف
١ ﴿ المسألة العاشرة ﴾	ے ہ	و لا مقصودة منه)
﴿ وَكَذَلُّكُ المُشْقَةُ العَائِدَةُ عَلَى غَيْرِ		۱۲۸ (فصل) وینبنی علی هــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
المـكلف)		المكلف قصد العمل الشاق لاقصد
١ ﴿ المُسأَلَةُ الحَاديةُ عَشرةً ﴾	٥٦	الشقة المناب الم
(المشقة العادية كمالايطلب وقوعها		۱۳۳ ز فصل ثان) وينبنى ايضا انه ليس للمكلف الدخول فى المشقة
لايطلب رفعها و إن عظمت)		باختياره
١ (فصل) فىالفرق بين الحرجالعام	09	١٣٦ (فصل ثالث) الحرج مرفوع
والحرج الخاص ، وبيان معنى قوطم	•	لسبين : السبب الأول خوف
. إذا ضاق الأمر انسع .		الضرر أو الملل. فمن خف عليــه ﴿
١ ﴿ الْمُسَالَةُ الثَّانَيَةُ حَشْرَةً ﴾	78	ما يثقل على غيره أبيح له احتماله
(التكاليف جارية على الحدالاً و سط. فان مالت بالمكلف إلى أحدالطرفن		۱٤٣ (فصلرابع) السبب الثاني خوف
فانما يكون ذلك لكى تنقل المكلف من		تعطيل الأعمال الشرعية الأخرى .
الطرفُ الا تُحرِ إلى الوسط)		فأما من أمن ذلك فلا بأسأن يبلغ
١ (فصل) فطرف التشديدو الزجر	٦٧	جهده في الغبادة
لمن غلب عليه الانحلال في الدين .		۱۶۸ (فصل خامس) كما أن الشارع الايقصد بالمكانب المشقة في المأمورات
وطرف التخفيف والترخيص كمن		لا يقصدها في المنهيات
غلب عليه التشدد		١٥٠ (فصل سادس) في مشقة الابتلاء
النوع الرابع	۸۲/	بالاعدا. والا مراض، ونحوها مما
مقاصدوضعالشريعة للامتثال.وفيه		هو خارج عن التكاليف هل يؤ مر
عشرون مسألة		المكلف برفعها؟ في الجواب تفصيل

صفحة

الكفائية مايراعيفيه الحظ . ومنها ما يأخذ طرفاً من الا مرين ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ۱۸٦ (ما رُوعي فيه الحظ وُلكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجردشر عا؟)

(اذاً روعيت المقاصد الاصلية في العمل فلا إشكال في صحته ، بل قصدها

عبادة وإنكان عادة

۲۰۶ (فصل ثان)و به يصير المندوب واجبا ٢٠١ (فصل ثالث) وهو أجمع لمقاصد الشارع فيكون الثواب أجزل

الذنوب في مخالفة المقاصد الأصلبة (فصل خامس) وأصول الطاعات في مراعاة تلك المقاصد

٧٠٧ ﴿ المسألةالسادسة ﴾

(فىحكممر اعاة المقاصد التابعة وحدها أو مع الاصلية ، وهل إذا روعيتا معاً يقدح ذلك في الاخلاص؟) والجواب بالتفصيل بين العبادة والعادة ، وبين الحظ الاخروى والدنيوي ، وأن قصد الحظ الا خروى بالعبادة غير قادح، وأما قصد الحظ الدنيوى مع الامتثال فهو إماقادحأو مختلف فيه .

صفحة

﴿ المُسأَلَةُ الأُولَى ﴾ 171 (القصدمن التشريع اخراج المكلف عن داعية الهوى)

۱۷۳ (فصل) وینبنی علی هذا قواعد : (منها) بطلانالعمل المبنى على الهوى ا ١٧٤ (فصل ثان)ومها ــ أناتباع الهوى ١٩٦ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ في المحمود طريق الى المذموم

١٧٦ (فصل ثالث) _ ومنها _ أن متبع الهوى كالمراثى يتخذ الاحكام آلة العمل وبهذا القصد يصيرالعمل لاقتناص أغراضه

١٧٦ ﴿ المسألة الثانية ﴾

(المقاصد الشرعية ضربان: أصلية و تابعة . فالاصلمة لا يراعي فيها حظ المكلف، سواء أكانت عينية أم ال ٢٠٠ (فصلرابع) ولذلك كانت كبائر كفائية . مخلافالتابعة) — ومن || هنا منعت الأجارة على العبادات العينية، وحرم على القاضي أخذ أجر من المتقاضين ـــ

١٨٠ ﴿ المسألة الثالثة ﴾

(من سنن التشريع ألا يؤكد الطلب فيمايوافق الحظوظ كالاكل والشربّ.انكالا على الجبلة ، وأن 🏿 يؤكد الطلب إذاخالف حظ النفس، كالعبادة والنظر في مصالح الغير) ١٨٢ (فصل) تقع كل من المقاصد الاصلية والتابعة في طريقالاخرى ا ١٨٥ ﴿ فَصُلُّ ثَانَ ﴾ ومن المقاصدالاصاية

	صفحة		منحة
(منها) أن الكرامات لها أصل في	Y 0 9	(فصل ْان) وأماقصدالحظ الدنيوي	
المعجزات	_	بالعادات فهو صحيح أيضاً	
(فصل)	474	(فصل ثالث) و نعني بالصحة فيما	***
(وُمنها) بطلان الكرامات التي. لا أصل لها في المعجزات		خالف قصد الشرع الصحة الفقهية	
(فصل) (ومنها) جواز العمل		أى فى الا~ثار الدنيوية	
رفضل) (وسم) الحرامات مقتضي الكرامات		﴿ المسألة السابعة ﴾	***
للر المسألة الحادية عشرة ﴾		(في بيان ما يقبل النيابة من الاعمال	
رانما يجوز العمل بمقتضى الكرامة	```	وما لايقبلها وما يختلف فيه)	
مالم تعارض حكما أمرعياً ﴾		(فصل) فيهان منشأ الاختلاف	Yi.
(فصل) في أمثلةللمواضع التي يصح		هية النواب	
العمل فيها بمقتضى الكرآمة		﴿ المسألة الثامنة ﴾	414
﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾	440	(من مقصود الشارع المداومة	
(الشريعة هي المرجع في أحكام		على العمل) (فصل) ومن هنا حكم ما التزمه	
الباطنكما أنها هي المرجعفي أحكام		الصوفية من الاوراد	
الظاهر)	_ #	﴿ المسألة التاسعة ﴿ المسألة التاسعة ﴿	
(فصل) في بيان كيفية عرص		(الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة)	
المكاشفات على الشريعة ﴿ المَدَّالَةُ الثَّالِيَّةُ عَشْرَةً ﴾		(فصل) وهذا الأصل يتضمن	
راطر ادالعاداتكليامقطوع لامظنه ن		فوائد:	
﴿ الْمُسَالَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةً ﴾		(منها) إثبات القياس _ (ومنها)	
ر الاحكام تابعة للعرائد الشرعبة	1	الُرد على من زعم أن الصوفية يباح	
أو الوجودية) ملوتنبرت الإنظار		لهم مالا بيأح الهيرهم	
في الا ولي لم تتغير أحكامها بخلاف		اللسألة العاشرة كم	- 124
الذابة فينغبر المسكم أعالم		مزاياً الرسول ومناقباعامه الا"مة ،	
(فصل) واخلاف الاحكام	-	كما أن أحكامه عامة لهم	
لاختلاف العوائد ليس اختلافا في		(فصل) وهذا الأصل بنني عليه	807
أصل الحطاب		قواعد:	

فهرس الجزء الناني من الموافقات

اصفحة صفحة ٣٨٦ ﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾ ه ۴ رفصل بوالا صل في العادات التعليل (العوائد معتبرة للشارع قطعا) والقياس ۲۸۸ (فصل) فان انخرقت بعادی فلها ٣٠٧ (فصل ثان) فاذا وجــد التعبد حكم العادات في العادات لزم اتباع النص ۲۹۲ (فصل) وان انحرقت بغیر جنس ٣١٠ ﴿ المسألة التاسعة عشرة م العادات ردت الىالعادات (لاتخلو العاداتعن التعبدأيضا) ٢٩٧ ﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾ ٣١٧ (فصل) لايخلو حكم شرعي عن (العوائدال كلة لاتختلف في الاعصار، حق لله وحق للعبد عاجل أو آجل فيقضي بها على الماضي والمستقبل· ٣١٨ (فصل ثان) وأما من حيث حق مخلاف العوائد الجزئية) الله وحق العبد في العاجل فثلاثة ٢٩٨ ﴿ المسالة السابعة عشرة ﴾ أقسام : حق الله خالصا . وما غلب (فَ أَنالطاعات والمعاصي تعظم لعظم فيه حق الله . وما غلبفيه حق العبد مُصالحهاأومفاسدها) ٣٢١ ﴿ المسألة العشرون كم ٣٠٠ ﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾ ﴿ الشريعة موضوعة لبيان وجه (الاصل في العبادات التعبد والتزام شكر النعم والاستمتاع بها) النص) القسم الثاني من المقاصد مقاصد المكلف وفيه اثنتا عشرة مسألة ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ﴿ المسألة الأولى ﴾ (في حَكم من قصد المخالفة فوافق في (الأعمال بالنيات) العمل. أوقصد الموافقة فخالف) ﴿ المسألة الثانية ﴾ (المطلوب من المسكلف مو افقة قصده المه ١٤٨ ﴿ المسألة الخامسة ﴾ (فَيُ الفعل يكون مصلحة للنفس لقصد الشارع) ومضرة بالغير) ﴿ المسألة السادسة ﴾ ٢٣٢ (فصل) ينبغي للناظر الرجوع الى (ليس على أحد أن يقوم بمصالح ما تقدم في كـتاب الاحكام ٢٢٠ ﴿ المَالَةُ التَّالَّةُ التَّالَّةُ إِلَيْكُ ﴾ غيره العينية إلاعند الضرورة) ﴿ المسألة السابعة ﴾ (كل عمل قصد به غير ماقصد الشارع || ٣٦٦ (من كاف بمصالح غيره وجب على فہو باطل)

صفحة ٣٨٥ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ المسلمين القيام بمصالحه) ٣٦٧ (فصل) و إنَّمَا يكون ذلك من بيت (الحيل مفوتة للمصالح المقصودة المال ونحوه من التشريع . ولذلك منعت) من التشريع . ولذلك . ولذل أن يقوم بالمصلحةالعامة ولوكان في مصلحة شرعية فهي جائزة . وما ذلك تلف نفسه ؟ خلاف والا رجح احتمل اختلف فيه ٢٩٠ (فصل ثان) في بيان الجهات التي الانتار ۴۷۲ (فصل ثالث) وقد تلغی المفسدة تُعرف بها مقاصد الشارع على الحد الأوسط (الجهة الأولى) صريح الاً مر أو (الجهة الأولى) صريح الاً مر أو بُحانب المصلحة العظمى ٢٧٣ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ (ما شرع لمصلحة فللمكلف قصد النهى الابتدائي ٣٩٤ (الجهة الثانية) اعتبار العلل هِمَا عَقِلَ مُنَّهَا ، وله قصد ماعسي أن يكون قصده الشارع من المصالح ، وله بمسالكها المعروفة فانلم تعلم فالتوقف ٣٩٦ (الجهة الثالثة) النظر في المصالح قصد مجرد الامتتآل . وهذاأَفضل) ٥٧٠ ﴿ الْسَالَةِ التَّاسِعَةِ ﴾ التابعة: فما كان منها مؤكدا للمصالح (للعُبُد الحبرة في إسفّاط حقه ، الا ُصلية فهو مقصود ، ومالا فلا ۲۹۹ (فصل)وهذا النظر الا ٌخير مجرى لا في إسقاطحقوق الله) بُحرى فى العبادات أيضا ١٠٩ (الجهة الرابعة) سكوت الشرع ٣٧٨ ﴿ المسألة العاشرة ﴾ (فى تعريف الحيل وذكر أمثلة منها) عن الاذن مع قيام الداعي للاذن . ٣٨٠ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ ومن هنا حكم البدع (َ الحيل في الدين منوعة بألكتاب الفهرس المناهم المناهم والسنة والاجماع)

يسم الله الرحمن الوحيم فهرست الجزء الثالث من كتاب الموفقات وشرحه

فهرست النجزء انتائت من كتاب الوفقات وتسرحه	
The state of the s	صفحة
كتاب الادلة الشرعية .	٥
الطرف الأول: في أحكام الأدلة عامة .	٥
(المسألة الأولى) من الخطأ اعتبار جز ثيات الشريعة دون كلياتها وبالعكس .	•
(المسألة الثانية) الظني اذا خالف قطعياً وجب ردّه . فان لم يوافق اويخالف فتردد .	١٥
(المسألة الثالثة) الأدلَّة الشرعية لا تنافي قضايا العقول .	*
(المسألة الرابعة) هل تنصرِف الأدلة الى المعقول الذهني ام الى المعقول الخارجي .	44
فصل (فيما يصير من الأفعال المختلفة وصنفاً لصاحبه وما لا يصير كذلك .	44
(المسألة الخامسة) في بيان أنواع الأدلة .	٤١
(المسألة السادسة) يبني الدليل من مقدمتين . تحقيق مناط الحكم ـ والحكم نفسه .	24
(المسألة السابعة) أكثر أدلة العاديات مطلقة _ والتعبريات منضبطة .	13
(المسألة الثامنة) المكيه اصول كلية _ والمدنيات مقيّدة ومكمّلة	27
(المسألة التاسعة) الأصل في الأدلة العموم وأنكانت بصيغة الخصوص .	
(المسألة العاشرة) الدليل قسمان ـ برهاني وتكليفي .	94
(المسألة الحادية عشرة) لا تعتبر المعاني المجازية التي لم تعهد للعرب .	٥٣
(المسألة الثانية عشرة) الأدلة إما أن يكون عمل السلُّف بهاكثيراً أو قليلاً	20
المخالفة لعمل الأولين ليست على رتبة واحدة .	Yo
(المسألة الثالثة عشرة) جمل الحكم تابعاً للدليل عمل الراسخين ، وعكس عمل	VV
الز اثفين .	
﴿ الْمُسَالَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةً ﴾ اقتضاء الأدلة للاحكام بالنسبة الى محالها على وجهين .	٧٨
أصلي وتبعي .	
فصل. مواضع تعين المناط.	۸۱
_ (النظر الثاني في عوارض الأدلة)	. A ø

```
( المسألة الثانية ) المتشابه في الشريعة قليل لأمور :
                           ( المسألة الثالثة ) المتشابه في الأدلة : حقيقي واضافي ....
                                                                                      11
                           فصل مسائل الخلاف و ان كثرت فليست من المتشابهات .
                                                                                      12
          ( المُسْأَلَة الرَّابِعة ) التشابه لا يقع في القواعد الكلية انما يقع في الفروع الجزئية
                                                                                      17
                                     ( المسألة الخامسة ) تسليط التاويل على التشابه .
                                                                                      44
                        ( المسألة السادسة ) شرط التآويل . صحة المعنى وقبول اللفظ
                                                                                     11
                                        ــ الفصل الثائي في ( الاحكام والنسخ )
                                         ١٠٢ ( المسألة الأولى ) معظم النسخ وقع بالمدينة
                                         ١٠٤ (المسألة الثانية) المنسوخ في الشريعة قلمل
                                              ١٠٨ ( المسألة الثالثة ) النسخ عند السلف ..
                                              ١١٧ (المسألة الرابعة) لا نسخ في الكليات
                                             ١١٩ - الفصل الثالث في الأوامر والنواهي .

    ١١٩ (المسألة الأولى) الأمر والنهي يستلزم طلباً واراده من الآمر .
    ١٢٢ (المسألة الثانية) الأمر بالمطلق يستلزم القصد الى تحصيله .

                                ١٢٦ (المسألة الثالثة) الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد
                     ١٣٠ ( المسألة الرابعة ــ المسألة الخامسة ) المطلوب الشرعي ضربان...
                                     ١٣٥ (المسألة السادسة) الأمر المطلق مختلف مراتبه .
١٤٤ ( المسألة السابعة ) الأوامر والنواهي ضربان . صريح وغير صريح / فالصريح ...
                                    ١٥٥ قصل الأوامر والنواهي غير الصريحة ضروب .
                                                          ١٥٧ فصل الغصب عند الفقهاء
                           ١٦٣ (المسألة الثامنة) الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين..
                                                              ١٧٦ فصل منافع الرقاب .
                                         ١٧٩ فصل : كل شيء بينه وبين الآخر تبعية ...
                          ١٨٣ فصل: ما لا منفعة فيه من المعقود عليه ... وما فيه منفعة ...
                                 ١٩١ ﴿ اَلْمُسَالَةَ التَّاسِعَةِ ﴾ ورد الأمر والنهبي على شيئين …
 ١٩٨ ﴿ الْمُسَالَة العاشرة ﴾ الأمران يتواردان على شيئين كلُّ واحد منهما غير تابع لصاحبه .
            ٢٠٤ ( المسألة الحادية عشرة ) الأمر ان يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين .
                ٢٠٧ (المسألة الثانية عشرة) الأمر والنهى اذا تواردا على الشيء الواحد ...
                  ٢٠٨ (المسألة الثالثة عشرة) تفاوت الطلب بينماكان متبوعاً مع التابع له .
                          ٢١١ (المسأله الرابعة عشرة) الأمر بالشيء على القصد الأول ...
  ٢١٦ ( المسألة الخامسة عشرة ) المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول ...
  ٢٣١ قصل الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات ... وما لا يطلب الخروج عنه
```

```
٢٣٥ فصل الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب ...
                              ۲۳۸ فصل دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأناس بكثرة المال
                                 ٧٣٩ ( المسألة السادسة عشرة ) اقسام الاقتضاء أربعة :
           ٢٤٤ فَصَلَ . التوبة عن كل مُخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه .
                                 ٧٤٧ ( المسألة السابعة عشرة ) حق الله تعالى وحق العبد
                       ٧٥٧ ( المسألة الثامنة عشرة ) الأمر والنهى يتواردان على الفعل ...
                                        ٢٦٠ ( الفصل الرابع في العموم والخصوص )
         ( المسألة الأولى ) القاعدة العامة المطلقة لا تؤثر فيها معارضة قضايا الاعيان .

    ٢٦٤ ( المسألة الثانية ) القواعد الشرعية جارية على العموم العادي لا الكلى .

                               ٢٦٨ ( المسألة الثالثة ) لا كلام في ان للعموم صيغاً وضعية .
                                       ۲۸۷ فصل ( التخصيص بالمنفصل او بالمتصل)
                        ( المسألة الرابعة ) الرخص لا تخصص عمومات العزائم .
٢٩٥ ( المسألة الخامسة ) الاعذار لا تخصصها عمومات العزائم

    ۲۹۸ ( المسألة السادسة ) يثبت العموم إما بالصيغة و أما باستقراء الوقائع الجزئية .

                 ٣٠٦ ( المسألة السابعة ) العمومات المتكررة على حالها لا تقبل التخصيص .
                                          ٣٠٧ ( فصل ) التخصيص من غير مخصص
                                           ٣٠٨ الفصل الخامس ( البيان والإجمال )
               ( المسألة الأولى ) النبي صلى الله عليه وسلم مبين بقوله وفعله واقراره .
                                              ٣١٠ (المسألة الثلية ) البيان في حق العالم
                               ٣١٦ ﴿ المُسأَلَةُ الثَّالِثَةِ ﴾ البيان في حق العالم بالقول والفعل .
                          ٣١١ ﴿ المُسأَلَةُ الرَّابِعَةُ ﴾ الفرق بين البيان القولي ــ والبيان الفعلي .
                   ٣١٥ ( المسألة الخامسة ) اذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق . .
                            ٣٢١ ( المسألة السادسة ) لا يسوى بين الواجب والمندوب .
                                              ٣٢٦ فصل الفرق بين الواجب والمندوب
                                               ٣٢٦ فصل الفرق بين المندوب والمباح
                           ٣٢٩ (المسألة السابعة) الفرق بين المندوب والمباح والمكروه .
                                    ٣٣١ ( المسألة الثامنة ) الفرق بين المكروه والحرام
                                           ٣٣٢ فصل مسائل متفرعة على المسألة الثامنة
                                          ٣٣٦ ( المسألة التاسعة ) خصائص الواجبات .
                                       ٣٣٧ ( المسألة العاشرة ) بيان الاحكام الوصفية
٣٣٧ ( المسألة الحادية عشرة ) بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبيان الصحابة .
                                         ٣٤١ ( المسألة الثانية عشرة ) متعلق الاجمال .
```

```
 ٣٤٥ ـ (الطرف الثائي) في الأدلة على التفصيل.

                                         ٣٤٦ _ ( المسألة الأولى ) الدليل الأول الكتاب
                                          ٣٤٧ _ ( المسألة الثانية ) معرفة أسباب التنزيل
                              ٣٥٢ _ ( المسألة الثالثة ) حكايات القرآن الكريم ومتعلقاتها
                                             ٣٥٨ _ ( المسألة الرابعة ) الترغيب والترهيب
          ٣٦٦ ( المسألة الخامسة ) تمريف القرآن الكريم للأحكام اكثر ه كلي لا جزئي ...
                               ٣٦٩ (المسألة السادسة) القرآن الكريم فيه بيان كل شيء ...

    ٢٧٥ ( المسألة السابعة ) العلوم المضافة الى القرآن الكريم تنقسم على أقسام
    ٣٨٧ ( المسألة الثامنة ) الزعم بأن للقرآن الكريم ظاهر وباطن

             ٣٨٦ ( فصل ) المعانى التي لا يُنبغي فهم القرآن إلا عليها تدخل تحت الظاهر .
                                                  ٣٩١ ( المسألة التاسعة ) شرط الظاهر ...
                                                               ٣٩٤ فصل شرط الباطن
                                                               ٣٩٦ فصل المشكل
٣٩٧ فصل تفسير و الند ه
                                                          ٣٩٩ فصل الأكل من الشجرة.
                    ٤٠٣ ﴿ الْمُسْأَلَةُ الْمَاشِرَةَ ﴾ فهم المعاني الباطنة بالاعتبار القرآني ــ والسنة .
                                    ٤٠٦ ( المسألة الحادية عشرة ) المدني مبنى على المكى
1.4 ( المسألة الثانية عشرة ) تفسير القرآن الكريم ربما أخذ على التوسط والاعتدال .
                 ٤١٢ ﴿ الْمُسَالَةُ الثَّالَثَةُ عَشْرَةً ﴾ رد أول الكلام على آخره وردُّ آخره على أوله
٤٢١ ﴿ المُسَالَةَ الرَّابِعَةَ عَشْرَةً ﴾ ذم القول بالرآي في القرآن الكريم وأن منه جائزاً وممنوعاً.
                      ٤٢٣ ( فصل ) الأول التحفظ من التفسير بالرآي إلا عند الضرورة .
       والحمد لله رب العالمين .
       اعداد الشيخ خليل الميس
```

فهرس الجزء الرابع من كتاب الموافقات وشرحه

٣ الدليل الناني السنة طريق الاستثباط من القرآن ، وذلك وفيه عثم مسائل على وجهين • (الأول) أنه قد يقم النص في الكتاب ﴿ المسالة الاولى ﴾ على حكم طرفين ويسكت عنالواسطة . (في بيان منى السنةوأن لها إطلاقات) الواقعة بينهما ، فتجيء السنة مبينة ﴿ المسالة الثانية ﴾ رجوع هذه الواسطة الىأحد الطرفين (رتبة السنة التأخر عن الكتاب في دون الآخر مثلا. ولذلك أمثلة كثيرة الاعتبار-) ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ٢٦ (والناني) أنه قد ينص في الـكتاب (ليس َفي السنة أمر الا وأصله في ا على الاصل ويسكت عن حكم الفرع فتبين السنة إلحاق الفروع بأصولها ، القرءان ، وأعا هي تبيين له وتفصيل) ولذلك أمثلة كثيرة أيضا ٢١ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ ٤٧ (ومنها) أن السنة قدتضع قواعد عامة ر(في بان كيفية رجوع السنة الى الكتاب جاء القرءان بجزئياتها متفرقة كحديث وأن للماس في ذلك ما `خذ } ٢٤ (منها) أن العمل بالسنة راجع الى (لاضرر ولا ضرار) ٤٨ (ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا طاعة الرسول الواجبة بالقرءان على كلُّ مافي السنة : لكن محاولة هذا ٢٠ (ومنها) أن السنة تبين مجملات النصوص الفرءانية بتحديد الكيفيات والمقادير ۲ه (قصل) وقد ظهر بما تقدم الجواب عما <u>ونحوها</u> . ۲۷ (ومنها) أن أحكام السنة مبنية على أوردوا من الاحاديث التي قالوا ان مراعاة المقامد الثلاثة التي جاء بها القرءان لم ينبه عليها القرءان بهاوهي الضروريات والحاجيات مه ﴿ المسألة الحامسة ﴾ ر السنة غيرالتشريبية كالقصص ونحوها والتحسينيات ومكملات كل منها لايازم أن يكون لما أصل في القرمان) ٣٢ (ومنها) أن السنة أنما رسمت للمحتهدين

مفحة	issia	
(اذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو	٨٠ (المساكة السادسة)	
كان الاقتداء بفعله هو أولى)	(فعل الرسول دليل على مطلق الاذن	
٧٤ (المساكة التاسعة) .	وتركه دليل على مطلق النهى)	
(سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل	٦٦ (فصل) واقراره دليل على مطلق	
بها ويرجع اليها)	رفع الحوج	
٨٠ ﴿ المسالة العاشرة ﴾	٨٠ (المسالة السابعة)	
(ماكَشف من المغيبات لارسول فهو	(اذا أذن انميره ولم يفعل هو كان	
حق معصوم . وما لاح للا ولياء فهو	الاقتداء بفعله عليه السلام أولى)	
سانح مظنون)	٧١ (المسألة الثامنة)	

القسم الخامس

كتاب الإجتهان

وللنظر فيه ثلاثة أطراف

الطرف الأول في الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

(रामां होता) 114 مُ ﴿ فِي بِيانِ أَنَّهُ لَا اخْتَلَافُ فِي أَسُولُ الشريعة ولا في فروعها ، ورد الشبه في ذلك) ۱۳۲ (فصل) وعلىهذا ينبنىقواعد: منها

أنه ليس للمقلد أن يتخير من أقوال منها)

المنها) ولا يلزم المجتهد أن يكون المناه الم المجتهدين بالنشهى بل بالترجيح إلى الضلال في الفتوى بالتحليل.

` المسألة الا ولى ﴾ (الاحتهاد أنواع : منها تخريجالمناط، وتنقيح المناط، وتحقيقالمناط، وهذا

(لايبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكنهن الاستنباط

عجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية

على عــلم اللغة ولا على العلم بمقاصد

(قد يقع الحطأ في الاجتهاد من أهله

(خطأ المجتهد زلة ، تنشأ من التقصير

لايقلد المجتهد في زلته ، كما لاينبغي أن

الحلاف الناشئ عن اختلاف الرواية،

وأن منه مايعتبر خلافا ، ومنه مالايعتبر

(خطأً غير المجتهد زيغ ، سببه تحكيم

الهوى،واتباء المتشابه ومفارقة الجماعة)

احجالى لاتفصيلي ، غالباً ــ وحكمة ذلك

اجمالية ، وعلامات تفصيلية لاتلزم

عن الملة

ينتقص قدره بسببها

أو الغفلة)

﴿ المسألة السابعة ﴾

والتحريم تبعا للهوى ۱٤١ (فصل) وقد زعم بعضهم باطلا أن اختلاف أهـــل العلم فى الشيء حجة | ١٦٧ على جوازه (قد يقع الخطا في ومن غير أهله) ١٤٤ تتبع رخص المذاهب زاعما أنه مخالف | ١٦٨ ﴿ المسألة الثامنة ﴾ لسماحة الدين ١٤٥ (فصل) وربما استِجاز ذلك بعضهم في وقائع يدعي أنها من مواطن ال ١٧٠ (فصل) ويذني على هذا الاصل أنه الضرورة ۱٤۷ (فصل) في ذكر جملة من مفاسد اتباع رخص المذهب ١٤٨ (فصل) وقال بعضهم يجب الأخذ المناه (فصل) ولا يعتبر خلافه فيها خلافا ۱۷۳ (فصل) ذکر فیه بعض أسباب بأخف القولين طلبا لليسر فى الدين ١٥٠ (فصل) فى مراعاة الحلاف هال تستبر أصلا في الاحكام واتى تعتبر ا ١٧٤ ﴿ المسألة التاسعة : ١٥٤ (فصل) وهل المجتهد أن يجمع بين الدليلين أخذاً أو تركا؟ ه ١٥٥ ﴿ السَّالَةِ الرَّابِعَةِ ﴾ (مواضع الاجنهاد المستم هي ما ترددت الله ١٧٨ (فصل) تعريف الشريعة للفرق الزائغة ،ين طرقين واضحين) . ١٦٠ (فصل) من لم يعرف مواضع الاختلاف الله ١٨٥ (فصل) ولهذه الفرق ثلاث خواص لم يىلغ درجة الاجتهاد ١٦٢ ﴿ السألة الحاسة ﴾ (الاستَنباط من المعانى لايتوقف على الله ١٨٩ (فصل) ليس كل مايعلم مما هو حق علم العربية ، بل على علم مقاصد الشريعة) يطلب نشره ١٩٢ (فصل) ضلال هذه الفرق لانخرجها (الاجتهاد بتحقيق المناط لايتوقف

صنحة

عن اتباع الهوى ا ٢٢٤ ﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾ ﴿ المُسْتَعْلُ بِعَلَمُ الشريعة تمر عليه ثلاثة أدوار) :

(الاول) دورالحث عن حكم الاحكام الحال من أحل التقليد (والثاني) دور الوصول الى كلياتها وتناسى جزئياتها . وهذا محل نظر ٢٢٩ ومن أمثلة هذه المرتبة

۲۲۷ (والثالث) دورالرجوع الى الجزئيات مع الكايات. وهذا منأهل الاجتهاد قطمأ

ا ٢٢٢ ﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾ (في الفرق بين الاجتهاد الحاص بالعلماء والاجتهاد العام لجميع المكافين ومأخذ كل)

٢٢٠ (فصل) وقد يقال إن كل خلاف في المعتماء (فصل) وبالنوع الاول عني الفقهاء وبالنوع الثانى عنى الساف الصاخ والصوفية الأول

﴿ المسألة العاشرة ﴾ 198 (النظر في مآلات الأفعال مقصود

۱۹۸ (فصل) ويذني على هذا قواعد : (منها) قاعدة الذرائع

۲۰۱ (ومنها) قاعدة الحيل

۲۰۲ (ومنها) قاعدة مراعاة الخلاف

۲۰۰ (ومنها) قاعدة الاستحسان

٢١٠ (ومنها) إقامة المصالح الشرعية وإن عرض في طريقها بعض المناكر

٢١١ ﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ رُ فَي بِيانِ أَسِيابِ الحِلافِ بِينِ حَمَّةٍ

الشريعة) ٢١٤ ﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ (من الحلاف مالا يعد في الحقيقة لا ساب)

الشهريعة كذلك

٢٢٢ (فصل) وانما الخلاف الحقيقي مانشأ

الطرف الثابي في الفتوي

وفيه أربع مسائل

🗹 स्वाचा स्रोत्स 🦒 (من خالب فعلهقوله لم ينتفع بفتيام) ٢٥٧ (فصل) وهل يلزم المقلد أتباعه حينتذ؟ (المفتى الحليق بمنصب الفتيا هو من

﴿ السألة الأولى ﴾ (المفتى قائم مقام الذي) ﴿ المسألة الثانية ﴾ وبالاقرار)

صفحة

يحمل الناس على الوسط بين الشدة \ ٢٦٠ (فصل) نم المجتهد أن يأخذ بالاشق فی خاصة نفسه سراً ۲۹۰ (فصل) فعلیك باستقراه انداهد لتنظر أمها أقرب إلى القصد والتوسط

سفحة

والرخصة) ٢٥٩ (فصل) وقد غلط من زعم أن ترك الترخص حرج وأنه لاواسطة بينهما

الطرف الثالث في الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

إ ١٧٧ ﴿ الماله الحامة ؟ (هل يقتدى بفعل معصوم أو غيره ، ولولم يعلم منهم قصد التعبد وطلب ة المألة المادسة (هل يقتدي بأفعال أرباب الاحوال وأقوالم ؟) زيذكر فيها بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقايدهم) ٢٩١ ب المألة الثامنة . (سقط عن العامي التكليف علم لايسلم حكمه إذا لم يجد مفتيا) ٢٩٧ ﴿ المسائلة التاسعة ﴾ (قول المحتهد بالنسة للعامي كالدليل بالنسة للمجتهد)

﴿ المسألة الاولى } (لايسع المقلد الا السؤال عما يجهل) ٢٦٢ ﴿ المسألة الثانية ﴾ ر وأنما يسأل أهلالذكر، فانتمددوا وجب الترجيح) ٢٦٣ ﴿ المسألة الثالثة َ ، (الترجيح إما عام أو خاص. والعام لايكون بالطمن والتجريح للمرجوح المحكم (المسألة السابعة) ١٠٦ (فصل) وإنما يكون بذكر الفضائل والمزايا الظاهرة للراجح ۲۷۰ (فصل) و ربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم أنفضلوابعض العلماء أوالصحابة أو الانبياء بالغض من الآخرين ٧٧٠ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ (وأما الترجيح الحاس فبالصدق في الفتيا ، أعنى مطابقة العملالقول)

كتاب لواحق الاجتهال

وقمه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

الواسطة فتلحق بأيهما أفرب

(في التعارض الذي يمكن فيه الجمع) وهو إما بين جزئيين أوكليين أوكلي

(في التعارض الذي لايمكن فيه الجمع | ٣٠٤ مثال لما وقع فيه النمارض بين كليين

🧸 المسائة الأولى 🦖 718 ضرب لايمكن فيسه الجمع، وضرب عكن فيه الجمع) ٢٩٥ ﴿ المسالة الثانية ﴾

ومنه تمارض دليلي الطرفين على ا ٢٠٨ بيان وجه الجمع في هذا المثال

النظر الثاني في أحكام السؤال والجواب

﴿ المسألة الحامسة ﴾ (لابد المناظر المستعين أن يسأل

من يوافقه في الاصول لا من مخالفه) ٢٣٣ فصل تمهيدي للمسائلة السادسة

٢٣٤ 🙀 المسائلة السادسة 🦖

﴿ وَأَمَّا المُناظِرِ لَاقْنَاعِ الغَّيرِ فَلَا بِدِ أَنَّ تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند

﴿ المسالة الثالثة ﴾ خصمه) حصمه) (الاعتراض على أهل العلم مذموم) (و فصل) ولا يازم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي ، وقد يكون هذا سهلا مقبولا

﴿ المسألة الأولى ﴾ (في بيَّان الحال التي يُلزم فيها العالم أن يحيب المتملم) ٢١٣ ﴿ المسألة الثانية ﴾

(الاكتّار من الاسئلة مذموم) ٣١٩ (فصل) في بيان بعض مواضع تحــــا

يكره فيه السؤال ٢٢١ ﴿ المسألة الثالثة ﴾

٣٧٤ ﴿ المسألة الرابعة ﴾

(الاعتراض على ظواهر النصوس غير مسموع)

سِرُالِيَالِحَالِحَالِ

الحد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكتاب الموافقات

لما كان الكتاب العزيزهو كلية الشريعة ، وعدة الملة ، وكانت السنة راجعة في معناها اليه ، تفصل مجله وتبين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لابد _ لمريد اقتباس أحكام هذه النهريعة بنفسه _ من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ماتفرع عنهما بطريق قطعي من الاجماع والفياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين بانة العرب ، وكانت لم عادات في الاستعال ، بها يتميز صريح الكلام وظاهره وعجله ، وحقيقته وبحازه ، وعامه وخاصه ، وصحكه ومتشابه ، ونص و فواد ، إلى غير ذلك ، كان لابد لطالب الشريعة من هذين الأصلين _ أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها ، فكان حدق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفي مقدمتهم الامام الشافعي رضى الله عنه في رسالة الأصول.

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثًا اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معاً . ورُوعى فى كلحكم منها واماحفظُ شىء من الضروريات

الخسة (الدين والنفس والمقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة ، والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفاتت النجاة في الآخرة ؛ و إما حفظ ثبيء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التي لولا ورودُها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والحرج ؛ و إما حفظ شيء من التحسينات ، التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، و إما تكميل توع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هده المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التي لم ترضع الأحكام الا لتحقيقه .

ومعلوم أن هذه المراتب النلاث تتفاوت في درجات تأكد الطلب الاقامتها ، والنهي عن تعدى حدودها .

وهذا بحر ذاخر ، يحتاج إلى تفاصيلَ واسعة ، وقواعد كاية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء، وقصد وفي وضعها للا فهام بها ، وقصده في وضعها للتكايف بمتتضاها ، وقصده في دخول المكانف تحت حكمها .)

تحقيقُ هده المقاصد، وتحرى بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارُها من استقراء مواردِ الشريعة فيها، هو معرفةُ سر التشريع، وعلم مالا بدّ منه لمن يحاول استنباط الأحكام ِ الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ أنه لا يكنى النظر في هده الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة و إلا لتضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر ، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذا العتبار الجزئيات بالكليات . شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هدا أشار الغزالى ، فيا نقله عن الشافعى ، بعد بيان مفيد فيا يراعيه المجتهد فى الاستنباط ، حيث قال ، ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات ، كما فى القتل بالمثقَّل ، فتقدم قاعدة الردع ، على مراعاة الاسم الوارد فى الجزئى .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريمة ركنين : أجدها علم لسان العرب ، وثانيها علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخلص ، فلم يكونوا في حاجة لقواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصاف بالركن الشافى من طول صبهم لرسول الله يرقيق ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجوماً ، بحسب الوقائع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ، كما يعرف ذلك من و قف على شيء من محاور اتهم عند أخذ وأبهم ، واستشارة الأثمة لم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم بمن لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بدله من قواعد ، تضبط له طريق استمال العرب في لسانها ، وأخرى تصبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لندوين هذه القواعد جملة من الأعمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

ولماكان الركن الأول هو الحدق في اللغة العربية ، أدرجوا في هذا اللن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، ما قرره أثمة اللغة ، حتى إنك لـ ترى هـدا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنف في أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق متصور الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله وكان الأحد، _ في حيم مدونوه _بالاعتبارم، صلب الأصول ، هوما يتعلق

بالكتاب والسنة من بعض نواحيهها، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد،

ولكنهم أغفاوا الركن الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت فى باب القياس ، عند تقسيم العلة يحسب مقاصد الشارع و بحسب الافضاء اليها ، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضرور يات، وحاجيات و تحسينات الح مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

وقد وقف الفن منذ الترن الخامس عند حدود ما تكون منه فى مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضع له فى قوالب مختلفة .

وهِكذا بقى علم الأصول فاقداً قسم عظيم ، هو شطر العلم الساحث عن أحد ركنيه ، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبااسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجرى، لتداوك هذا النقص ، وانشاء عذه العارة الكبرى ، في هذا الغراغ المترامي الأطراف ، في نواحي هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكلف في التكليف ، و بسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلا ، من كتابه الموافقات ، تجلى بهما كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجيع البشر دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنهما مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ترجع العوائد ليس اختلاف العوائد الشرعى نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعى يُحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة كا يقول _

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضميفاً وقوياً ، وتهدى الكافق، فهما وغبيا ،

المباحث الثى أغفلوها فيما تبتكلموا عليه

لم تقف به الهمة في التجديد والعارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة ، بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها الى استخراج درر غوال لما أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خسة فصول جعلها لتمييد هذا العلم أساساً ، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انتقل منها الى قسم الاحكام الحسة الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة في كتب الاصول ، وأ من بوجه خاص في المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص . وناهيك في هذا المقام أنه وضع في ذلك ربع الكتاب ، تصل منه الى علم تجم ، وفاه في الدين ، وقد رتب عليه في قسم الادلة قواء حد ذات شأن في التشريع ، وهناك بدين ابتناء تلك القواعد على ماقرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب وهناك بدين ابتناء تلك القواعد على ماقرره في قسم الاحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضة بحج بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التى رسم ممالها ، وشد معاقلها فى مباحث الكتاب والسنة ؛ ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منها ، وعوارضها من الاحكام ، والتشابه ، والنفخ ، والأوامر ، والنواهى ، والعصوص ، والعموم ، والاجمال ، والبيان حده المباحث التى فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ، وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسه ، وجعل سمير ، وجليسه ، على ممر الايام والاعوام ، نظرا وعملا و باستمانته على ذلك بالاطلاع والأحاطة بكتب السنة

ومانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابة بن ، والتزود من آرا السلف المتقدمين، مع ماوهبه الله من قوة البصيرة بالدين، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويبصر بشعابها، فيصف عن حس، ويبني قواعد عن خبرة، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية الى آيات، وحديثاً إلى أحاديث، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالادلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عن الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوى، ملتزما ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال بيحق ان هذا المسلك هو خاصية كتابه.

ولقد أبان في هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجيع هذه الادلة ، وان تعريفه للأحكام كلى ، وأنه لابد له من بيان السنة ، كما بين أقسام العلوم المضافة إلى القرآن ، وما يحتاج اليه منها في الاستنباط ، ومالا يحتاج اليه وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذي يصح الاستنباط منه ، والمدنى لا يصح الاستنباط منه ، والمبت أن المكى اشتمل على جميع كايات الشريعة ، والمدنى تفصيل وتقرير له ، وأنه لا بدمن تغزيل المدنى على المكى ، وأن الله ، وأنها لا تحرد دالضا بطلاحد الأعدل ، وأنها وسط فى فهم الكتاب العزيز الذي يصح أن يبنى عليه اقتباس الأحكام منه ، ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لا تخرج فى أحكام التشريع عن كيات القرآن ، وأثبت ذلك كله عا لا يدع في هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبين أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لاينقطع الى قيام الساعة ، وأنواع ماينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين _ حنق اللغة العربية حتى يكون المجتهد في معرفة تصرفاتها كالعرب،

وفهم مقاصد الشريعة على كالها_ وما يتوقف منها على الثانى دين الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

ثم أثبت انالشريعة ترجع فى كل حكم إلى قول واحد ،معها كثر الخلاف. بين الجتهدين فى إدراك مقصد الشارع فى حكم من الاحكام؛ و بنى على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية؛ ثم بين محال الاجتهاد، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر فى كتابه مبحثة

واحداً من المباحث المدونة في كتب الاصول، إلا إشارة في بعض الاحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يَفض من فضل المباحث الاصولية، بل ثراه يقول في كثير من مباحثه: إذا أضيف هذا الى ماتقرر في الأصول أمكن الوصول إلى المقصود

وجلة التول، أن كلاً بما ذكروه في كتب الاصول، وما ذكره في الموافقات، يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة ، إلا أن القسم المذكور في الاصول على كثرة تشعبه ، وطول المحاج في مسائله ، تنحصر فائدته في كونه وسيلة ؛ حتى لطالما أوردوا على المستغلين به الاعتراض بأنه لافائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد ، فكان الجواب الذي يقال دائما : ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح و إغضاء كثير ، لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة ؛ والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقد. وما مثله في هذه الحالة إلا كثل من يريدأن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الاجزاء ، ولا تخفي ضؤولة تلك الفائدة بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الاجزاء ، ولا تخفي ضؤولة تلك الفائدة

أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الاجزاء الاربعة من كتابه فهوو إن كان كجزء من وسيلة الاستنباط ، يعرف به كيف استنبط الجهدون أيضا ، إلا أنه في ذاته فقه في الدين ، وعلم بنظام الشريعة ، ووقوف على أسس التشريع ، فأن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد ، والقدرة على الاستنباط ، فأنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لهدى تسكن نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لمدى تسكن إليه النفوس ، و إنه لنور يشرق في نواحى قلب المؤمن ، يدفع عنه الحيرة و يطرد ما يلم به من الخواطر ، و يجمع ما زاغ من المدارك ، فلله ما أفاد الشريعة الاسلامية هذا الامام رضى الله عنه

السبب فى عرم تراول السكتاب

بقى أن يقال: اذا كانت ، نزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله في الشريعة على ماو صفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بَأَلَهُ العكوف على تقريره ، ونشر ه بين علماء الشرق ? قاو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة ما احتجب واشتهرت

وجوابه أنهذا منقوض، فانه لا يازم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص، فالكتب عندنا كالرجال، فكم من فاضل استتر، وعاطل ظهر، وبكفيك تغييها على فساد هدف النظرية ماهو مشاهد، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح الحلى بقى قرونا طويلة، هو كتاب الاصول الوحيد الذي يدرس فى الازهر، ومعاهد العلم بالديار المصرية، مع وجود مشل الإحكام للآمدي، وكتابي المنتهى والمختصر لابن الحاجب، والتحرير والمنهاج ومسلم للاتبوت وغيرها من الكتب المؤلفة في نفس القسم الذي اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهال، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بهاء إلافي عهدنا الاخير، ولا يختلف اثنان في ان جمع الجوامع أقلها غناء، واكثرها عناء عهدنا الاخير، ولا يختلف اثنان في ان جمع الجوامع أقلها غناء، واكثرها عناء

وانما يرجع خول ذكر الكتاب إلى امرين: أحدها المباحث التى اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه ، فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنااليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم القسم الآخر من الاصول تمهيده وتعبيد طريقه ، وألفه المشتفاون بعاوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرحوالتملم والتعليم ، وصارفى نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة ، فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله و إجهاد الفكر

فى مباحثه ، واقتباس فوائده ،وضمهاالى ماعرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، و لَـنتِ طلاب العلم إليها، وتحريك همهم و إعانتهم عليها

والثانى أن قلم أبى اسحق رحه الله ، وإن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا نتياء كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام الذهنه وقله ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلها جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتمتر في شيء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه في مواطن الحساجة إلى الاستدلال يموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوء المقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارى، ربما ينتقل في الفهم من المباحث المقررة في العلوم الأخرى ، يجعل القارى، ربما ينتقل في الفهم من المكلمة إلى جارتها ، ثم منها الى التي تلبها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلة معنى يشير اليه ، وغرضا يعول في سياقه عليه ، فهو يكتب بهد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه الن يحشو وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه الن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فن عدم الناحية وحدت ألصعوبة في تناول الكتاب ، واحتاج في تيسير معانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة وأوله آخره

سبب نوجهى للكتاب ولمريغة مزاواتى لخدمته

كثيرا ماسمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العملم بتناول الكتاب ، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية ، فوقف أمامى وأمام غيرى صعوبة المصول على نسخة منه _ وبعد اللتيا والتي ، وفقف إلى استعمارة نسخة بخط مند و مد بعض الطلمة ، فكان الغار الخط مع صعوبة

المباحث ، والحاح صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصدّ عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل:

إذا لم تستطع شيئًا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتبحت لى فرصة النظر فيه ، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرُضتُ في هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسبرت خزائنــه وأوعيته . وقد يزادني أُلخبر به في تصديق الخبر ، وحدت السرى ومغبة السهر · فملك اعنة نفسى الاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التي استقى منها ، والتحقق من معانيها التي يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشاراته ، والايضاح لما شق على الذهن في عباراته ، أكد ل لفظ موجز ، ومد معنى مكتنز، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرم الأكثار في هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمقياس المطاوب، واقتصرت على المكسوب في تحقيق المرغوب، الا ما دعت ضرورةالبيان اليه ،في النادر الذي يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده، و إطلاقه من مجاراة المؤلف في قبول تمهيده ، أو الاذعان لاسننتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا في عدم الاحتشام من نقده في بعض الاحيان ، والتوقف في قبول رفده الذي لم يرجح في الميزان ، فقد جعل هذا المسلكُ حقاعلي الناظر المأمل فما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطاب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبــل الاختبار ، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار؛ نم فليس في تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ? ولوكان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام: قبول المحاجة والاختصام، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

تخرج احاديث الكتاب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء أنّ من الاحاديث النبوية ، وفي الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التي تحويها، بل قام ااستوفى حديثا بتمامه ، و إنما يذكر منه بقدر غرض الدليل في المقام، وقد يذكر جزءاً آخر منه في مقام آخر حسبها يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة، دون أن يذكر منهشيئا ، يقصد بهذا وذاك الوصول الى قصده، دون أن يخرج في الاطناب عن حده ؛ ولا تخي حاجة الناظر في كلامه ، الى الوقوف على الحديث بنمامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفا، ليكون الأول عونا على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثاني مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه في دندا المجال، فكان هذا حافزاً للهمة، الى التيام بهذه المهمة، على مافيها من المشمة والعمل المضنى في البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء ،مم كثرة مآخذه ،وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنافى ذلك ثلاثة وثلاثين كتابا من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذاالعب الاستاذ الشيخ محمد أوبن عبدالرازق ، الذي استمر أشهراً طوالا يماني مراجعة هذه الاصول الوصول الى مخرَّج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات،واختلافها في العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذي خرحه ، وفي الغالب باللفظ. الذي أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محلته ،لمعرفة لفظه ومنزلته ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاخطاء الباقية في الطبعة الماضية »

إنه وان قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عندطبعه، والعناية بقدر الوسع في رده الأصله ، فقد كانت كثرة ماوجد من الخطأ والتحريف في

النسخة التى حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذى جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتها فى بقاء قسم كبير من التحريفات، وسقوط جمل برمتها ، أو كلات لايستقيم المعنى دون أكلما ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعى زيادة الأناة وإعمال الفكرة فى هذه الناحية، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب فى مبناه ومعناه خالصا سائفا للطالبين

ولست - وان أطرى الناظرون - يمدع أنى بلغت فى خدمة الكتاب النهاية عبل الداية ، فيدان العمل فيه سعة لن بل اذا حسنت الظنون - قلت خطوة فى البداية ، فيدان العمل فيه سعة لن شحنت همته ، و بذل النصح شرعة لن خلصت نيته ، قائما الاعمال بالنيات وانما لكل امرى ما نوى كا

عبداللم دراز

بيان المراجع التي اعتمد عليها ﴿ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثُ المُوافِقَاتِ ﴾

٢٠ تمينز الطيب من الخبيث مما يدور على الالسنة من الحديث للزبيدي (صاحب التيسير) ٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتنى ٢٢ رسالة القاوقجي في الاحاديث الموضوعة (اللؤلؤ المرصوع) ٢٣ رسالة الصاغاني في الموضوعات ٢٤ النهاية لابن الاثير ٧٧ الموطأبشرح الزرقني ٢٩ الغماز الماز في الموضوعات ٣٢ تفسير الالوسى ٣٣ اعلام الموقعين لابنالتيم

٦ الكتب الستة ٧ شرح ابن حجر على البخارى ٨ شرح القسطلاني على البخاري ٩ مشكاة المصابيح ١٠ تيسير الوصول ۱۱ شرح العزایزی علی الجامع الصغیر ١٢ شرح المتاوىعلى الجامع الصغير ١٣ الترغيب والترهيب للمنذري 1٤ منتقى الاخبارمع شرحه نيل الاوطار ٢٥ متن الشفا بشرحيه منلاعلى و الشهاب ١٥ التلخيص الحبير في تخريج أعاديث ٢٦ المواهب اللدنيه متسرح الزرناني الرافعي الكبير لابن حجر ١٦ مجوع زوائد الامام أحد وأبي يعلى ٢٨ راموزا لحديث للشيخ احدضياء الدين والبزار ومعاجم الطبراني النلاثة ١٧ تخريج العراق لأحاديث الاحياء ٢٠ مسند الامام الشافعي ١٨ المجموع الفائق من حديث خير ٣١ تفسير الطبري الخلائق للمناوي ١٩ كنوز الحقائق للمناوي



بنيالتا التعالق

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عاية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد الله أعلى علم وأوضح فلقد كناقبل شروق هذا النور مخبط خبط العشواء ، وتجرى عقولنافي اقتناص مصالحنا على غير السوآء ، لضعفها عن حل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات مصالحنا على غير السوآء ، لضعفها عن حل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على ميذ ان النفس التي هي بين المنقلبين مدار الأسواء ، فنضع السعوم على الادواء مواضع الدواء ، طالبين للشفاء كالقابض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما في بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ، ونستنتج بينهما في بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل في ليل بهيم ، ونستنتج ونظن أنا تمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإجبار ، في عين الأقدار ، وارتفعت حقيقة أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطاع أهل الافتقار ، لم أصح من ألسنة الاحوال صدق الاقرار ، وثبت في مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب السكريم ، بلطفه العظيم ، مكتسبات الافعال حكم الاضطرار . فتداركنا الرب السكريم ، بلطفه العظيم ، ومن علينا البر الرحيد ، بعطفه العيم ، اذلم نستطع من دونه حيلا ، ولم نهته ومن سبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفو عن الزلات قبل بعث الرسالات ومن السلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فتال سبحانه: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . فبعث الانبياة عليهم السلام في الأمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ، ليبينوا لهم طريق الحق من أمم ، وياخذوا بمخبرهم عرب موارد جهنم ، وخصنا معشر الآخرين السابقين بلمينة تمامهم ، ومسك ختامهم ، محد بن عبد الله ، الذي هو النعمة المسداة ، والرحمة المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الهاشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذبرا ، وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربي المبين ، الفارق بين الشك واليقين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافي وايضاحه الكافي في كفه ، وطيب ثنائه وعرقه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملة في كفه ، وطيب ثنائه وعرقه بعرفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملة نعته وكلي وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله واقراره وفعله وكفه . فوضح النهار لذي عينين ، وتبين الرشد من الغي شمساً من غير سحاب ولا غين

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمة منه مستفادة ، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة ، ونشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له الملكُ الحق المبين ، خالق الخلق الجعين ، وباسطُ الرزق المطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدل والاحسان ، والفضل والامتنان ، جاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَ مَا خَلَقْتُ الحِنَّ وَ الفضل والامتنان ، جاريا على حكم الضان . قال الله تعالى : (وَ مَا خَلَقْتُ الحِنَّ وَ اللهِ نَسَ اللاَّ لِيَعْبُدُونِ * مَا أُدِيدُ مِنْهِم مِنْ دِ زَقِ و مَا أُدِيدُ أَنْ يُطْعِمُون * وَ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ ا

وتفديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجة على العباد فيما يعملون ، لا يُسألُ عما يفعل وهم يُسألون .

ونشهد ان محدا عبده ورسوله ، وحبيبه وخليله ، الصادق الأمين ، المبعوث رحة العالمين ، بملة حنيفي ، و شرعة بالمكافين بها حفية ، ينطق بلسان التيسير بيانها ، ويعرف ان الرفق خاصيها والسماح شانها ، فهي تحمل الجراء الغفير ضعيفا وقويا ، وتهدى الكافة فهما وغبيا ، وتدعوهم بندا ، مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائهم منفاها وأبياً ، وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ود نيا ، وتبوى عاملها في الدنيا والآخرة وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ود نيا ، وتبوى عاملها في الدنيا والآخرة مكانا عليها ، وتُدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتُلبس المتصف بها ملبساً سنيا ، حتى يكون لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها و إليها ، و يبث للنقلين مالديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمى بقواطعها جانبيها ، بالغ الغاية في البيان ، يقول بلسان حاله ومقاله : « انا النذيرُ العُرْيان » براهية وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصاً وها ، وأصلوها ، وجالت أفكارُهم في آياتها ، وأعلوا الجدد في تحقيق مباديها وغاياتها ، وعنوا بعد ذلك بالطراح الآمال ، وشفعوا العلم باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الساحات في الحقوا ، الى ان طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق في قلويهم نورُ الإيقان ، فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان ، وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب ، فصاروا خاصة الخاصة وأباب اللباب ، ونجوءاً يَهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، وضي الله خاصة الخاصة وأباب اللباب ، ونجوءاً يَهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، وضي الله

عنهم وعن الذين خَلَموهم قدوة المقتدين، وأسوة المهتدين، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

(أما بعد) _أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسنى نتائج الجلوم ، المتعطش إلى أحلى موارد الفهوم ، الحائم حول حمى ظاهر المرسوم ، طمعاً في إدراك باطنيه المرقوم ، معانى مرتوقة في فتق تلك الرسوم _ ظاه قد آن لك ان تصغى الى من وافق هواك هواه ، وان تُعارح الشجى من ملك حمثلك _ شجاه ، وتعود _ اذ شاركته في جوآه و على نجواه ، حتى يبث اليك شكواه ، لتجرى معه في هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى في غبشه المتزج ضووه بالظلمة كاسرى ، وعند الصباح تحمد أن شاء الله عاقبة الدرى .

فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامة فيحاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً ، ولاق من وجوهه المعترضة جها وصبيحاً ، وعاتى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً ، فان شئت ألفية ملتعب السير طليحاً ، أو لما حالت من العاء طريحاً ، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش حالت من العاء طريحاً ، وجهة الامر (في التحقيق) أن أدهى ما بلقاه السالك للطريق فقد الدليل ، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل ، وقلب بصد مات للطريق فقد الدليل ، مع ذهن لعدم نور الفرقان كليل ، وقلب بصد مات الاضغاث عليل ، فيمشى على غير سبيل ، وبنتي الى غير قبيل إلى أن من الرب الكريم ، البر الرحم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقم ، فيمشت له أرواح تلك الجسوم ، وظهرت حقائق تلك الرسوم ، وبدت مسيات تلك الوسوم ، فلاح في أكنافها الحق واستبان ، وبجلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان ، وقويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبان ، وجاء الحق فوصل الغرقان وبان ، وقويت النفس الضعيفة وشج القلب الجبان ، وجاء الحق فوصل أسبا به وزهق الباطل فبان ، فأورد من أحاديشه الصحاح الحسان ، وفوائد ه الغريبة البرهان ، و بدائه الباهرة للأذهان ، ما يمجز عن تفصيل بعض أسراره الغريبة البرهان ، و بدائه الباهرة للأذهان ، ما يمجز عن تفصيل بعض أسراره

والمتمل ويقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهور من الشاذ ، ويحتق مراتب الموام والخواص والجاهير والأفذاذ ، ويوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمربي ، والتليذ والاستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء ، والتوانى والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص به يما دق وجل ، ويحمله فيه على الوسط الذى هو تجال العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من المحرافى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، المحرافى التناقض والمحال ، فله الحد كا يجب لجلاله ، وله الشكر على جيل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر مابدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجمُلا ، وأسوق من شواهده ، في مصادر الحنكم وموارده ، مبينًا لا مجلا ، معتمداً على الاستقراآت الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبينًا أصوله النقلية ، أطراف من القضايا العقلية ، حسبا أعطته الاستطاعة والمنة ، في بيان مقاصد الكتاب والسنة ، نم استخرت الله تمالى في نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردنها الى أصولها ، فانضمت الى تراجم الكول المناهمة ، وانتظمت في أسلاكها السفية البهية ، فصار كتابا منحصراً في خسة أقسام :

(الأول) في المقدمات العامية المحتاج اليها في تمهيد المقصود؛ و (الثاني) في الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحركم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكايف ؛ و (الثالث) في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و (الرابع) في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك قيها على الجلة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أي

وجه يحكم بها على أفعال المكافين ؛ و (الخامس) فى أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منها وما يتعلق بدلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب وفى كل قسم من هذه الاقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطاوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ماأودع فيه من الاسرارالتكليفية ، المتعلقة بهده الشريعة الحنيفية ، سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثما نتقلت عن هذه الماء لسند غريب، يقضى العجب منه الفطن الاريب، وحاصله أنى لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحلاتهم مني محلَّ الافادة ، وحملت تجمالِسهم العلمية محطاً الرحل ومُماخا للوفادة ، وقــــــ شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه ، ونابدت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه . فقال لى : رأيتك البارحة في النوم ، وفي يدك كتاب ألفتَه ، فسألتك عنه ، فاخبرتني أنه (كتاب الموافقات) قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرني انك وفقت به بين مُذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة ، فقلت له: لقد أصبتم الغرض يسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فانى شرعت فى تأليف هـنه المعانى ، عازماً على تأسيس تلك المبانى ، فانها الأصول المعتبرة عند العلماء ، والقواعد المبنى عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هدا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون _ أيها الخل الصبي ، والصديق الوفى _ هذا الكتاب عونا لك في سلوك الطريق ، وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيــق ، لاليكون عمد تك في كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك في جميع مايمن لك من تصور وتصديق؛ اذ قد صار علماً من جملة العـــاوم ، ورسماً كَسَائر الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرَّب عليك في المسير ، وأعُلَم كُ كيف ترقى في علوم الشريعة والى أين تسير ، ووقف له من الطر بق السائلة على الظَّهر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر

فقد م فد م عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبل على ما قبلك منه فهاأنت إن ساء الله قد فزت بما حصلت ، وإياك واقدام الجبان ، والوقوف مع الطرق الحسن ، والاخلاد الى مجرد التصميم من غيربيان ؛ وفارق وهد التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصر ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشبة القصار ؛ والبس التقوى شماراً ، والا تصاف بالإ نصاف داراً ، واجعل طلب الحق لك نحلة والاعتراف بهلأهله ملة ، لا تملك قلمك عوارض الأغراض ، ولا تُحرّ جوهرة والاعتراف بهلأهله ملة ، لا تملك قلمك عوارض الأغراض ، ولا تُحرّ جوهرة المطالب ، ولم يلمخ وجه المطاوب الطالب ، فلاعليك، ن الإحجام وان لج الخصوم ، فالواقع حى المشتبهات هو المخصوم ، والواقات دونهاهو الراسخ المعصوم ، وإنماالعار والشنار ، على من اقتحم المناهى فأوردته النار . لا ترد مشرع المصية ، ولا تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفة ذوى النفوس المصية ، فذلك رعى لله وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

فان عارضك دون هذا الكتاب عارض الانكار ، وعي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار ، وغر الظان (انه شيء ماسم عنه ، ولا أنف في العلوم الشرعية الاصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله ، وحسبُك من شرسماعه ، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون اختبار ، ولا ترم بعظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ، وشد معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالمة العلماء الأحبار ، وشيد أركانه أنظار النظار ، واذا وضح السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ماحواه والاعتبار بصحة ماأبداه والإقرار ، حاشا ما يطرأ على البشر من الما فالزلل ،

ويطرق صحة أفكارهم من العال ، فالسعيد من عدَّت سقطاته ، والعالم من قلت غلطاته .

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمل الله وليحسن الظن بمن حالف الليالى والايام، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام، حتى أهدى اليه نتيجة عره، ووهب له يتيمة دهرم، فقد ألق اليه مقاليد مالديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيا وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات اوالمالكل امرى مانوى، فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكيدها فهجرته الى ماهاجر اليه.

جملنا الله من العاملين بما علمننا ، وأعاننا على تفهيم ما ف منا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه ، وعملا زاكيا يكون عُرَّة لنا يوم نَلقاه . انه على كل شيء قدير، و بالاجابة جدير، وهاأنا أشرع في بيان النرض المقصود ، وآخُذُ في انجاز ذلك الموعود ، والله المستعان ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .





منظ تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب علمه تمهدمة)

المفدمة الاولى

ان أصول الفقه (۱) في الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك أنها راجعة الى كايات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي

بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد القطع (٢) ، و بيان الثانى من أوجه . أحدها (٣) انها ترجم . إمَّا الى أصول عقلية ، (١) وهى قطعية ، وإما الى

(۱) تطلق الأصول على الكايات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولاضرار ، ولا تزر وازرة وزر خرى ، وماجعل عليكم في الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسدى ادلة أيضاً كالكتاب والسنه والاجماع ألح . . مى قطعية بلا نزاع . و تطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الادلة الجزئية عند استنباط الاعكام الشرعية منها ، وهذه القوانين مى فن الاصول . فنها ماهو قطمى باتفاق ، ومنها مافيه النزاع بالظنية ، القطعية ، فالقاضى ومن وافقه على أن من هذ المسائل الاصولية ، اهو ظنى ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الاصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالادلة الاخرى التي جاء بها في صدد الردعلى المازرى في اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيرا ان ماكان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغير

(۲) فاناً اذا تصنحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلات.
 واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة بنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراءكلى من الشريعة،
 وكلام قطعى، فبذه الكليات قطعية، فما ينبنى عليها من مسائل الاصول قطعى

(٤) أي راجعة الى أحكام العتل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلا

الاستقراءالـكلى (١) من أدلة السريعة ، وذلك قطعى أيضاً ، ولا ثالث (٢) لهدين الا المجموع منها ، والمؤلف من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .

والثانى (٣) أنها لوكانت ظنية لم تكن راجعة الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يقبل في العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انمايتملق الجزئيات (٤) ، اذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة ، لا نه الشريعة ، لا نه الأول (٥) ، وذلك غيرج تزعادة (١) و وأعنى بالكليات (١) هناالضروريات والحاجيات والتحسينيات و أيضاً لوجاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها ، وهى لاشك فيها ، ولجاز تغييرها وتبديلها ، وذلك خلاف ما ضمين الله عز وجل من حفظها .

(۱) لايتأتى عادة أن يكون المستنبطون التاعدة ان الأمر للوجوب مثلا وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء السكلى المعروف الموجب لليقين ، لسكن المطلوب هنا القطع أى الجزم، ويكفى لذلك السكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر، انواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الفروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف في عده استقراء كلياً يوجب القطع، لان مالم يطلع عليه المستنبطمن الاوامر لا يمفرج عن كونه فرد! من أقواع الاوامر التي اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى في المقدمة الثانية زيادة الدادي فلمله توسع هنا بادراجه في المقلى

(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ءلانه يترتب على كونها ظنية حصــول مالا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها ، وكلها باطلة (٤) لاالـكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل

(ه) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكانى فيصبح قوله لجاز النح واصل الشريعة المقطوع بها هي الكلى الاول الذي تفرعت عنه القوانين والسكليات الأخرى ، وحيث كانه الاصل الاول مقطوعا به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء السكاى فعكم الفرع حينتك بكون حكم اللاصل والمكر

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ،ولم يقل عقلا لانه لا يمنع العقل حصول الظنالشخص في شيء بعد القطع بالدليل ، فأنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلا

(٧) أى التي قلنا انها مرجع لمسائل|الاصول

والثالث أنه لو جاز جعل الظنى أصلاً فى أصول الفته لجاز جعله أصلاً فى أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين ، و إن تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى أنها كليات معتبرة (١١) فى كل ملة ، وهى داخلة فى حفظ الدين من الضروريات .

وقد قال به مضهم: الاسبيل الى اثبات أصول الشريعة بالظن الانه تشريع الله ولم تُتمَبَّد بالظن الا فى الفروع ، ولذلك لم يعد القاضى ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل اكالتول فى عكس العلق ، ومعارضها ، والترجيح بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار اكاعداد الرُّواة والارسال ، فانه ليس بقطعى واعتذر ابن الجُورين عن ادخاله فى الاصول بأن التفاصيل المبنية على الاصول المقطوع بها داخلة بالمعنى (٢) فيا دل عليه الدليل القطعى .

قال المازرى: وعندى انه لاوجه التحاشى عن عد هذا الفن من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضى في ان الاصول هي أصول العلم ؛ لان تلك الظنيات قوانين كايات وضعت لالأنف ا(٣) لكن ليُعْرَض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر قال فعى في هذا كالعموم (٤) والخصوص، قال : و يحسن من أبي المالى أن لا يعد ها من الاصول ، لأن الأصول عنده هي الأدلة ، والأدلة عنده

⁽١) استدلال خطابي لانه لايتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الاصول حتى ١٠ اتفقوا عليه منها ،انما المعتبر في كل الله بعض القواعد العاءة فقط ،وكان يجدر به وهوفي قام الاستدلال العام على قطعية مسائل الاصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل .

⁽۲) لایخنی ان اعتبار مثل هذا یؤدی الی دعوی ان الفروع قطعیة أیضا

⁽٣ أي لالتمتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطمي

⁽٤) لعله يريد الالقاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام؛ لنسبة لجزئياته وحيثأن جزئيات الادلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام. على الحاس يلحقها الظن ايضا.

ماينفضي الى القطع ؛ وأما القاضى فلا يَحسُن به اخراجُها من الأصول ، على أصلم الذي حكيناه عنه . هذا ماقال .

والجواب (٣) ان الأصل على كل تقدير لابدأن يكون مقطوعاً به ؛ لانه ان كان عظنوناً تطرق اليه احتمالُ الإخلاف ، ومثل هذا لا يجهل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانينُ الحكايةُ لافرق بينها (١) وبين الأصول الحكاية التي نُص عليها . ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: (إنّا تَعْنُ نَزّلْ ننا الذّ حُر وا إنّا لَهُ لَمُ الْمَا المرادبه حفظ أصوله الحكاية المنصوصة ، (٥) وهو المراد بقوله تعالى : المنوث أكمت لكم دينكم) أيضا ؛ لا أن المراد (١) المسائل الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئ من جزئيات الشرية ؛ وليس كذلك لأنا نقطع بالجواز ، و يؤيده الوقوع ، لتفاوت الظنون ، و تطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية ، و وقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد و جد الخطا في أخبار الآحاد

⁽٣) أى عن القاضى، أى ان القاضى وان فلل ان الاصول هى تلك القوانين فهذا لا يناقى أنه يقول انها قطعية ، لان كل ماكان ظنياً لا يعد ، بن الاصول، فسواء أريد بالاصول الادلة من الكتاب والسنة الغاو أريد بها تلك القواعد لابد أن تكون تطعية . و، نه يعلم أن أوله لان تلك الظنيات الع من كلام المازرى لامن كلام القاضى . ومعلوم أن الفرض من حلب كلام القاضى والمازرى تصفية المقام ورد شبهة المازرى ليتم اه أن اصول الفقه على أى تقدير فى ممناها قطعية سواء كانت مى القواعد، او الادلة من الكتاب والسنة ، او الكيات العرعية المنصوصة

⁽٤) مجرد دعوى الا أن يجمل تفريما على ماقبله فتكون الفاء ساقطة

⁽٥) مسلم ولسكنك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضا

⁽۱) سيأتى له ما يخالف هذا إذ يقول فى المقدّة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها. ويمكن الجمع بين كلاديه بأن مراده دنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات حفظها بنصب ادلتها الكافية لمن توجه اليها بفهم راسخ فان أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهى محفوظة فى الجلة.

وفي معانى الآيات، فدل عن أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً ، (1) و إذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً . هذا على مدهب أبى المعالى ، وأما على مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها ، واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها ، لأ نك أقدتها مقام الحاكم على الأدلة ، بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجرعلى مقتضى تلك القوانين ، فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين إلغيرها (٢)

ولا حجة في كوتها غير مرادة لأنفسها ، حتى يستهان بطلب القطع فيها ، فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بد من الثقة بها في رتبتها ، وحينئذ يصلح التعمل قوانين . وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ماتقدم في أول المسألة ، وذلك غير محيح ؟ ولو سلم ذلك كله فالاصطلاح ا طرد على أن المظنونات لا تجمل

⁽۱) كليا منصوصاً كما قال أولا ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كلأصل قطعيا. فاذا كان غرضه تقرير مذهب أبي الممالى ،وأن القطع انما هو في السكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنافائدة تعذود على غرضه من قطعية مسائل الاصول . واذا كان يقيس القوانين على النصوس كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الاصول التي نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

⁽٢) أى من القطميات التي تعرض فيما يعرض عليها . وقديقال انها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات ، والغنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بهاظنية ولا ضير في هذا

أصولاً ، وهذا كاف في الطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فماجري (١) فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تغريماً عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العملم والأدلة المعتمدة فيه لاتكون إلا قطعية ، (٢) لانها لوكانت ظنية لم تفدالقطع في المطالب المختصة به. وهذا بين. وهي اما عقلية ، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة به واماعادية ، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضا ، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل ، وإما سمعية ، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في العفي في اللفظ ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفاد من الاستقرا ، في موارد الشريعة. فإذا الأحكام المتصرفة (٣) في هذا الملات ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء حجة أو ليس بحكة فراجع الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك ، وأما كون الثي . وكونه صحيحاً أوغير صحيح راجع (١٤) الى الثلاثة الأول . وأما كونه

⁽۱) رجوع عن قدم عظيم مما شعلته الدعوى، ولكنه متبول ومعتول ، فأن من مسائل الاصول ماهو قطعي مجمع عليه ، ومنها ماهو محل النظر وتشعب وجوء الادلة اثباتا ورداً واجع الاسنوى على النهاج في تعريف الاصول على انه بهذه الحاتمة التي طرح بهاكثيراً من القواعد المذكورة في الاصول جزافا دون تعديد لنوع ما يطرح سار لا يعرف مقدار ما بق قطعياً وما ساتم فيه انه ظنى وهذا يتلل من فائدة هذه المقدمة

⁽٢) لازم أو مازوم لما تقدم له في المقدمة الاولى فيجرى عليه ماجرى عليها

⁽٣) أى التى تتركبُ منها مقدمًا ته لا تتجاوز الاحسكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمية، وقد يذكر والاصول ان كذا حجة او ليس بمجة فهذا ليس من المقدمات وانما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، اذ هو العرض الذائى الذى يراد اثباته لموضوعاته التى هى الادلة بواسطة تلك المقدمات

⁽¹⁾ لأنها بمن ثبوته أعممن أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلا يسى عتلياً أو عادياً لاخصوص العقلي

فرضا ءأو مندوباء أو مباحاء أو مكروها، أو حراما، فلامدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول . فمَن أدخلها فيها فين (١) بابِ خلط بعض العلوم ببعض

المقرمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم فائما تستعمل مركبة (٣) على الأدلة السمعية ، أو معينة في طريقها ، أو محققة لمناطها ، أوما أشبه ذلك ، لامستقلة بالدلالة ي لأن النظر فيها نظر في أمر شرعى ، والعقل ليس بشارع . وهذا مبيّن في علم الكلام . فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية ، ووجود القطع فيها _ على الاستعال المشهور _ معدوم ، أو في غاية الندور ؛ أعنى في آحاد الا دلة ، فإنها إن كانت من أخبار الا حاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ، وإن كانت متواترة فإفادتها القطع طاهر ، وإن كانت الظنى لابد أن يكون ظنيا ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم (١) انما ذكروها من بابالمقدمات لحاجة الاصولى الم تصورها والحكم بها ابناتاً ونفياً كقوله الامر للوجوب والنهي للتعريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرمنا أو حراماً مثلا، فإن هذا من الغروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣)أى لاتكون أدلة هذا العلم مركبة من مقد ان عقلية محضة ، بل قد تكون احدى المقد مات والباق شرعية مثلا . وقد تكون ممينة بأن يأتى الدليل كله شرعياً ويستمان على تحقيق نتيجته بدليل عقلى ، وقد تكون ممينة بأن يأتى الدليل كله شرعياً ويستمان على تحقيق المناط أى بدليل عقلى ، وقد تكون المقد المالمقلة أو العادية لا لأثبات أصل كلى ، بل لتحقيق المناط أى القاعدة ليأخذ حكمها . وسياتى أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف التجارات والزراعات وغير ذلك . الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجمد ، لامن تحقيق مسائل الاصول في ذاتها . ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الاتبين له في الجزء المرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الاصول ، إلا أن يقال لامانع من محقيق المناط في مسائل الاصول أيضاً ، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم الجار ، والنقل الشرعى أو العادى ، والإضار ، والتخصيص العموم ، والتقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، والتقديم والتأخير ، والممارض العقلى . وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا كله نادر أو متعذار (1)

و إنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة طنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع ، فإن للاجتماع من القوة بالبس للافتراق . ولأجله افاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فاذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطاوب ، وهو شبيه بالتواتر (٢) المعنوى ، بل هو كالعلم يشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم ، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنها ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخس ، كالصلاة ، والزكاة ، وفيرها ، قطعا ، و إلا فاو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أقيموا

وغيرها ، قطعا ؛ وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أقيمُوا الصلاة) أو ما أشبه ذلك الكان فى الاستدلال بمجرده نظر من أوجه ؛ (٣) لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ماصار به فرض الصلاة ضرورياً فى الدين ، لا يشك فيه الاشاك في أصل الدين

⁽١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب

⁽۲) وأيس تواترا معنويا لان ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائم الكثيرة المحتلفة التي تأتى جيسها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر. أما هذا فيأتى بعضه دالا مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفادمنه الوجوب ، كدح الفاعل لها ، وذم التارك ، والتوعد الشديد على اضاعتها ، والزام المسكف بأقامتها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها النخ النخ ، ولذلك عد م شبيها بالمعنوى ولم يجعله معنويا على التيام ، وقتال من تركها لنخ على المقدمات الظنية المشار البها

ومن ههنا(۱) اعتمدالناس فى الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعى وقاطع لهذه الشواغب. وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع الى هذا المساق ؟ (۲) لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر ، وهى مع ذلك مختلفة المساق (۳) لا ترجع إلى بابواحد ، الا أنها تنتظم المعنى الواحد الذى هو المقصود بالاستدلال عليه . وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بمضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك على الناظر ألا دلة عضد بمضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب. (٤) وهي مآخذ الاصول. إلاأن المتقدمين من الأصوليين ربما (٥) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فصل إغباله من المتأخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها (١) و بالأحاديث على المناخرين ، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها (١) و بالأحاديث على المندلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهى إذا واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهى إذا أخذت على هذا السبيل (٧) غير مشكلة ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

⁽١) أى فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ فى مناقشة كل دليسل يورد بالمناقشات المشار اليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشائحبة الى طريق ذكر الاجماع القاطع الشغب. وما ذلك ألا لأنكل دليل على حدته طنى لايفيد القطع

⁽۲) وهو شبه التواتر الممنوى

⁽٣) أى كما أشرنا اليه فلذا كان شبيها بالتواتر الممنوى وليساياء

⁽٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

⁽ه) انما قال ربماً ولم يقل انهم تركوه قطمالاً في النزالي أشار اليه في دليل قون الاجاع حجة كما تجيء الاشارة البه وقة در الغزالي فانه بأشارته لهذا في الاجاع جمل الشاطمي يستغيد منه كل هذه الفوائد الجايسة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جمله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

⁽٦) أى كل آية على حدة بدون ضمها الىسائرالآيات والاحاديث حتى يصير النظر اليها نظرا الي المجموع الذي يشبه التواتر

⁽٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالاجماع من آحاد الادلة على المني المطاوب

والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعى ألبنة ، إلا أن نشرك العقل ، (1) والعقل انماينظر من وراء الشرع ؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت (٢) الأمّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للحافظة على الضروريات الحنس: وهى الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها عند الأمة كالفرورى ، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شيد لنا أصل معين بمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع ادلة لا تنحصر في باب واحد ، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه ، وأن يرجع أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كل واحد منها بانفراده ظنى ، ولا نه _ كا لا يتعين في التواثر المعنوى أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الاخبار _ كذلك لا يتعين هنا ، الاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد ، وإن كان الظن بختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات المنقولات ، وأحوال الناظرين في قوة الإ دراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى المنقولات ، وأحوال الناظرين في قوة الإ دراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى غير ذلك

فنحن إذا نظرنا (٣) في الصلاة فجاء فيها : «أَ قيموا الصلاةَ » على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذمُّ التاركين لها ، و إجبار المكافين على فعلها و إقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند في تركها ، الى غير ذلك مما

⁽١) اى بالاستقراء والنظر الى الادلة منظومة فى سلك واحد. ويحتمل أن يكون المنى الا أن نحكم المقل فى الاحكام الفرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيع مل القطع بها من جهته وان كان دليل السمع ظنيا علكن المقل عندنا لا يدركها مباشرة وانما ينظر فيها من وراء الشرع .فتمين هذا الطريق الاستقرائى فى افادة السمعيات القطع .

(٢) تمثيل بأهم مسلة أصولية لا يمكن اتباتها بدليل معين وانما تبتت بشبه التواتر

المنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفى باب واحد (٣) مثالان آخران فى أم المسائل الصرعية من الفروع

في هذا المعي وكدلك النفس بهي عن قتلها ، وحمل قتلها موحد القصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كاكانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رمق المضطر، ووجبت الزُّكاة والمواساة والقيام على مر ل المقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والماوك الذلك ؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ماينصاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل. وهكدا سائر الأدلة في قواعدالشريعة. ويهدا امتازت الأصول من العروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة والى مآحد معيَّنة ، فبقيت على أصلها من الاستناد الى الظن ، بخلاف الأصول هانها مأخودة من استقراء مقتضيات الأدلة باطلاق، لامن آحادهاعلى الخصوص، ﴿ فَصَلَ ﴾ وينبني على هذه المقدمة معنى آحر ، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، وكان ملائما لتصرفات الندر ع ومأحودا معناه من أدلته ، فهو صحيح أيبني عليه ، و برجع اليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به لان الأدلة لايلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انصام غيرها إليها كما تقدم ولأل ذلك كالمتعدر ويدحل تحت هدا ضرب الاستدلال المرسل (١) الذي اعتمدهمالكوالشافعي عفايه: إن لم يشهد للفرع أصل

(١) أى المصالح المرسلة ، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعى من نص أو احساع لابالاعتبار ولا بالالغاء ، ودلك كجمع المصحف وكتابته ،فأنه لم يدل عليه مصمر فيها الشارع ،ولدا توقف فيه أبوبكر وعمر اولا ،حتى تحققوا من انه مصلحة في الدين تدخل خت مقاصد الشرع في دلك ،ومثله ربيب الدواوين وتدوي العلوم الشرعية وغهرها ، عني مثل ندوين النحو مثلا لم يشهد لهدليل خاص ، ولسمنه شهد له أصل كلى قطمى

معين فقد شهدله أصل كلى ، والأصل المكلى إذا كان قطعيا قد يساوى الأصل المعين فقد شهدله أصل كلى ، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه ، كا أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الاصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح ، وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبني على هذا الأصل ، لأن معناه يرجع (١) الى تقديم (٢) الاستدلال المرسل على القياس ، كما هو مذكو رفى موضعه ، يرجع (١) الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غيرصحيح ، بلا أن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته ، مجيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعا، وان كان محتاجا الى وسائط لادراجه فيه

(١)بناء على بعض تفاسير الاستحسان ،وسيأتى غسير ذلك له فى الجزء الرابع ،وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس افمالك بستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبوحنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد ،فلذا نسبه هنا لمالك

(٧) أى الاخذ بمسلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى ، وذلك كيع العربة بخرصها تمرا ، فهو بيع رّطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام ، الا أنه أبيح رفعا لحرج المعرى والمعرى ولومنع لادى الى منع العربة رأسا وهو مفسدة ، فلو اطرد الدليل العام فيه لادى الى هذه المفسدة فيستتى من العام . وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع .ومنه الاطلاع على العورات فى التداوى أبيح على خلاف الدليل العام لائن اتباع العام فى هذا يوجب مفسدة وضررا لايتفق مع مقاسسد الشريعة فى مئله. فالاستحسان ينظر الى لوازم الادلة ويراعى ما لاتها الى أقصاها . فلو أدت فى بعض الجزئيات الى عكس المسلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت في بعض الجزئيات الى عكس المسلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت على أسل الاستحسان بأدلة معينة خاصة الا أنه يلائم تصرفانه ومأخوذ معناه من موارد الادلة التفصيلة . فيكون أسلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام

(١) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لأن كلامنهما

الأصل الاعم كلى ، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة ، والأعم لا إشعار له الا خص ، فالشرع و إن اعتبركلى المصلحة من أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها ? فالجواب أن الاصل الحكلى إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم في الأفراد . أمّا كونه كليا فلما يأتى (١) في موضعه إن شاء الله ، وأما كونه يجرى مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقمين على جميع المكافين ، فهو كلى في تعلقه ، فيكون عاما في الأمر به والنهى الجميع .

لايقال: يلزم على هذا اعتباركل مصلحة، ووافقة لقصد الشارع أو مخالفة ، وهو باطل. لأنا نقول: لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبا هو وذكور في موضعه (٢) من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذغب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجةً ظنى لاقطعى ؛ إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفردها مايفيده القطع فأدّاه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالا دلّة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص ، والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

⁽١) أول الجزء الثالث

⁽٧) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني

بأمور عادية أوالاستدلال بالإجماع على الإجماع (١) ، وَكَذَلْتُ مَسَائِلُ أَخَرُ غيرِ الأجماع عَرَضَ فيها أنها ظنية ، وهي قطعية بحسب هذا الفرتيب من الاستدلال، وهو واضح أن شاء الله تعالى

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لاينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونًا في ذلك (٢) ، فوضعها في أصول الفقه عارية . والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبني عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه ، و إلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كلم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والمعانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التي

⁽١) أى ان عدم التفاتهم الى التواتر المعنوى في حديث لاتجتمع أمتى على ضلالة الذي استدل به الفزالي على حجية الا جاع، ونفارهم في الا حاديث الواردة نظرا افراديا لكل حديث منها، جملهم يتركون الاستدلال بها على حديث منها، للجاع و يجدون : اما الى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائل المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالا جاع على القطع بتحفظته المخالف له يمع مافيه من اعتباره، وأما الى الاحدادة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله في الاخذ ان لم يكن عرفا عن (والا خذ) او (الى الاخذ) فهو بمنساه

⁽٣) أى بطريق مباشر لابالوسائط كماهو الحال فىالاستعانة علىالاستنباط بالعلوم الآك تية فهو يريد أن المقدمات التى ذكرها فى كتابه فيها العون المباشر الذى يجعلهامن الاصول بخلاف المقدمات البيدة مثل ماسيذ كره من المباحث بعد

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه (1) وينبنى عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لاينبنى عليه فقه فليس بأصل له

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكام عليها المتأخرون وأدخاو هافيها ، كسألة ابتداء الوضع (٢) ، ووسألة الإباحة (٣) هل هي تكليف أم لا ، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي بيالي متعبد ابشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفعل . كا انه لا ينبغي (٤) أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه في علمه وان انبني عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرضلم يقل مسائله بل من مسائله

(٧) أَضْفَ اليّها مسألة الموضوع قبل الاستمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك

(٣) تكلم على المباح فى خس مسائل تأتى قريباً. فعليك أن تنظر فيها بعنابطه فى هـــذه المقدمــة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحــة تكليفا أولا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجا عن الاصول وعد مباحثه الخسة من الاصول

(٤) ذكر فيها قبل الكاف نوعا من المسائل التي لا يصح ادخالها في أصول الغقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادى الاحكام وبعض المبادى اللغوية كسألة ابتداء الوضع _ وهذا نوع آخر وهو ما ينبى عليه فقه ولحكنه ليس من مسائل الا صول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الحاص به ، وذلك كمبادى النحو واللغة ، وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيسه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اسلى النسخة (وتم البحث الحرف علمة من التمام فحرفت الى ماترى

وبعد فالمروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت فى الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التى يتوقف عليها توقفا قريبا . نعمكان بنبغى ألا يتوسعوا فى بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لا نها محققة فى علم آخر . ولعل هذا هو مداد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والسكلام على الحقيقة والحجاز ، وعلى المشترك والمتر ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يُتكم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريقة في الا صول إ وهي أن القرآن عربي والسنة عربية الا يمعني أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجبية في الأصل أو لا يشتمل الأن هذا من علم النحو واللغة الم يمعني أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي الجيث. إذا حقق هذا التحقيق سننك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة إلى فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما ينهم من طريق الوضع وفي ذلك بحسب ما يعمليه النازع عن مقصود الشارع وهذه مسألة مبينة (١) في كتاب المقاصد والحد لله

(فصل) وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه ، إلا أنه لا يعصل من الخلاف فيها خلاف فيها خلاف فيها خلاف في الأحلاف فيها خلاف فيها خلاف في الم على مع من فر وع الفقه فوضع الأحلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا في كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المختبر (٢٦) ، والمحرّم المختبر (٢٦) فان كل فرقة موافقة

⁽١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد

⁽۲) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الحارج في أحد هسده المسات التى خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجيع. قال الأمام في البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لايناب ثواب واجبات، ومن فعسل الجميع لايناب ثواب واجبات فلافائدة في هذا الحلاف عمليابل هونظرى صرف لايبني عليه تفرقة في العسمل فلا يعسم الاشتغال بآدلته في علم الاصول

⁽٣) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناء أن عليه أن. يترك أيها شاء جما وبدلا فلا يجمع بينها في الفعدل. وقال المعتزلة لايجوز بل المحرم

الأخرى فى نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا فى الاعتقاد بناء على أصل محررفى علم الحكلام ، وفى أصول الفقهله تقريراً يضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أوغيرها راجعة إلى صفات الاعيان (1) أو إلى خطاب الشارع ? وكمسألة تكليف الكفار بالفروع (٢) عند الفخر الرازى ، وهو ظاهر ، فانه لاينبنى عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرة له فى الفقه .

لايقال: إن مايرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبنى عليه عصمة الدم والمال ، والحكم بالمدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشباه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأنا نقول : هذا جار في علم الكلام في جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه بوليس كذلك . و إنما المقصود ماتقدم

الجليع وتركواحدكاففى الامتثال . والادلة مىالطرفين والردود هىبعينها المذكورة فى الواجب المخير . واذن فليس من فائدة عملية فى هذا الحلاف أيضا · هذا مايريد، المؤلف وهو واضح

- (۱) لمل سوابه الافعال. وهى قاعدة التحدين والتقبيح العقليين. فالمعزلة القائلون بها يقولون ان الاس بواحد مبهم غير مستقيم، لانه مجهول ويقبّح العقل الاس بالمجهول. والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولادخل للعقل فيه ولاحسن ولاقبح في الافعال الابأس الشارع ونهيه فلا مانع من الاس بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة وعلى أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخبر على قاعدة التحسين
- (۲) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد علية كثيرة من تنفيذ عقه وطلاقه ... في نحو عشرة فروع خلافية نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازى ، والرازى يقول لا فائدة في التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية ــ لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازى كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من مجثه هذا

الحقرمة الخاصسة

كل مسألة لاينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيها لم يدل على استحسانه دليل شرعى ، وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطاوب (١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإنا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد علا مكافا به (٢) . فني الفرآن الكريم : (يَسْأَلُوناكَ عَن ِ الأَهِلَةِ ، قُلْ هِي مَوَاقيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عماقصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلي حتى يصير بدرا ثم يهود الى حالته الاولى * ثم قال (ولكيس البر المن بأن كا تُوا البيوت من ظُهُو رِهَا) بناء على تأويل من تأول أن الاية كلها نزلت في هذا البيروت من ظُهُو رِهَا) بناء على تأويل من تأول أن الاكية كلها نزلت في هذا

(۱) المباح ليس مطلوبا شرعا كايأتى له في بحثه فقاعدته هـــذه تقتضى أن البحث الذى ينبنى عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلائى مباح لايكون مستحسنا شرعاء وهو غير ظاهر فتقييده بالحيثية فيه خفاه

(۲) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكمالات الحالق على النظر في السموات والارض وما فيها اوله القالوا ان الجواب بالآية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أى انه اليق بحال هذا السائل لمنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق مجاله توجيه فكره الى محرة من محرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لايفهمها هو وقد يسمر فهمها على كثير من العرب. ومثله لايناسب منصب النبوة . فالمدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قسد يؤدى الى فائدة عملية قلبية فلية فلية فلية فتأمل

المنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال _ فى التمثيل _ إتيان البيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لا تغيد نفعا فى التكليف ولا تجر اليه . وقال تعالى _بعدسؤالهم عن الساعة : أَ يَانَ مُر ساها المن علمها أنه لا بد منها ، وقال تعالى إن السؤال عن هذا سؤال عالا يعنى ، إذ يكنى من علمها أنه لا بد منها ، ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال اللسائل : « ما أ عندت لما الم (1) » إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلى بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عا سأل . وقال تعالى : (يَا يُهُمَّ اللَّذِينَ آمنُوا لا تَسَأَلُوا عن أَسُو كُمُ) نزلت فى رجل سأل: مَن أبى الا وقال أنه الله عن الله عن شيء الا أنبأت كم . فقام رجل فقال يوسول الله مَن أبى القل الله المن البيان روايات أخر . وقال ابن عباس _ فى سؤال بنى اسرائيل عن صفات أنبأتهم . فل مؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة — : لو ذبحوا بقرة ما لا جزأتهم ، ولكن شد دوا تضد الله عيمى الكلام فى البقرة قبلها (٣) عند من روى أن الآية نزلت (٤) فيمن سأل (١٠) : احجنًا هذا المنا أم للأ بد القال عليه السلام: (للأ بد ، ولو قلت « نَعم » توجبت أن المنا أم للأ بد القال عليه السلام: (للأ بد ، ولو قلت « نَعم » توجبت أن (١) المنا أم للأ بد القال عليه السلام: (للأ بد ، ولو قلت « نَعم » توجبت أن (١) المنا أم للأ بد القال عليه السلام: (للأ بد ، ولو قلت « نَعم » توجبت أن (١) المنا أم للأ بد القال عليه السلام: (للأ بد ، ولو قلت « نَعم » توجبت أن (١) المنا أم للأ بد المقال عليه السلام: (للأ بد ، ولو قلت « نَعم » توجبت أن (١)

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

⁽١) رواه البخارى ومسلم ـ وقال عنه الحافظ العراقى في تخريجه لاحاديث الاحياء متفق عليه من حديث انس ومن حديث انى موسى وابن مسعود بنحوم

⁽٤) هَذَا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب

⁽٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كايأتي للمؤلف في الجزء الرابع

⁽٦) هذه الجلسلة ملفقه من حديثين في قصتين مختلفتين كا يفهم من الاسسلوب

وفي بعض رواياته «فذر ُوفي ما تَركتكم فاتماهاك مَن كان قبلَك م بكثرة سؤالهم أنبياءهم » الحديث. وانما سؤالهم هنا زيادة (١) لافائدة عمل فيها ، لا نهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل ، فصار السؤال لافائدة فيه . ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيل وقال وكثرة السؤال (٢) » لانه مغلنة السؤال عما لايفيد . وقد سأله جبريل عن الساعة فقال : (ما المسئول عنها باعلم من السائل) (٣) فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأسل أنه لمسا فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى عالما ثلاثا .ثم قال ذرونى ماتر كتكم لو قلت سم لوجبت ولمسا استعلمتم أنما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الح والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة القام .

أما الخديث الآخر فني صفة متمه النبي صلى ألله عليه وسلم في الحج قال سراقة ابن مالك ارأيت متمتنا هذه لعامنا أملابد فقال بل هي للاثبد اه

- (۱) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لا أن ظاهر الآية الاطسلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر . والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الاسئلة السكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تتكليف لم يكن او بجواب يكرهم السائل ولو في غير التسكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لان الجواب بما فيه أيسمر وهو أن الحج واجب مرة فقط
- (٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال ـــ رواه البخارى واللفظ له ومسلم وأبو داود عن المنيرة وأبو يعلى وأبن حبان في صحيحه من حديث أى هريرة بنحوه
- (۲) جزء من حديث طويل رواه البخارى ورواه في التيسير عن الحسة ماعددا البخارى بلفظ اطول والجيم متفقون عني الجزء الذي هنا

أن ليس عنده مِن ذلك عِلم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به (١) تكليف ؛ ولمّا كان ينبني على ظهور أماراتِها الحذرُ منهاومن الوقوع في الأفعال (٢) التي هي من أماراتِها ، والرجوعُ الى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم تختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم.. فصح إذاً أن من جلة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ؛ أعنى علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة ِ سؤاله له عنها . وقال : «إنَّ أعظم الناس مُجرما من سأل عن شيء لم يحرَّم فحرَّم من أجل مسألته (٣) ، وهومما تَعَنَ فِيهِ ۽ فَإِنه إِذَا لَمْ يَحْرِم فِمَا فَأَنَّدَةُ السَّوَّالُ عَنْهُ بِالنَّسِبَةُ الى العمل ﴿ وقرأ عمر بن الخطَّاب (وَ فَا كِهَ وَ أَبًّا) وقال هذه الفاكهة فما الأبّ (١) في ثم قال بُهينا عن التكلُّف . وفي القرآن الكريم : ﴿ وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ 'قُلِ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَبِّي) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هـذا مما لا يحتاج اليه في التكليف. وروى أن أصحاب النبي الله ملواملة فقالوا: يارسول الله حدُّ ثنا . فأنزل الله تعالى : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحديث كِتابًا مُدَشابهاً) الآية ؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيا سألوا ، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيا يفيد في التعبد لله ؛ ثم ملوا ملة فقالوا حدُّ ثنا حديثًا فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث في فضائل القرآن لأ بي عبيد . وتأمل خبر

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، واذا كان هو لايمنيه علمها وهو المنيّ بالعلم والممارف الربانيه فغيره أولى

 (۲) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملا «يكون بين يدى الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ ـ الى أن قال - يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا ،

(٣) اخرجه في التيسير عن الشيخين وابي داود

(٤) أي أنه لفت نظرهم أولا الى أنهناشيئا مجهولا ليبني عليه هذه الفائدة العامية موافقات ج ۱ ـ م ـ ۶ ،

عربن الخطاب مع ضبيع (١) في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لاينبني عليها حكم تكليفي ، وتأديب عبر له . وقد سأل ابن الكواء على بن أبي طالب عن (الذّار يَاتِ ذَرُوا فَالْحَامِلاتِ وَقُراً) الحِققال له على أنه السرتفقها ولا تسأل تمنناً ، ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذي في القمر ؟ فقال : أعمى سأل عن عياء ، ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ، وفي الحديث طول . وقد كان مالك (٢) بن أنس يكره الكلام في اليس تحته على ، و يحكى كراهية ، عن تقدم وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عايمنى من أمر التكليف الذي طوّقه المكلف بما لا يمنى به إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة با أما فى الآخرة فإنه يسأل عا أمر به أو نهى عنه به وأما فى الدنيا فان عله بما علم من ذلك لا يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه به وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تنى مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك به وكم من لذة وفائدة يعد ها الإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد، كازنى ، وشرب الخر ، وسائر وجوه الفسق ، والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل . فإذاً قطع الزمان فيا لا يُعنى شمرة فى الدارين ، مع تعطيل ما يُعنى المُرة ، من فعل مالا ينبنى

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ماتصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أثم الوجوه وأكلها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العادية : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لاتتعلق بها

⁽۱) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والنين المعجمة قال انه ضربه وشر"د به لمساكان كثير السؤال عن أشياه من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

⁽٢) يأتى ذلك مبسوطاني المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهادرج ٤)

ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والندابر والتعصب ، حتى تفرقوا شيعًا (1). وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنَّة . ولم يكن أصل التفرُّق إلا بهذا السبب ، حيث تركوا الاقتصار من العلم على مايعني ، وخرجوا إلى مالا يعني ، فذلك فتنةعلى المتعلم والعالم ؛ و إعراض الشارع مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتُّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل. ومنها أنَّ تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم ، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة . فاتباعهم في نُعلةٍ هــذا شأنها خطأ عظيم ، وأنحراف عن الجادّة . ووجوه عــسم الاستحسان كشبرة

فان قيل : العلم محبوب على الجلة ، ومطابوب على الأطلاق ، وقدجاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيفُه كلُّ علم ؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل ، ومالا يتعلق به عمل ، فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دونالآخر تحكم . وأيضاً فقد قال العلماء : إنَّ تعلم كل علم فرض كفاية ، كالسُّحر والطلسمات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل ؛ فما ظنَّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك ? وأيضاً فعلم التفسير من جملة العاوم المطاوبة ، وقد لاينبني عليه عل . وتأمّل حكاية الفخر الرازي : أن بعض العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العاكم، فسأل اليهوديُّ عما يقرأ عليه . فقال له : أنا أفسَّر له آية من كتاب الله . فسأله ماهي ? وهو متعجب . فقال : قوله

(١) وذلك كاختلافهم في نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالمًا شقى به الناس فرقه وتدابرا تمالى: (أَ فَكُمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَا ۚ فَوْ قَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيْنَهَا وَ مَا لَمَا وَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزِينِهَا . فاستحسن فَلْك العالم منه . هذا معنى الحكاية لالفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : (أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَّكُوتِ السَّمْواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْ *) يَنْظُرُوا فِي مَلَّكُوتِ السَّمْواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْ *) يَشْظُرُوا فِي مَلَّكُوتِ السَّمْواتِ والأَرْضِ و مَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْ *) يَشْطُلُ كُلُ عَلَمْ فِي الوجود مِن معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباهها من الأيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر فى الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها ، ومعلوم طلب النظر فى الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان فى كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول: أن عوم الطلب لمخصوص ، و إطلاقه مقيد ، عا تقدم من الأدلة . والذي يوضحه أمران: أحدها أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الاشياء التي ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم يمعني العلم المطلوب ، بل قد عد عر ذلك في نحو (وفاكة وأباً) من التكلف الذي نهي عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فها نحن فيه ، مع انه لم يُنكر عليه . ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله علي لم يخض في شيء من ذلك ، ولو كان لنقل . لكنه لم ينقل ، فدل على عدمه . والثاني ماثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية ، لا مة أمية . وقد قال عليه السلام : «نحن أمة أمية (١) لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا » الى نظائر ذلك . والمسألة مبسوطة هنالك والحد لله

وعن الثاني : أنَّا لانسلم ذلك على الإطلاق ؛ و إنمافرض الكفاية ردَّ كل

⁽١) رواء النسائي بلفظ نَّا أمة الح ، ومسلم بلفظ انَّا أيضا، وتقديم نكتب على نحسب

فاسدو إبطاله ، عُمْ ذلك الفاسد أو جُهل ، إلا أنه لابد من علم أنه فاسد . والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ، وهو المعجزة ، ولذلك لمّا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ، ولو كان علمًا به لم يَخَف ، كما لم يخف العالمون به ، وهم السحرة ، فقال الله له : (لا تَخَفُ إِنّاكَ أنت الأعلى) ثم قال : (إنّم صنعول السحرة ، فقال الله له : (لا تَخَفُ إِنّاكَ أنت الأعلى) ثم قال : (إنّم صنعول السحرة ولا يُفكر الساحر ولا يُفكر حكيث أنّى) وهذا تعريف (أ) بعد التنكير . ولو كان عالمًا به لم يُعمر في به . والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجلة . وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال والزد ، بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولى " لله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشى عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتمين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطاوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر : وذلك أنه لما قرأ (و قاكيه ق و أبًا) توقف في معنى الأب ، وهو معنى إفرادى لا يقدح عدم العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الانسان أنه أنزل من الساء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجلة . فبقى التفصيل والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجلة . فبقى التفصيل

⁽۱) أى قوله أنما صنموا الخ تعريف أوسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح ، بمدتنكير وعدم معرفة من موسى عايهااسلام بذلك

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه. فمن هذا الوجه _ والله أعلم _ عد البحث عن معنى الأب من التكلف؛ و إلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه لقوله: (لِيدً بَّرُو ا آياته) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى: (أوْ يأخُذُهُمْ عَلَى تَخَوَف في فأجابه الرجل المُذَلَى بأن التخوف في لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه:

نخوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كَا تَخوَّفَ عُودَ النَّبعةِ السَّفَنُ فقال عمر: يأمها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فان فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى : (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً وَالسّا بحات سَبْحاً) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدّب عمر ضبيعاً بما هو مشهور ، فاذاً تفسير قوله: (أَ فَلَمْ يَنْفلُرُ و إِلَى السّماء فَوْقَهُمْ كَيْف بَغَيْناً هَا وَرَيّناها) الآية ابعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل ،غير سائغ ، ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول في كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ، فقدت كلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبي عَلَيْكُمْ ، كا استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فَاسْأَلِ العَادِّينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (فَاسْأَلِ العَادِّينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (أَنْزَل مِنَ الشَّمْ وَالْقَمَد يل النجومي بقوله : (الشَّمْ وَالْقَمَرُ مِحُسْبَانِ) وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : (إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْهِ . قُلْ مَن أَنْزَلَ الْكَيْبَابِ؟) الآية! وعلى بعض الضروب الحلية والشرطية بأشياء أخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أو أَثَارَة مِن علم) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِي يخط في الرَّمْلِ » (١) الى غير ذلك ما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه (٢) يُقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأنب قوله : (أو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُونَ السَّرَات وَالاَرْضِ وَما خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْء) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لاعهد للعرب بها(٣)، ولا يليق بالا مين الذين بعث فيهم النبي علوم الفلسفة التي لاعهد للعرب بها(٣)، ولا يليق بالا مين الذين بعث فيهم النبي

(۱) كان نبى من الانبياء نخط فن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن معاوية بن الحكم ـ قيل كان هـ ذا النبى ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان ـ وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك النيب) (۲) أى وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يمنى وانما هي تكافات لا تليق بلسان العرب ومهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عنى ولو آية فرب مبلغ أوعى من سامع» مع السلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب فى المهد الاول لها بل العرب كلهم فى عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك _ اذا نظرنا يهذا النظر _ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين مايدعو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لاينضب معينه؟ والحير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخــل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف ؛أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الصريعة

الأمى على الله علمة سمحة ، والفلسفة _ على فرض أنها جائزة الطلب _ صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيدة الملتمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كى تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين ف محض الأمية ، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب في الشرع فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كأ لفاظ اللغة ، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، و إما عقلا ، حسما تبين في موضعه . لكن هنا معنى آخر لابد من الالتفات إليه وهو:

المقرمة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجهور، وقد يكون له طريق لايليق بالجهور، وإن فرض (١) تحقيقاً.

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ، كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل : إنه خَلَق مِن خَلْق الله يتصرف فى أمره ، أو معنى الانسان ، فقيل : إنه هذا الذى أنت من جنسه ، أو معنى التخوف ، فقيل : هوالتنقص ، أومعنى الكوكب فقيل : هذا الذى نشاهده بالليل ، ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة وكما قال عليه السلام: « الكَبْسُرُ بَطَّر

بوجه فلا يوجد مانعمن اضافته الى الكتاب العزيز ،ومنه مايتملق بالنظر فيمصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع في كونه تحقيقا وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق و عَمْطُ الناس، (۱) ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها . وقد بين عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على مايليق بالجهور، وكذلك سائر الأمور ؛ وهي عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي . وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحاوا لحدلله . فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة

وأما الثاتى وهو مالا يليق بالجهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم في الدين من حرج . كما إذا طلب معنى الملك ، فأحيل به على معنى أغض منه وهو : « ماهية محردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » ؛ أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ماالكوكب ? فيجاب بأ نهجهم «بسيط ، كُرى ت ، مكانه الطبيعي نفس الغلك ، من شأنه أن ينبر ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن من شأنه أن ينبر ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، الماس السطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأ مور التي لا تعرفها العرب ، ولا يوصل اليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا

وأيضاً فإن هذا تسوَّر على طلب معرفة ماهيات الاشياء ، وقد اعترف أصحابه يصعو بته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته ، إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور (١) رواه مسلم والترمذي سلبية ؛ فإن الذاتى الخاص (١) إن عُلم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، و إن لم يسلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول ؛ فإن عرف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولا ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا ينى بتعريف الماهيات . هذا فى الجوهر ، وأما العرض فإنما يعرف باللوازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك ، وأيضاً ماذكر فى الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذائن سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك ، وليس للحاد أن يقول : لو كان من وصف آخر لا طلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر ، ولا يقال أيضاً : لو كان تم ذاتى آخر ماعرفت الماهية دونه ، لأنا نقول : إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون تم ذاتى لم يعرف ، حصل الشك فى عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون تم ذاتى لم يعرف ، حصل الشك فى معرف الماهية

فظهر أن الحدود على ماشرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها • ومشل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها • وهدذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الاشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسو رالانسان على معرفتها رمى فى عماية • هذا كله فى التصور

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجهور ما كانت مقدمات الدليل فيمه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية ، حسبا يتبين في آخر هذا الكتاب بحول

(۱) الذى يراد جمله فصلا ان علم بوجوده فى غير الماهية التى يراد جمله فصلا لم يكن خاصا، وان لم يعلم فى غيرها كان مجهولا ،فان عر فناه بشىء لايخصه فليس تعريفا له ، وان عر فناه بشىء خاص به انتقل الكلام اليه كالحاص الذى هو موضوع الكلام ؛ فيتسلسل .فلا بد من الرجوع فى كون الفصل ذائيا خاصا الى أمور محسوسة الحردذلك نادر الحصول .فلا يفى بما يطاب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوَّته . فاذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهوالذي نبَّه القرآن على أمثاله ، كقـوله تعالى (أَ فَمَنْ يَغَلُّمَ كُنْ لاَ يَخْلُقُ؛) وقوله تعالى: (قُلْ يُحيبها الذي أنشأها أوَّلَ مَرَّة) الى آخرها ، وقوله تعالى : (اللهُ الذي خَلَقَكُمْ تُمَّ رِزَقَكُمْ ثُمَّ يُميتُكُمُ ثُمَّ يُحْيِيكِ . وَهِلْ مِن شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعِلُ مِن ذَ لِكُمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾) وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللهُ لَفَسَدَتا) وقوله تعالى : ﴿ أَ فَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴾ أَأَنْتُمْ تَخَلُّقُونَهُ أَمْ نَحَنُ الخَـالِقونَ ﴾ وهذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق . و إلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذاالنحو مرّ السلفالصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف. ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكانف، ولا نظم مؤاف(١) بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا(٢) إلى نظم الأقدمين في التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرُّون إيصال المقصود ، لامن حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتباعلى قياسات مركبة أو غبر مركبة ، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بمض التوقف للمقل، فليس هــذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن ، ولا في السنّة ، ولا في كلام السلف الصالح ؛ فان ذلك مُتلفة للمقل

(١) كقياسات المنطق

(٧) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الادلة بل من جبة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لحم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الأ أنه نادركما يأتى في آخر مسألة في الكتاب

و محارة له قبل بلوغ المقصود ، وهو بخلاف وضع التعليم ، ولأن المطالب الشرعية إنما هي _ في عامة الامر _ وقتية ، (1) فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيا . فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب الافي الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يستد به . ف لو وضعت الأدلة على غير ذلك (٢) لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكليف مالا يطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاها منتف عن الشريعة . وسيأتى في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

المقرمةالسيا بعة

كل علم شرعى فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به الله تعالى ، لا من جهة أخرى (٣) فبالتبع والقصد الثانى ، لا بالقصد الأول . والدليل على ذلك أمور :

(۱) أى مطلوب تحصيلها في الوقت التالى للخطاب بها بدون التراخى الذى يقتضيه السير فى طريقة الاستدلال المنطقى ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التى قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ماترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أى غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم فى المسألة قبل: أنكل علم لا يفيد علا (1) فليس فى الشرع ما يدل على استحسانه ، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون (٢) من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . في الما يازم عنه كذلك

(۱) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيميساء والعلب وألكهرباء وغيرها فليست داخلة فى كلامه ولا يصح أن يقصدها لانها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع فى الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهى وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبدهو تصرف العبدفي شؤون دنياه وأخراه عمل يقيم مصالحهما بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى مارسم له مولاه، لاعلى مقتضى هواه، كا سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع ، فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم ،
 وأقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث فى تأصيل مسائله فى عهد الصحابة والتابعين

إليَّكَ الْكِتِهَابِ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ الله كُخُلِماً له الدّين ، ألا لله الدّين الخالص) الآية ، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصي كلها دال على أن المقصود التعبد لله : وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده ، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : (فَاعْلَمُ الله وَأَنْ لا إِله إلا الله واستخفر الذنيك) وقال : (فَاعْلَمُ وَالْحَقُّ لا إِله الله إلا أهو الله وقال : (مُو الْحَقُّ لا إله الله الله وقاد أعوه مُعلِم لله أنه أن الله الله وحده ، المواضع التي نصفها على كامة التوحيد ، لا بدأن أعقب بطاب التعبد لله وحده ، أو جعل مقدمة لها . بدل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها : إلا تذكيرة ، إلا كذا؛ وهوواضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم . والآيات في هذا المعنى لا تحصى

والثالث ماجاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل و إلا فالعلم عارية وغير منتفع به فقد قال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخشَى الله مِنْ عبادهِ الْمُلَماءُ) وقال وقال: (وَإِنّه لَذُو عِلْمَ لِمَا عَلَمناهُ) قال قتادة : يعنى لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى : (أُمَّن هُو قانِت اناه الآيل ساجداً وقائماً يَعَدُرُ الآخرَة الآخرة الله أن قال : قُلْ هَلْ يَسْتُوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الآية . وقال تعالى : (أُنَّنُ مُرُون النّاس بالبر وتكنّس ونا أنفسكم وأنتُم وانتُم تتاون السكتاب) وروى عن أبى جعفر محد بن على في قول الله تعالى : « فَكُبُري وافيها مُم والفاوُون » قال يعن أبى جعفر محد بن على في قول الله تعالى : « فَكُبُري وافيها مُم والفاوُون » قال : قوم وصفوا الحق والعدل بالسنتهم ، وخالفوه إلى غيره . وعن أبى هريرة (١) قال : « ان

⁽۱) وفى البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثنى منالتيسير في باب الرياء

في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف علمهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول : ماصيركم في هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالف كم إلى غيره (1) » وقال سفيان الثورى : «إنما يتعلم العلم ليتق به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبي علي أنه قال : « لا تزول قد ما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خس (٢) خصال وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ? » وعن أبي الدرداء : «انما أخاف أن يقال لى يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ? فأقول علمت ألى فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلاجاء تنى تسألنى فريضتها ، فتسألنى الآمرة هل التمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ أبلله من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبى هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن ، فأ في به فعر فه يعمه فمر فها فقال : ماعملت فها ؟ قال ، تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن وقال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال : كذبت ؟ ولكن ليقال فلان قارىء ، فقد قيل . ثم أير به فسح على قال المه وعليه وقرأ القرآن .

(۱) ذكر م فى كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمى عن أبى هريرة الا انه قال فيه (ارحية) بدل (ارحاء) ولم يذكر لنظ السوء بعد العلماء . وفي البخارى ترجة بمنى هذا الحديث

وي به حرى المناوى و التيسير عن الترمذى بلفظ لايزول قدما عبديوم القيامة حتى يسأل عن اربع . وفي الترمذى روايتان احداها عن خس وقد ضم نها، وفيها : وماذا عمل فيها علم ، والاخرى وعن علمه فيها فعل. وقال عن الثانية حديث صحيح

وقال فى الترغيب والترهيب بعدان ساق الحديث عن الترمذى و وواء البيهق وغيره من حديث معاذ بن جبل ماتزال قدما عبد يوم القيامة حتى يمأل عن اربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجهه حتى ألنى في النار (١) » وقال : « إنّ مِنْ أشد الناس عذابا يوم القيامة عالماً لم المنفعه الله بعلمه (٢) » وروى أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع (٣) . وقالت الحكاء : « من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل . وأشد منه عذابا من أقبل عليه العلم فأ دبر عنه ، ومن أهدى الله اليه علما فلم يعمل به . » وقال معاذ بن جبل : اعلموا ماشئتم أن تعلموا ، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا ، وروى أيضا مرفوعاً الى النبي برائع وفيه زيادة : « إن العلماء همتهم الرعاية . وإن السفهاء همتهم الرواية » . وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك . وعن عبدال حن بن غشم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله يرائع ، قالوا : كنا نتدارس العلم في مسجد قباء ، إذ خرج علينا رسول الله يرائع فقال : « تعلّموا ماشئتم أن العلم في مسجد قباء ، إذ خرج علينا رسول الله يرائع فقال : « تعلّموا ماشئتم أن

(۱) رواه احمد ومسلم والنسائى ، ورواه فى المصابيح بطوله فى الصحاح ، ورواه فى التيسير باختلاف فى اللفظ وفيه ياابا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

(٣) عن زبد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم أنى أعوذ بك من علم لاينفع ومن قلب لايخشم ومن نفس لاتشبع ومن دعوة لايستجاب لهامرواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائى وهو قطعة من حديث طويل

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا (١) ه وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كل ماتسأل عنه تعمل به ? قال: لا . قال : فما تصنع باز دياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبر وا الناس بأعلم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدع قولا إلا جعل عليه دليلا من عل يصدقه أو يكذبه ، فإذا سمعت قولا حسنا فر ويدا بصاحبه ، فإن وافق قونه عمله فيعم ونعمة عين » وقال ابن مسعود : « إن الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذي أصاب حظه ، ومن خالف فعله قوله فإنما يو بخ نفسه » وقال الثورى : «إنما يطلب الحديث ليتني به الله عز وجل ، فلذلك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما معجبهم المعل». والأدلة على هذا المغي أكثر من أن تحصى. وكل ذلك بحقق أن الملم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة الى المعمل . وكل ماورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ماهو مكلف بالعمل به

فلايقال . إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله ، و إن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، و إن العلماء ورثة الأنبياء ، و إن مرتبة العلماء تلى مرتبة الأنبياء ، و إذا كان كذلك ، وكان الدليل الدال على فضله مطلقالا مقيدا، فكيف يُنكر أنه فضيلة مفصودة لاوسيلة ؟ هذا . و إن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالإيمان فإ نه شرط في صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

⁽۱) فيه روايتان تخالفان هـذه في بعض الالفاظ؛ احداهما لابن عـدى والحطيب في في دوايتان تخالفان هـذه في بعض الالفاظ؛ احداهما لابن عـدى والحطيب في في أبى الدرداه، والثانية لأبى الحسن بن الائخرم فى أماليه عن انس (عزيزى)

لأنا نقول: لم يتبت فضاء مطلقا ، بل من حيث التوسل به الى العمل ، بدليل ما مقدم ذكره انفا . و إلا تعارضت الأدلة ، وتناقضت الآيات والأخبار ، وأقوال السلف الأخيار . فلا بد من الجمع بينها وما ذكر آنفا شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء . وأما الإيمان فا نه عمل من أعمال القاوب ، وهو التصديق ، وهو ناشى ، عن العلم . والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض ، وإن صبح أن تكون مقصودة في أنفسها . أما العلم فإنه وسيلة ، وأعلى ذلك العلم بالله ، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمتتضاه ، وهو الإيمان بالله

فإن قيل: هذا متناقض ، فإنه لا صح العلم بالله مع التكذيب به .

قيل: بل قد يحصل العلم التكذيب بافات الله قال في قوم . (وجَدَ وا يها إسْدَيْهُ مُهَا أَنْهُ مُهُمْ) وقال: (الدِّينَ آ تيناهُمْ الْكَتَّابَ بِعْرِ فُونهُ كَمَايَهُ وفونَ أَبْنَاءَهُمْ و إِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكُسْتُمُونَ الْحِقَّ وَهُمْ يَعَلَمُون) وقال: (الدِّينِ اللهُ عَلَيْهُمْ اللهِ يَنْ خَسِرُوا أَنْفُ هُمُ اللهِ عَلَيْهُ وسلم ، ثم بين أنهم فَهُمْ لا يُؤْمنُون ، وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم ، كما أن الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة و إن لم يقع العمل به على الجلة ، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكايف ، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج ، فإن العلم بها حسن ، وصاحب العلم مثاب عليه ، و بالغ مبالغ العلماء ، لكن من جهة ماهو مظينة الانتفاع عندوجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة . كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة و إن لم يأت وقت الصلاة بعد ، أوجاء ولم يمكنه اد الأهالعذر . فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلى لم يصح له تواب الطهارة فكذلك إذا علم على أن لا يسلم لم ينفعه علمه . وقدوجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود علم على أن لا يسلم ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافها يروفون دين الاسلام ، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه ، ولم يكن ذلك نافها

لجم مع البقاء على الكفر ، باتفاق أهل الإسلام . فالحاصل أن كل علم شرعى ليس عطاوب إلا من جهة ما يتوسل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم في الجلة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى وقصد تابع

فالقصد الأصلى ماتقدم ذكره ؟ وأما التابع فهو الذي يذكره الجهور من كون صاحبه شريفا ، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأن الجاهل دفي ، ، وإن كان في أصله شريفا ۽ وأن قوله نافذ في الأشعار والأ بشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، ذقام لهم ، مقام النبي ، لأن العلماء ورثة الأنبياء وأن العلم جمال ومال ورتبة لاتوازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحبيدة ، والما ثر الحسنة ، والمتازل الوفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، وإن كان صاحمه يناله

وأيضا فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوزله ، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، وميكت اليها القلوب وهو مطلبخاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام فقد يطلب العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيا العلجم التى للعقول فيها بحال ، والنظر في أطرافها متلمع ، ولا كم تنبط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع

ولكن كل تابع من هده التوابع إما أن يكون خادما للقصد الآصلي أو لا . فان كان خادماً له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى في معرض المدح (و الَّذِين يَقُولُون رَبَّنَا هِبْ لَنَا مِن أُزُواجِنَا وَذُرَّيًا تِنَا قُرُّةَ المُدح (و الَّذِين يَقُولُون رَبَّنَا هِبْ لَنَا مِن أُزُواجِنَا وَذُرَّيًا تِنَا قُرُّةَ أَعَيْنٍ وَاجْعَلَى المُتَةَيِنَ لِمَاماً). وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلني من أغة المتقين . وقال عر لا بند حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثل من أغة المتقين . وقال عر لا بند حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثل

المؤمن النخلة . : ﴿ لَأَن تَكُونَ قَلْتُهَا أُحَبُّ الَى مَن كَذَا وَكَذَا ﴾ وفي القرآن عن ابراهيم عليه السلام: (واجْملُ لي اِسانَ صِدْق في الْآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لم فيه من الثواب الجزيل في الآخرة ، وأشباه ذلك .

وإن كان غير خادم له فلقصد اليه ابتداء غير صحيح ، كتمامه رياء ، أو لينال ليمارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال من دنياه ، أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في من دنياه ، أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهد في التعلم ، ورغب في التقدم ، وصحب عليه إحكام ماا بتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار ممن سئل فأفتى بنير علم فضل وأضل . أعاذنا الله من ذلك بفضله ، وفي الحديث : «لا تملمو العلم لتباعوا به العلماء ، ولا لتماروا به السفهاء ، ولا لتحتازوا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار النار الله ، وقال : «من تعلم علما مما يبتني به وجهالله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنياء لم يجد عرف الجنة يوم القيامة (٢) » وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال : « هو الرجل يتعلم العلم يريد أن بجلس اليه (٣) المديث! وفي القرآن العظم : (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب الحديث؛ وفي المني كثيرة

(۱) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهتى عن جابر (ولفظه ولا تخيروا به المجالس)ورواه أيضًا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٣) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابى داود وابن
 ماجهوابن حبان في صحيحهوالحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم

(٣) رواه في الجامع الصدنير عن الديلمي في مستند الفردوس عن ابي هريرة بلفظ احذروا الشهوة الحقية العالم يحب أن يجلس اليسه ـ قال العزيزي ضعيف وقال المناوي قال ابن حجر فيه إبراهيم بن محمد الاسلمي متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا ـ أعنى الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق — هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخلى صاحبًه جاريا معهواه كيفا كان ، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه ، الحامل أنه على قوانينه طوعا أو كرها ومعنى هذه الجلة (1) أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولمَّا يحصُلُوا على كاله بعد ، و إنما هم في طلبه في رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا في العسل به ، فبمقتضى الحل التكليني ، والحث الترغيبي والترهيبي . وعلى مقدارشدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتني العلم ههنا بالحل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ماجرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ، إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبه الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسها أعطاه شاهد النقل ، الذي يصد قه العقل تصديقا لعطم اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بَعد منسوب الى العقل لا الى النفس ، معنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للانسان ، و إنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التي يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد في استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤ لاء إذا دخلوا في العمل خف عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الاولى ، بل لانسبة بينهما . إذ هؤ لاء يأبي لهم البرهان المصديق أن يُكذب العمل على مخالفة البرهان المصدق أن يُكذب عومن جملة التكذيب الخفى ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثه أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم ؟ ولكنهم حين لم يصر لهم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم النابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غيراته يتسع في حتهم فلا يقتصر فيه على مجردا لمدود والتعزيرات ، بل نم أمور أحر كمحاسن العادات ، ومطالبه المراتب التي بلغوها بما يليق بها ، وأشبادذلك . وهذه المرتبة ايضا يقوم البرهان عليها من التجر به . إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة في العلوم الشرعية ، والأخذ في الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج اليه ، فهؤ لاء لا يخليهم العلم وأهواء هم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجوعهم الى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الطلقية

وهذه المرتبة هي المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: (أمن هُوَ قا نِتُ آقاً اللَّيْلِ ساجِدًا وَقَائِماً يَحَدُرُ الْآخِرَةَ وَيرْجُورَ حَمّةً ربّهِ فَ) ثم قال. (قل مَلْ اللَّيْلِ ساجِدًا وَقَائِماً يَحَدُرُ الْآخِرَةَ وَيرْجُورَ حَمّةً ربّهِ فَا فَسَبِ هذه المحاسن يَسْتُوى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالنَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ فَ). الآية ا فنسب هذه المحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى: (الله نزل الله نزل الله أحسن الحديث كتاباً مُنشا بهامَدًا في تقشّمر منه مُخلُودُ الذين يَخشُونَ ربهم هم العلماء ، لقوله: (إنّها يخشّى الله مِنْ عباد و العلما) والذين يخشون ربهم هم العلماء ، لقوله: (إنّها يخشّى الله مِنْ عباد و العلما) من الحرق تعالى: (وإذا سَمِعُوا ما أَنْزِلَ إلى الرسولِ ترى اغينهم تفيض من الدّمع وقال تعالى: (وإذا سَمِعُوا ما أَنْزِلَ إلى الرسولِ ترى اغينهم تفيض من الدّمع مبلغ عرفوا من الحول الآية ، ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه ، وهو معنى هذه المرتبة ، با: روا إلى الانقياد والإيمان ، حين عرفوا من عليهم أن ماجاء به موسى عليه السلام حق ، ليس بالسحر ولا الشعوذة ؛ ولم

يمنعهم من ذلك البخويف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون . وقال تعالى : (و تلك الأمثالُ تَضرُبها للناسِ وما يعقِلُها إلا العالمونَ). فحصر تعقلها في المالمين ، وهو قصد الشارعمن ضرب الأمثال . وقال : (أَهْمَـن يَعَلَّمُ أَيمَا أُنْزِلَ إليك مِن ربِّكَ الحقُّ كمَّن هُو أعيم ?) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين و فون بربهد الله) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع الى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان _ والإيمانُ من فوائد العلم _ (إنَّماالمؤمنونالذين إذاذُ كُر اللهُ وَجِلَتْ قُاو بهم _الى أن قال_أولَيْك هُمُ المؤمنون حقًّا). وإن هنا قرَنالعلماء فى العمل يمة ضي العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم و يفعاون ما يؤمرون فقال تمالى : (شَهِدَ اللهُ أَنَّه لا إله إلا هو والملائكةُ وأُولُو العام قائمًا بالقـط لآ آلهُ الا هو). فشهادة الله تعالى وفق علمه (١) ظاهرة التوافق ، إذ التخالف محال ، وشهادة الملائكة على وفق ماعلموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من المعاصي؛ أولو العلم أيضاً كذلك من حيث ُحفظوا بالعلم . وقد كانالصحابةرضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا النبي الله عَلَيْ ، كَنْرُول آية البقرة : (و إِنْ تُبْدُوا مافى أَ نُفْكِهِمُ أُو تَخْفُوه..) الآية ا وقوله :(الذين آ مَدْو ولم ۖ يَلْمِسُوا إِيمانَهُم لِبُطْلُم ۗ ..) الآية ١. و إنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل. (٢) والادلة أكثر من أحصائها هنا. وجميعها يدل (١) أُحرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون انهابمعنى اقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك . فشهد بمنى أقام مايدل عليه (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يستبين لهم أنه الحق)

رى السبر الله الكان علمهم علما ملجنًا لهسم الى الجرى على مقتضاء طوعا أو كرها، (٢) لا نه الكان علمهم علما ملجنًا لهسم الى الجرى على مقتضاء لا نه فوق الطاقة البشرية فلا يكون وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ماليس على مقتضاء لا نه فوق الطاقة البشرية فلا يكون للم الا من من غضب الله كما في الآية الثانية ،ولابدمن حسابهم عليه كافي الآية الاولى؛ حصل لهم القلق الى أن فهموا ما يزيله عنهم

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدها أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من الخالفة أو لا . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؛ ومعناه أن العلم بمجرده غيركاف في العمل به ،ولا ملجى ، إليه . و إن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يتمعى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الأنبياء عليهم السلام . و يشهد لهذا في أعلى الأمور قوله نعالى في الكفار : (وجَحدُوا بها واستَنَيْقَنَتُها أنفسهم ظُلما وعلُوًا) . وقال . لها في الكتاب يعرفونه كايعرفون أبناءهم ، و إن فريقاً منهم ليكمت نبون الحق وهم يعلمون) . وقال : (وكيف يُحكمُ ونك وعبند هم التهوراة فيها حكم الله ثم يتحلون من بعد ذلك ?) . وقال : (ولقد عَلمُ وا كمن فيها حكم الته في الآخرة من خلاق من بعد ذلك ?) . وقال : (ولقد عَلمُ وا كمن الشراء ما أله في الآخرة من خلاق من مقال وليش ما شروًا به أنفسه لوكانوا يعلمون) وسائر ما في هذا المني ؛ فأثبت لم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صادًا عن ذلك لم يقع

والثانى ما جاء من ذم العلماء السوء بوهو كثير . ومن أشد مافيه قوله عليه السلام : « إن اشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفغه الله بعلمه » (١) وفي القرآن: (أ تأمرون الناس بالبعر و تبسون أ نفسكم وأ نتم تتلون الكتاب ؟) وقال : وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزل مين البينات والهدى) الآية ! وقال : (إن الذين يكتمون ما أنزل الله ممن الكتاب ويشترون به تمناً قليلاً) الآية ا وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة والأدلة فيه

⁽٤) تقدم بلفظ أن من أشد الناس الخ . .

كثيرة . وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنعهم. عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ فى العلم يأبى للمالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة العادية ؛ لأن ما صاركالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الأول مجرد المناد، فقد يخُّا لَف فيه مقتضى الطبع الجبلى؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دل قوله تعالى : (وجَحَدُوا بِها) الآية ! وقوله تعالى : (ودَّ كثيرٌ من أهلِ الكتابِ لو بَرُدُّونكم مِن بعد إيمانيكم كُفُّاراً حسداً مِن عند أَ نُسِيمٍ مِن بَعد ما تبينٌ لم الحق) وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أن لايقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصف الهوى قد غمر القلب حتى لا يعرف معروفا ولا يُنكر منكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إنما التوبة على الله يلذين يعملون السوّه بجهالة عم يتوبون مِن قريب) الآية ! . وقال تعالى : (إن الذين اتقو إذا مستّم طائف من الشيطان تذكروا فا ذاهم مبصرون ان ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة ، كالا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجبلية ، فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ، فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب الله ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإ بصار ، فما نحن فيه كذلك

(١) أى فيصاب بسقطة فى وهدة لانه لم يبصرها ،أوتؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها. كل هذا منغفلة طرأت على غير مقتضى طبيعة فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهلها دالمرتبة ، فلم يصرالعلم له وصفا ، أو كالوصف ، مع عد من أهلها. وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (ومَن أضَلُ مِتّس اتّبع هواه بِفير هذى من الله ? اوفى الحديث : «إنّ الله لا يقيض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس الى أن قال اتخذ الناس رؤساء جهالا فساوافاً فتوا بغير علم فصلُوا وأضرُوا (١) » وقوله : هستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، أشدها فتنة على أمتى الذين يقيسون الأمور بارائهم (١) » الحديث ! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علما ، فليسوامن الراسخين في العلم ، ولا من صار لهم كالوصف ، وعند ذلك لاحفظ لهم في العلم ، فلا اعتراض بهم ،

فأما من خلا عن هذه الأوحه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ع حسبا نصته الأدلة ، وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبي عليه أنه قال «: إن لكل شيء إقبالا وإدبارا ، وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ، وإن من إقبال هذا الدين ما بعثى الله به ، حتى إن القبيلة لتتفتّه من عند أسرها، أوقال آخرها ، حتى لا يكون فيها الا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكايا أو نطقاً أهما و قيرا واضعاً هذا (٦٠ » الحديث ؛ وفي الحديث «سيأتي

- (١) رواه النيخان والترمذي
- (١) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسمة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه ـــ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا
- (ع) ذكره فى كتابراموز الحديث (للشيخاحمد ضياءالدين) كايأتى : لحل شىء اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان يفقه القبيدة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجافي أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان يحفو القبيلة كلها باسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه اوالرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا ـ رواه ابن الستى وأبو نعيم عن ابى أمامة

على أمتى زمان يكثر القراء، ويقل الفتهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج (١)_ إلى أن قال ــ ثم يأتى من بعد ذلك زمان يقرأ القرآنَ رجالٌ من أمتى لا يجاوز تراقيهم ، ثم يأتى من بعد ذلك زمان يجادا المنافق المشرك بمثل ما يقول » وعن على : «ياحملة العلم اعملوا به، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم ، تخالف سر يريُّهم علانيتَهم ، ويخالف علمهم عملهم ، ية مدون حُلُقاً يباهى بعضهم بعضا ؛ حي إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعه . أولئك لاتصمدأ عمالهم تلك الى الله عز وجل».وعن ابن مسعود . «كونوا للملم رعاةً ، ولا تكونوا له رواة ، فإ نه قد يَرعوى (٢) ولا يروى ، وقد يروى ولا يرعوى »وعن أبي الدرداء «لا تكون تقياحتي تكون عالما ، ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون بمعاملا ». وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمه عمله ، ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث ، سمع شيئًا فقاله ». وقال الثورى : «العلماء اذا علموا عملوا ؛ فإذا عملوا شفلوا ؛ فاذا شُغلوا فُقدوا ، فاذا فُقَدُوا طُلْبُوا ، فاذا طُلْبُوا هَر بُوا . » وعن الحسن قال : «الذي يفوق الناسَ في العلم جدير أن يفوقهم في العمل » .وعنه في قُول الله تعالى : (وعُلُّمَ ثُمُ مالم تعلُّمُوا أنتم ولا آباؤُكم) .قال : عُلَّمتم فعلِّمتم ولم تعملوا ، فوالله ماذلكم بعلم . وقال النوري «العلم يَهتف بالعمل ، فإن أجابه ،و إلاّ ارتحل » . وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجيء الى العمل. وقال الشعبي : «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به ومثله عن وكيعين الجرّاح . وعن ابن مسعود : «ليس العلم عن كثرة الحديث ، انما العلم خشية الله . » والآثار في هذا النحو كثيرة

⁽١) أخرجه الطبراني في الآوسط والحام عن أبي هريرة (٢) لعلما فانه قد أبر عي .وكذلك ما بعدها

و بماذكر يتبين الجواب عن الإشكال النانى ، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون ، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من الراسخين فى العلم ، وإنما هم رواة _ والفقه فيا رووا أمر آخر _ أو ممن غلب علمهم هوى غطى على القلوب _ والعياذ بالله .

على أن المشابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر المحال به ويلجى، اليه، كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم الله للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وعن معمر أنه قال : كان يقال « من طلب العلم الغير الله يأبي عليه العلم حتى يصيره إلى الله » . وعن حبيب بن أبي ثابت : طلبنا هـ خذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد . وعن الثورى قال : «كنا نطلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قرله في كلام آخر : «كنت نظلب العلم للدنيا فجر نا إلى الآخرة » وهو معنى قرله في كلام آخر : «كنت أغيط الرجل بُعتمع حوله، ويكتب عنه وفلما ابتليت به وددت أنى نجوت منه كفافا ، لا على ولا لى »وعن أبى الوليد الطياليي قال : سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول : « طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ماترون » وقال الحسن : «لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وماعنده ، فا زال بهم وقال الحسن : «لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وماعنده ، فا زال بهم أرادوا به الله وماعنده ، فوذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر هنافى تحقيق هذه المرتبة ، وما هى ؛ والقول فى فلك على الاختصار أنها أمر باطن ، وهو الذى عبر عنه بالخشية فى حديث ابن مسعود ؛ وهو راجع إلى معنى الآية ، وعنه عبر فى الحديث فى أول مايرفع من العلم بكرة الرواية ولكنه نور

⁽۱) روى فى التيسير عن الترمذى حديثا طويلا جاه فيه اول علم يرفع من الناس الحشوع

يجمله الله فى القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور بهدى به الله من يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافى عن دار المغرور ، والإنابة إلى دار الخلود. » وذلك عبارة عن العمل بالعلم، ن غير مخالفة . وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره . وفي كتاب الاجتهاد مناطرف ، فراجعه إن شئت ، و بالله التوفيق

الحقرمة التاسعة

من العلم ماهو من تُصلّب العلم ، ومنه ماهو مُلّح العلم ، لا من صلبه ، ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه . فهذه الثاثة أفسام

القدم الأول هو الأصل والمهتمد ، والذي عليه مدار الطلب ، و إليه تنتهى مقاصد الراسخين ، وذلك ما كان قطعيا أو راجعا اللي أصل قطعى . والشريمة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفر وعها كا قال الله تعالى : (إنّا نحن نزّاننا الذّا كرّ وإنّا له كَافظون) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصدالتي بها يكون صلاح الدار ين: وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ، وماهو مكل لها ومتميّم لأطر فها . وهي أصول الشريمة . وقد قلم البرهان القطمي على اعتبارها . وسائر الفر وعمستندة إليها . فلا إشكال في أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هدذا . و إن كانت وضمية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقليات في إفادة العلم القطعى ؛ وعلم الشريعة من جماتها ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لا شتات أفرادها ، حتى تصير في العقل مجوعة في كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدأة ، وحاكة غير محكوم عليها ؛ وهذه خواص

الكايات العقليّات. وأيضا فإن الكليات العتلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعى ، لا عقلى ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما

فَإِذَاً لَمَذَا القسم (1)خواص ثلاث ، بهنَّ يمتازُ عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فلذلك جرت الأحسكام السرعية فى أفعال المسكافين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ؛ فلاعمل يفرض، ولا حركة ولاسكون يدعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا ، وهومعنى كونها علمة ، وإن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوصما ، فهو راجع الى عموم؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض، والمساقاة (٢) والصاعف المصراة (٣) وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجية أو تحسينية أو ما يكلها. وهى أمو رعامة . فلا خاص فى الظاهر إلا وهو عام فى الحقيقة ، والاعتبار فى أبواب الفقه عبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كالها نسخا ، ولأ تخصيصا لعمومها ، ولا تقييدا لا طلاقها ، ولارفعا لحكم من أحكامها ، لا بحسب

⁽١) أصوله وفروعه

⁽٢) ومموم النهى عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعدل غيره ، وفساد المماملات المشتملة على الحيالة فى النمن أو الأجرة مثلا ، يشمل بظاهر هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجبل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ماكان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستشاة وقالوا أنها خاصة . وهيفى الحقيقة قواعد كلية ايضًا انبنت على أسول من مقاصد الشريعة الثلاث

⁽٣) أنظر وجه نظمه في هذا السلك مع انهم قالوا انه حكم تعبدي محض

عموم المكافين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا عموم المكافين ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ، وما كان واجبا فهو واجب أبدا ، أو مندوبا فمندوب ، وهكذا جميع الأحكام . فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لحكام أحكامها كذلك.

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، يمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيها يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ، لازائد على ذلك . ولا نجد في العمل أبدا ماهو حاكم على الشريعة ، و إلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها . وهكذا سائر ما يعد من أنواع العلوم . فإذا كل علم حصل له هذه الناواص الثلاث فهو من صلب العلم ، وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ، والحد لله

والقسم الثانى وهو المعدود فى ملح العلم لافى صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعى ، مل إلى ظنى . أو كان راجعاً إلى قطعى إلا أنه تخاف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ، فهو مخيل ، وممايستفز العقل ببادى ، الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا يمنى غيره ، فإذا كان هكذا صح أن يُعد فى هذا القسم

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطّراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ، لأن عدم الاطراد يقوى جانب الاطراح ، و يضعف جانب الاعتبار، إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرّبه من الأمور الاتّفاقية الواقعة عن غير قصد ، فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلّف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحبكم فيما ليس بمطلق، أو عم فيما هو خاص ؛ فقديم الناظرُ الوثوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عرب صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما، ومبنياً عليه، فقادح أيضاً ، لأنه إن صح فى العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإن لم يصح فأحرى فى الأطراح ، كباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوم .

ولتخلُّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها مأسواها :

﴿ أحدها ﴾ الجبكم المستخرجة لما لا يمقل معناه على الخصوص في التعبدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفي ما لأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهدى العقول اليه بوجه ، ولا تطور نحوه ، (١) فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها اليه بوجه ، ولا تطور نحوه ، (١) فيأتى بعض الناس فيطرق إليه حكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبنى على ظن (٢) وتخمين غير مطرد في بابه ، ولا مبنى عليه على ، بل كالتعليل بعد الساع للأمور الشواذ . وربما كان من هذا النوع ما يُعد من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة في دعوى

⁽١) اى لا تحوم جهته من العلور وهو الحوم حول الشيء

رَّ٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظنى وربمـــا يستفاد منه أن قوله سابقا الا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيا على قطمى وأنه لو كان ظنيا وانتنى فيه خاصة أو اكثر يصح أن يمد من هذا القسم فتأمل

والثانى تحماً الأخبار والآ تمار على الترام كيفيات لا يازم مثلها ، ولا أيطلب الترامها ، كالا حاديث المسلسلة التي أنى بهاعلى وجوه ملترمة فى الزمان المتقدم على غير قصد ، فالترمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحملها على ذلك القصد لا ينبنى عليه يتعنى فى استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ، مع أن ذلك القصد لا ينبنى عليه على ، وإن صحبها العمل ، لأن تخلقه فى أثناء تلك الأسانيد لا يقدح فى العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كا فى حديث : « الراحون يرحمهم الرحن (٢٠) ، فإنهم الترووا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التليد ، ن شيخه ، فإن سعمه منه بعد الترووا فيه أن يكون أول حديث يسمعه التليد ، ن شيخه ، فإن سعمه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ، وليس (٣) بمطرد فى جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من ملح العلم لا من صلبه

والثألث التأتيق (٤) في استخراج العديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعد آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شي ، و إن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم ، فالاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرج أبو عمر بن عبد البر عن حزة بن محد

(۱) كالنهى عن اتخاذ التهائيل يقولون ان العلة فى التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى)

(۲) رواه احمد وابو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله

(٤) وهو بماانتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثره الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوه في الحديث لا يكون فيه فائده ولا ينبني عايه ترجيع للحديث على غيره

الموافقات ج ١ ـ ٣٠

الكنانى قال: حرَّجت حديثاً واحداً عن الذي يَوَكِيْمُ من مائنى طريق ، أو من نعو مائنى طريق . شك الراوى _قال: فداخلنى من ذلك من الفرح غير قليل ، وأعيب بناك ، فرأيت يحيى بن معين في المنام ، فقلت له : يا أبا زكر يا قد خرَّجت وأعيب بن مائنى طريق . قال فسكت عنى ساعة ، ثم قال : أخشى حديثاً عن الذي يَوَكِيْمُ من مائنى طريق . قال فسكت عنى ساعة ، ثم قال : أخشى أن يدخل هذا تحت: «أ أنها كُمُ التَكَاثُر» مهذا ماقال . وهو صحيح في الاعتبار ي لأن تخريجه من طرق يسيرة كاف في المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلا والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى يشارة ولا ندارة ؛ فإن كثيراً من الناس يسند لون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها ، تصريحاً وأنها أنها أنها وإن كانت صحيحة ، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثلها أن مكانى رؤيا الكنانى المذكورة آنفاً ، فإن ماقال فيها يحيى بن معين معين عمين عب ولكنه لم نحنج (٢) به حتى عرضناه على العلم في اليقطة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذا من اليقظة لا من المنام ؛ و إنما ذكرت الرؤيا تأنيسا . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع على المائل التي يختلف فيها فرع على إنما تُعد من الملح ، كالمسائل المنبة عليها قبل في أصول الفقه ، ويقع كثير منها في سائر العلوم ، وفي العربية منها كثير ، كسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللهم ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل في لفظ الاسم ، وإن انبني البحث فيها على أصول مطردة ، ولكنها لا فائدة يجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهي خارجة عن صلب العلم

⁽١) أى مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وانما حملها بشاره المؤمنين مثلا

⁽ ٢) فهذا من باب الغلى غير المطرد ولا ينبني عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار في تحقيق المعانى العلمية والعملية ، وكثيراً ما يجرى مثل هذا لأهل التصوف في كتبهم ، وفي بيان مقاماتهم ، فينتزعون معانى الأشعار ، ويضعونها للتخلق بمقتضاها ، وهو في الحقيقة من الملح (1) ، لما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ، والمناك المخذه الوعاظ ديدنا ، وأدخلوه في أثناء وعظهم ، وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فقبول ، وإلا فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرد تحسين الظن ، لازائد عليه ، فإ نه ربحا تكون أعمالم حجة ، حسيا هو مذكور في كتاب الاجتهاد ، فإذا أخذ ذلك إطلاق فيمن يحسن الظن به فهو عند مايسلم من القوادح ... من هذا القسم ، لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ، ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم الطراد الصواب في عمله ، ولجواز تغيره فإنما يؤخذ ... إن سلم .. هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال(٢) من أهل الولاية ، فاين الاستدلال به من قبيل مانحن فيه وذلك أنهم قد أوغلوا فى خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جلة ، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطراح لكل ما سوى الله وأعر بوا عن مقتضاه ، وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجهور ، وهم إنما يكامون به الجهور. وهو و إن كان حقًا فنى رتبته ، لا مطلقا ؛ لأ نه يصبر فى حق الأكثر من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربحا ذموا بإطلاق ماليس بمذموم إلا على وجه دون وجه ، وفى حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موضا

⁽۱) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالبا ولا هي مطرده عامة (۲) وهو نما انتفى فيه الاطراد. وأخذكلامهم على الاطراد والاطلاق موقع فى مفسده الحرج او تكليف مالا يطاق. فالبحث فىكلامهم وشرحه من الملح

فى منسدة ، بخلاف أخذه على الجلة فليس على هدا من صلب العلم ، و إنما هو من مُلَحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده ، حتى تحصل الفَّتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحــد حقيقي ؛ كَمَا يَحْكَى عَنِ الْغُرُّاءُ النَّحْوَى أَنَّهُ قَالَ : مَنْ بَرِّعَ فِي عَلَمْ وَاحْدُ سُهُلَّ عَلَيْهُ كُلّ علم . فقال له محمد بن الحسن القاضي ــ وكان حاضرا في مجلسه ذلك ، وكان ابن خالة الفراء _ فأنت قد برعت في عدك ، فخذ مسألة أسالك عنها مرغير عدك ! ماتقول فيمن سها في صلاته تمسجد لسهود فسهافي سجود، أيضا ؟قال الفراء : لانهيُّ عليه .قل: وكيف ؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يصغر ؛ فكذلك السهوفي سجود السهولا يسجدله ، لا نه بمنزلة تصغيرالتصغير ، فالسجود السهو هوحير الصلاة ، والجبرلا يجبر عكاأن التصنير لا يصنر . فقال القاضي ماحسبت أن النسء يلد مثلك فأنت ترى مافى الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف ، إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبر أحدُهم بالآخر . فاوجمه مها أصل واحد لم يكن من هدا الباب ، كما أقال كسائي مع أبي يوسف القادي بحصرة الرسيد روى أن أما يوسف دخل على الرشيد عوالكسائي يداعبه و يمازحه ، فقال له أبو يوسف : هدا الكوفي قداستفرغك وغلب عليك . فقال : ياأ بايوسف إنه ليأتيني بأسياء يشتمل عليها قلبي. فأقبل الكسألي على أبي يوسف ؛ فقال ياأ با يوسف ا هل لك في مسألة ﴿ فقال نحوْ أم فقه اقال : بل فقه فضحك الرشيد حتى فحص برجاه ثم قال : تلقى على أبي يوسف فقها م قال نعم . قال ياأ با وسف ما تقول في رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الداروفَتَ ع أن ? قال: إذا دخلت طلقت ، قار أحطأت ياأ به يسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب عقل: إذا قال أن فقدوجب الفعل ووقع الطلاق، و إن قال إن فلم يجب ولم يقم الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعده الايدع أن يا بي الكسائي ، فهده

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ماوراءها ، حتى يكون على بينة فياياً تى من العلوم و يذر ، فإن كثيرامنها يستفر الناظراستسحانها ببادى الرأى ، فيقطع فيها عره ، ويذر ، فإن كثيرامنها يستفر الناظراستسحانها ببادى الرأى ، فيخيب في طلب السلم سعيه ، والله الواق

والقسم الثالث وهو ماليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم برجع إلى أصل قطعى ولا ظنى ، و إنما شأنه أن يكر على أصله أوعلى غيره بالإبطال ، مماسح كونهمن العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، في الأعمال والاعتقادات ، أو كان منهضا إلى إبطال الحق و إحقاق الباطل على الجلة . فهذا ليس بعلم ، لأنه يرجع على أصله بالإيطال ؛ فهوغير فابت ، ولاحاكم ، ولا مطرداً يضا، ولاهو من مُلحه ، لأن الملح هي التي تستحسنها الهقول ، وتستملحها النفوس ، إذ ليس يصحبها منه أر ، ولاهي مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه في الجلة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شي من ذلك

هذا و إن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشُبه عارضة ، واشتبا، بينه وبين ماقبله ، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فرالوا اليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وم وتخييل لاحقيقاله ؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء كالا غراب باستجلاب غيرا المهود ، والجمعة بإ دراك مالم يدركه الراسخون ، والتبجح بأن وراء هذه المشهور ات مطالب لا يدركها إلا الخواص ، وأشهام خلك مالا يحصل منه مطاوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالا فتضاح عند الامتحان ، حسما بينه الغزالى وابن العربى ومن تعرض لبيان ذلك من غيرها

ومثال هذا القسم ماانتحله الباطنية في كتاب الله ، من إخراجه عن ظاهره ، وأن المقصود وراء هذا الظاهر ، ولاسبيل إلى نيله بعقل ولانظر ، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليد الذلك الإمام . واستنادهم في جالة من دعاويهم الله علم الحروف ، وعلم النجوم و ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال مااد عاد الباطنية ، حتى آل ذلك إلى مالا يعتل على حال ، فضلا عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه ، ولا عرق تجنى منه ، فلا تعلق به بوجه

(فصل) وقد يعرض القسم الأول أن يعد من الثانى و يتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض ؟ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألة _ كايقررها النحوى للمقد مقسلمة ، ثم يرد مسألته الفقهية إليها . والذى كان من شأنه أن يأنى بنا على أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها ، فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفي تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كيفعله النحوى صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فرنحة مأن يأتى بهامسلمة ليفرع عليها فى علم النح إن عد منها . وهكذا سائر المددى فى علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عد منها . وهكذا سائر العلوم التى يخدم بعضها بعضا

و يمرض أيضا القسم الأول أن يصير من الثالث . و يتصورذاك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن الا يحتمل عقله إلا صغارها ، على ضدالتربية المشروعة . فمثل هذا يوقع في مصائب ، ومن أجلها قال على رضى الله عنه: «حد واالناس بما يفهمون . أتحبون أن يُكذّب الله ورسوله ؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامهين ، حسبا هو مذكور في موضعه من هذا وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامهين ، حسبا هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب . وإذا عرض القسم الأول أن يُعد من الثالث ، فأولى أن يعرض الثانى أن يعد من الثالث ، فأولى أن يعرض التعلية إلا المحافظة على هذه المعانى وإلا لم يكن مر بيا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه

ومن هنا لا يسمح الناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أومستفيد ، حتى يكون ريّان من علم الشريعة ،أصو لها وفرو عها ،منقولها ومقولها ،غير مُخْلِد إلى التقليد والتعصب المذهب ، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض ، وإن كان حكمة بالذات ، والله الموفق الصواب

الحقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرَّحه النقل . والدليل على ذاك أمور :

الأولأ نه لوجاز للمقل تخطى مأخذالنقل ، لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة، لا أن الفرض أنه حدً له حدًا؛ فإذا جاز تمدّ به صار الحد غير مفيد . وذلك فى الشريمة باطل . فمأدّى اليه مثله

والثانى ماتبين فى علم السكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسن ولا يقبّح ، ولو فرضناد متمديا لماحد دالشرع ، لسكان محسنا ومقبّحا ، هذا خلف

والثالث أنه لوكان كذاك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل ويبان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد المكلفين حدُوداً فى أفعالهم ، وأقوالهم ، واعتقاداتهم ؛ وهوجلة ماتضمنته . فإن جاز لامقل تعدى حد واحد هو معنى تمدى جميع الحدود ؛ لأن ما ثبت للشئ ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإن جاز إبطال واحد ، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد ، لظهور محاله

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأى هورأى الظاهرية، لأنهم واقفون معظواهرالنصوصمن غير زيادة ولانقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ، ويتضمن نفى القياس الذى اتفق الأولون عليه

والثانى أنه قد ثبت للعـقل التخصيص حسبا ذكره الأصوليون فى نحو: (والله علىكل شىء قدير)و (علىكل شىء وكيل) و (خالق كل شىء)، وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتَجُز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ،(١)ولأن الوقوف

(١) في أن كلا منهما تصرف اومن له النقص له "زياده" هكذا يفهم هذا الاستدلال مجلاحتى يكون للدليل بعده فائدة جديده" وهي أنها يشتركان في المنى الخاص المعلوب بناه الاسكال عليه في قوله ولما لم يعد الح الا ان تكون الواو في قوله ولان زائدة في النسخ. ثم يبتى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله بالمقل سواه في ذلك النقص والزيادة وعليه فسكان المفهوم أنه يجمل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به ويقول ان مااصلته هنا ينافيه اصل آخر وهو تخصيص العمل وكونه نقصا مما حده الشرع تخصيص المملل بالزيادة والنقص في الاشكال بالزيادة والنقص في الاشكال الثاني الى طرف النقص الاشكال الثاني الى طرف النقص الاشكال الثاني الى طرف النقص في أبعله، ثمقال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقس فأ بعله، ثمقال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص مديجا في قوله وهو نقص يمني وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوزله ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جازمع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أنَّ للأصوليين قاعدة فضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهي أنَّ المني في المناسب إذا كان جليا سابقا الفهم عند ذكر النص ، صح تحكيم ذلك المعنى في النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّاوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يقضي القاضى وهو غَضْبان » ، فنعوا _ لأجل معنى التشويش _ القضاء مع جميع المشوسّات ، وأجزوا مع مالا يشوس من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف ؛ وذلك خلاف ما أصلت . وبالجلة فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا ، إنكار للمعلوم في أصول الفته

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ماتقرر .

أما الأول فليس القياس (١) من تصرفات المقول محضا ؛ و إنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس . فإ أنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع ، وأمر بها ، ونبه النبي على العمل بها ، فأبن استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجرته ، ويقف حيث وقفّته

وأما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص ـ إن شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لا تخصص ، فليس معنى تخصص ، و إن سلم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره ، بل هى مبينة أن الظاهر غير مقصود فى الخطاب ،

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الاول لانه أوسع من انكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة اى فالعقل تابع للادلة وخادم لها وهوماندعيه

بأدلة شرعية دلّت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقوله : (والله على كل شيء قدير) خصّصه العقل بمعنى أنه لم بُرَد فى العموم دخول ذات البارى وصفاته ، الأن ذلك محال (١) ؛ بل المراد جميع ماعدا ذلك ؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصح قياس المجاوزة عليه

وأما الثالث فإن الحاق كل مشوس بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاق المسكوت عنه بالنطوق به بالقياس سائغ و إذا نظر نا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب اليسير غير مشوش ؛ فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقلق الغضب يتناوله المغذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى ، وأن مطلق الغضب يتناوله اللفظ ، لكن خصصه المعنى ، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن لفظ غضبان وزنه فعلان ، وفعلان في أساء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه . فغضبان إنما يستممل في الممتلىء غضبا ؛ كر يان في الممتلىء ويا ، وعطشان في الممتلىء عطشاء وأشباه ذلك ؛ لا أنه يستممل في مطلق مااشتق منه . فكأن الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا ، حتى كا نه قال : لا يقضى القان ي وهو شديد الغضب ، أو ممتلىء من الغضب . وهذا هو المشوش . فخرج المعنى عن شديد الغضب ، وصار خروج يسير الغضب عن النهى يمتنضى اللفظ ، لا بحكم المنى يه يقتضى اللفظ ، لا بحكم المنى يه يقتضى اللفظ ، لا بحكم المنى يه يقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا مجاوز للمقل إذاً

⁽۱) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لاتصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الادلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشسكال ونقض للاصل الذي أصله في المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالعقل لايم على النقل فى أمثال هذه الأشياء. و بذلك ظهرت صحة ماتقدم

القرمة الحادية عشرة

لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبنى عليه عمل ، صار ذلك منحصرافها حلّت عليه الأدلة الشرعية ، فما اقتضت فهو العلم الذى طلب من المكلف أن يَعلمه في الجلة . وهذا ظاهر . غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية فإذا المحصرت المحصرت مدارك العلم الشرعي ، وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية ، حسما يأتي إن شاء الله

المقرمة الثائية عشرة

من أنفع أطرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين (۱) به على الكمال والتمام، وذلك أن الله خلق الانسان لايعلم شيئا، ثم علّمه و بصره وهداه طرق مصلحته في الحياة الدنيا. غير أن ما عله من ذلك على ضربين: ضرب منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : من أين ? ولا كيف ؟ بل هو مغر و ز فيه من أصل الخلقة ، كالتقامه الثدى ومصه له عند خروجه من البطن الحالة الدنيا ـ هذا من المحسوسات . وكعله بوجوده ، وأن النقيضين لا يجتمعان من جملة المعقولات ، وضرب منها بوساطة التعليم ، شعر بذلك أولا ، كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو عاكاة الأصوات ، والنطق بالكلات ، ومعرفة أسهاء الأشياء ـ في المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها عجال ونظر ـ في المحقولات

وكلاُمنا من ذلك فما يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فـــلا بد من معلم فيها •وإنْ

⁽١) يأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حسول العلم دون مسلم أم لا ? فالا مكان مسلم ، ولكن الواتم في مجارى العادات أن لابد من العسلم . وهو متفق عليه في الجذة به إن اختلفوا في بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والا مامية .. وهم الذين يشترطون المصوم .. والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشارط المصمة ومن جبة أنها ختصة بالا تبياء عليهم السلام ، ومع ذلك فهم مقرون بافتقار الجاهل إلى المعلم ، والحق علا واتفاق الناس على ذلك في الوقوت يه رجريان المعلم أنه لابد منه ، وقد قالوا: « إن العلم كان في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، وصارت مذاهه بأيدى الرجال ، وهذا الكلام يقضى بأن لابد في تحصيله من الرجال ، وصارت مذاهه بأيدى الرجال ، وهذا الكلام عندهم ، وأصل هذا في الصحيح : « إن الله لا يقديني العلم انتزاعاً ينتزعه من الرجال ، المناس ، ولكن كذلك فالرجال من الناس ، ولكن بلا شك

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به • وهذا أيضا واضح في نفسه » وهو أيضا متفق عليه بين العقلاء ؟ إذ من شر وطهم في العالم ، بأى علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم ، قادراً على التمبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشبه الواردة عليه فيه ، فإذا نظرنا إلى ما اشتر مأوه ، وعرضنا أثمة السلف الصالح في العلوم الشرعية ، وجدناهم قدا تصفوا بها على الكال ؟

غسبر أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة • لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت • وربما 'تصوّر تفريمها على أصول (٣٠)

⁽١) تقدم في القدمه الثامنه

⁽٧) ذ كرسورا الانة:احداها فرع ينبني على فرع مبنى على أصل فيفهم أن كلا

مختلفة في العسلم الواحد فأشكلت، أو خنى فيها الرحوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيثُ حفِيَت عليه _ وهي في نفس الأمر على غــير ذلك ، أو تعارضت وحود الشبه فتشانه الأمر ، فيدهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشباه ذلك . فلا يقدح في كونه عالما ، ولا يضر في كونه إماما مقتدى به • فإن قصر عرب استيفاء الشروط ، نقص عن رتبة الكال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكماليَّة مالم يكل مانقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تنفق مع ماتقدم ، و إنْ خالفتها في النظر (١) • وهي ثلاث:

(إحداها) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله • فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن أيؤخذ عنه ، ولا أن يقتدى به في علم ، وهدا المعيى مبين على الكال في كتاب الاجتهاد والحديثة

(والثانية) أنْ يكون ممَّن رَّباه الشيوخ في ذلك العلم ، لأحده عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا مه من ذلك وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأوَّل دلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله عليه وأخذهم أقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الامر فيهمل الاستنباط ويقف ، وقد لايهتدى في بعض الفروع الى أصل يرجعها اليه فيقف ويهمل الاستنباط ،وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الارجح من وجوه الترجيح فيأخدبالمرجوح في الواقع أو يقف .والتمثيل للثلاثة لايجني عليك وكلها لانصر في كونه اماما ،فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأساب السالفة

(١) لا تن بعصها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية ونقضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصوب في وان احتلفت في الاعتبار وأفعانه ، واعتمادهم على مارد ، نه ، كائناً ما كان ، وعلى أى وجه صدر ، فهم (١) منوى ما أرادبه أو لا _، حتى علمواوتيقنوا أنه الحق الديلا يُعارض ، والحكة التي لاينكسر قانونها ، ولا يحوم النقص حول حي كالها ، و إنما ذلك بكثرة الملازمة ، وشدة المثابرة ، وتأمل قصة عر بن الخطاب في صلح الحديبية ، (٢) حيث قال : يارسول الله ! ألسنا على حق ، وهم على باطل ؛ قال : يل قال : أيس قال : أيس تتلانا في الجنة وقتلام في النار ؟ قال . بلى _ قال : فنيم نعطى الد نيئة في ديننا ، ونرجم ولم الله أبداً _ فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أما بكر فقال له مشل يضيعني الله أبداً _ فانطلق عمر ولم يصبر ، متغيظا ، فأتى أما بكر فقال له مشل فلك ، فقال أبو بكر : إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً ، _ قال _ فغرل القرآن على رسول الله المورف الله المناه و رجع على رسول الله المورف الله الله المناه و رجع هو ؟ قال : نعم _ فطابت نفسه و رجع

فهذا من فوائد الملازمة ، والانتياد للعلماء ، والصبر عليهم في مواطن الإشكال ، حتى لاح البرهان للعيان ، وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين : « أيها الناس ا المهموا رأيكم ، والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أنى أستطيع أنأرد أمر رسول الله على لرددته (٣) » وإنماقال ذلك يلا عرض لم فيه من الإشكال

⁽۱) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتوبن أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سسهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوارأيهم الخ وبه ينتظم القامكله وبأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشسكل على ابى بكر بل على عمر ولسكنه صبرحتى لاح البرهان

⁽۲) ضمن حدیث طویل ذکره فی التیسیر عن البخاری وابی داود (۳)اخر جهالبخاری یا یها الناس اتهموار أیکم علی دینکملقد رأیتنی یوماً بی جندل الح

و إنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكاّبة لشدة الإشكال عليهم عموا والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فرار الإشكال والالتباس

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدم ، فالمترم التا بعون فى الصحابة سير تهم مع النبى على السحى حتى فَقُهوا ، ونالوا ذروة ال كال فى العلوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد علماً اشتهر فى الناس الأخذ عنه الآوله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك وقلما وُجدت فرقة زائفة ، ولا أحد مخالف السنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بآدابهم . و بضد ذلك كان العلماء الراسخون كالائمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه (۱۱) ، والتأدب بأدبه ، كاعلت من اقتداء الصحابة بالنبي بلق ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا في كل قرن . وبهذا الوصف امتازمالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به و إلا فالجيع بمن بهتدى به في الدين كذلك كانوا ، ولكن مالكا اشتهر بالمبالنة في هذا المني . فلما تُرك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

وسيد كره المؤلف في المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب في الجزم الرابع ــ مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخاري ايضا

(۱) أخص من الأمارة الأولى لائن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض. الممل بماعلم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن أضرابه المجتهدين في هذه الامارة أنه لايلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذعنه بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لابد من أخمد العلم عن أعله فلذلك طريقان : (أحدهما) المشافهة . وهي أنفع الطريقين وأسلمهما ، لوجيين . الأول خاصية جملها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدها كلُّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتمام في كتاب، ويحفظها و بردُّ دها على قلبه فلايغهمها بمغارِدا ألقاها إليه المعلم قويمها بنتة ، وحصل العلم بهابالحضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمرعادي من قرائن أحوال، و إيضاح موضع إشكال لمبخطرالمتعلم ببال، وقد يحصل بأمر غيرممتاد، ولكن بأمريهبه الله له تعلم عندمثوله بين يدى المعلَّم ظاهرَ الفقر بادى ـ الحاجة إلى مايُلقَى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبَّه عليه الحديث الذي جاء : « أنَّ الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله على » ، وحديث حنظلة الأسيدى ، حين شكا إلى رسول الله على أنهم إذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة يرضَونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم • فقال رسول الله عليه: « لوأنكم تكونون كاتكونون عندى لأ ظلّتكم الملائكة بأجنحتها(١) » وقد قال ُعربنُ الخطّاب: « وافقتُ ربيٌّ في ثلاث »وهي من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يُفتح للمتملم بين أيديهم مالايُفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار مابةُوا فى متابعة معلمهم ، وتأدُّ بهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير . وقد كان المتقدمون لا يُكتب منهم إلا القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك(٢) فقيل له فمانصنع اقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلو بُكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عربن الخطّاب كراهية الكتابة . و إما ترخّص الناس فىذلك عند ماحدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

⁽١) أخرجه مسلم والترمذي

⁽٧) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا ينى ما يفتيهم به فلمله يتفير رأيي فتذهب الكتابة الى الاقطار قبل ان يستقر الحكم فيجسل للناس بذلك ضرر والافقد دون الموطأ

(الطريق الثانى) مطالعة كتب المصنّفين ، ومــــدوّنى الدواوين . وهو أيضا نافع فى بابه بشرطين

(الله ومعرفة اصطلاحات الله ولله عن فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، مايتم له به النظر في الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأولمن مشافهة العلماء ، أوما هو راجع اليه ، وهو معنى قول من قال «كان العلم في صدور الرجال ، ثم انتقل إلى الكتب ، ومفاتحه بأيدى الرجال . » والكتب وحدها لاتفيد الطالب منها شيئاً ، دون فَنْح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثانى) أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العام المراد ، فا نهم أقعدبه من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجر بقوا علم ما مابلغه المتقدم مشاهد فى أى علم كان ، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علم ما مابلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم على أونظرى . فأعمال المتقدمين ـ فى إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين ، وعلومهم فى التحتيق أقعد . فتحتق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ، والتابعون ليسوا كتابعيهم ، وهكذا إلى الآن . ومن طالع سيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب فى هذا المعنى . وأما الخبر فنى الحديث : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم هذا المعنى . وأما الخبر فنى الحديث : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم ملك وج برية ، الذين يلونهم المنك ورحة ، ثم ملك وج برية ، النبى غين : « أول دين كم نبو قورحة ، ثم ملك ورحة ، ثم ملك وج برية ، النبى غين عضوض (٢) » ولا يكون هذا إلامع قلة الخير، وتكانر الشرشيئاً بعد شى . مملك عضوض (٢) » ولا يكون هذا إلامع قلة الخير، وتكانر الشرشيئاً بعد شى .

⁽١) اخرجه في التيسير عن الخسة

⁽٧) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (ج ٧ ـ ص ٢٥١) ، أيأتي :وروى في استحلال الزنا حديث رواء ابراهيم الحربي عن ابي ثعلبه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :(اولدينكم نبوة ورحة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والحز) اله ولم يذكر منزلته من الصحة

ويندرج مانحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال : « ليس عام ُ إلا الذي بعده شر "منه . لاأقول عام أمطر من عام ، ولاعام أخصب من عام ، ولا أمير أخير من أمير ، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الاسلام و يُشلم »ومعناهموجودف الصحيح في قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم ، فيَّبق ناس جهال يُستَفْتُونَ فيفُتُون برأيهم ، فَيضَلُون وُيضَلُون^(١)»وقالعليه السلام: ﴿ إنالا سلام بدأ غريبا ،وسيعود غريباً كابدأ؛ فطو في للغرباء. قيل: من الغرباء عقال: النُّز ّاعمن القبائل (٢) ، وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس (٣) » وعن أ في إدريس الخوالاني: « إن للإسلام عرسى يتعلق الناس بها، وإنها تمتلخ عروة عروة » وعن بعضهم : « تذهب السنَّةُ سنَّةً سنَّةً عَلَيدهب الحبل قوَّة قوَّة »وتلا أبوهر يرة قوله تعالى: (إذ ا جاء نَصْرُ الله وَالْفَتْحُ) الآية. ثم قال : والذى نفسى بيده اينخرجُن من دين الله أفواجاً ع كادخلوافيه أفواجاً. وعن عبدالله قال «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟ "قالوانم ، كما ينقص صبغ الثوب ، وكماينقص سمن الدابة . فقال عبدالله : «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكى عمر ، فقال عليه والسلام . « مايبكيك ؟ » قال : يارسول الله ؛ إنَّا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كل فلم يكل شيء قط إلا تقص. فقال عليه السلام: «صدقت» (٤) والأخبار هنا كثيرة . وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم . فهو إذاً " في نقص بلاشك .

⁽١) رواه البخارى فى كتاب الاعتصام بألكتاب والسنة

⁽۲) رواه مسلم

⁽٣) رواه الطبراني وابو نصر في الابانة عن جابر بن سنه ــ اله من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس. ذكر ذلك في بجم الزوائد

⁽٤) اخرجه ابن أبي شبية عن عنترة اله من الالوسى (ج ٢ ــ ص ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكالامهم ، وسيرهم ، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم ، على أى نوع كان ، وخصوصاً علم الشريعة ، الذى هو العروة الوثقي ، والوزر الأحمى • و بالله تعالى التوفيق

الفرمة الثالثة عشرة

كل أصل علمي يتمنذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجرى به العمل على مجارى العادات في مثله ، مجيث لا ينحرم منه ركن ولا شرط ، أولا : فإن جرى فذلك الأصل صحيح ، و إلا فلا .

وبيانه أنّ العلم المطلوب إنما يُراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غيرتخلَّف كانت الأعمال قابيئة ،أولسانية ،أومن أعمال الجوارح . فإ ذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلَف ، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه ، و إلا لم يكن بالنسبة إليه عداً ، لتخلّفه ، وذلك فاسد ، لأنه من باب انقلاب العلم جهلا

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبيّن في أصول الدين المتناع التخلف في خبر الله تعالى ، وخبر رسوله على التحليف بالأصول الفقهية امتناع التحليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد . فإذا كل أصل شرى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ، ولا استقام بحسبها في العادة ، فليس بأصل يُعتمد عليه ، ولا قاعدة يُستند إليها ويقع ذلك في فهم الأقوال ، ومجارى (۱) الأساليب والدخول في الأعمال ، فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ على

المؤمنين سييلاً) إن مُحل على أنه إخبار، لم يستمر أنخبره ، لوقوع سبيل السكافر على المؤمن كثيرا بأسره و إذلاله . فريمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصد قة الواقع ويطرد عليه . و و و تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب أن يُعمل (1) ، ومثله قوله تعالى : (والوَ الِدَ التُ يُرْضِعِنَ أَوْلاَ دَ مُعنَّ عَوْلاً مَا يَنْ كَامِلَيْنِ) إن مُحل على أنه تقرير حكم شرعى استمر وحصلت الفائدة ، و إن مُحل على أنه إخبار بشأن

(۱) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الحبر، ويكون المراد من المؤمنين جاعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الأبمان الراسخ من الاستعدادوالاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ بشهدبان المسلمين لايفلون على امرهم مادا مواكذلك

ولكن هـذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي سلى الله عليه واسحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم في مكة وانقرادهم في شعبابي طالبواذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروبالصليبية ـ وكان في عز الاسلام واستمر قرونا ـ كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذي يراد تحميله لهذه الآيه وعلوا الصالحات ليستخلفنهم الح) لا تدل على المنى الذي يراد تحميله لحذه الآيه وعلوا المعالمة الاخبرة قد اعطيه عليه السلام واسحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الحوف أمنا لا يلزمه كل ما يراد من الآيه الا ولى باعتبار المنى الذي يراد تحميلها آياه وأنت ترى أن آيه الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. يخلاف الآية المذكورة فليس فيها الامجرد الايمان المقبل للكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فانها مقيده بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في المقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآيه عليه

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة (١) على ما علم قبل الآية

وأما بجارى الأساليب فمسل قوله : (لأيس على الذين آمنُوا وعملوا الصالحات جُناح فيا طَعِمُوا إذا ماا تقوا وآمنوا) الخ. فهذه صيغة عوم تقتضى بظاهرها دخول كل مطعوم ، وأنه لأجناح في استعاله بذلك الشرط ، ومن جملته الخر ، لكن هذا الظاهر يفسد جريان (٢) الفعم في الأسلوب ، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخر ، لأن الله تعالى لماحرم الخرقال : (ليس على الذين آمنوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنعى ما ، فلا مكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب من تأوّل في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخر ، وقارله : إذا اتقيت اجتنبت ماحرً م الله (٣). إذ لا يصح أن يتال للمكلف : و اجتنب كذا » و يؤكّد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدًا ، ثم

(۱) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار ماصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد فيه فائدة زائدة لا نه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة الممروفة الناس بدون هذه الا يقد فلتحقق الفائدة يلزم أن يكون إنشاء لتقرير ماجرت به العادة حكم اشرعيا برج اليه في تقرير النفقات و فيره الا أنه يبق الكلام في التثميل به لماذكره، فانه بصدد التشيل لما يقتفي تخاف خبر التهور سوله به أو لما يلزم عليه تكليف بمالا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن الممتاد ، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد قائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الثلاثة ، بل شيء آخر وهو انه لم يفد قائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر

الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن مروفة ثم فرعطيه هذا المثال لكان ظاهرا (٢) لا أنآية تحريم الحرالسا بقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الحرنصارها الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الحمر في العموم الظاهر الثلايلزم نقض التحريم واجتماع النهى والاذن فيكون تمكيفا بما لايطاق في فغلا عن اعهال السبب في الذول وهو انهم قالوا لما نزل تحريم الحريك بأصحابناوقد ما توايشر بون الحر فغزلت وليس على الذين آمنوا النح محيد ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم وفغلا أينا عن ممارضة النم بالأية أن يحكون فيها معارضة النم بالاية أن يحكون فيها عدم جريان الغهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقولهم الهال السبب، عدم جريان الغهم في الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كاأشار اليه بقولهم الهال السبب، وبقوله بعدوايضا فإن افته اخبر ، وكا اشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له وبقوله بعدوايضا فإن افته اخبر ، وكا اشرنا اليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له التي يصح ان يبني عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال: « فإن فعلت فلا ُجناح عليك. » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكرالله ، وعن الصلاة ، وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحالين فى الله ، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى (1) لقوله: (إذا مااته قوا و آمنوا و عياوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكايف مالا يطاق

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهوالأصل في القول بالاستحسان والصالح المرسلة ، لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلا ، فهو غير جار على استقامة ولا الطراد ، فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم في حل مواردها على عومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ، حتى تقيد القيود المقتضية للأطراد والاستمرار فتصح . وفي ضمنه تدخل أحكام الرص إذ عو الحاكم الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه فى تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد حرم هذا الأصل فى أصول المتبعين للمتشابهات ، والطوائف المعدودين فالفرق الضالة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك فى مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأعمة المعتبرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثَّل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحداها أنه كتب إلى بعض شيوخ المفرب، في فصل يتضمن (مايجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به) فقال فيه : وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرع سرّه منه ، بالخروج عنه ، ولوكان يساوى خسين ألفاً ، كما فعله المتقون . فاستشكلت هذا الكلام ، وكتبت اليه بأن قلت : أمّا أنه

(١)أى من حيث الكهال كايفيده كلامه

مطاوب بتفريغ السر منه فصحيح ؛ وأمّا أنّ تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ماهذا الوجوب ؟ ولو كان واجباً بإطلاق ، لو جب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم ، وديارهم ، و تراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغيرذلك (١) مما يقع لم به الشغل في الصلاة . و إلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ؟ فإنا تجد كثيراً بمن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ، ولا سبباً إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً . ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لم الشغل في الصلاة ؟ هذا مالا يُنهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد في العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر مالا يُنهم . و إنما الجارى على الفقه والاجتهاد في العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أوغيره ، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثّر فيه فقد و تأثيراً يؤدّى إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم ينظر بعد في حكم الصلاة الواقع فها الشغل : كيف مال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير حال المنالة

فلمّا وصل إليه ذلك ، كتب إلى بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار فى الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعمّاده أصلاً فقهيّاً ألبتة

والثانية مسألة الوَرَّع بالخروج عن الخلاف ؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعد ون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها .

⁽۱) وهذا منتهى الحرج للأفراد . وتكايف الجميع به تحكيف بما لا يطاق . وهوايضا مخالف لمايتصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات النح فهو جاد على غير استقامــة

ولا زلت منذ زمان أستشكله يرمني كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتن جواب بما يشفى الصدر . بل كان من جملة الإشكالات الواردة ، أن بريال المعار المنافل بمن بعلة الإشكالات الواردة ، أن بير سائل المنته (المنته المنته المنت

مَا جَابَ بِمضهم بَأَن المراد بَأَن المُحتلَّفَ فيه من المتشابه ، المُحتلَفُ فيه اختلافاً دلائل أفواله متساوية أو متقاربة . وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ؛ بسل الموصوف بذلك أقلبها ، لمن تأمّل من محصلى مواد التأمّل . وحينت لايكون المتشابه منها إلا الا قل . وأما الورع من حيث ذاته ، ولو في هذا النوع فقط ، فشديد مشيقٌ ، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه وقد قال عليه السلام : « حُضّتِ الجنّة بالمكارِه (٣) » هذا ما أجاب به فكتبت إليه بأن ماقررتم من الجواب غير بين ؛ لأنه إنما يجرى في المجتهد

⁽۱) جهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لاحصاء مسائل الشريمة مسألة مسألة ، والوقوف على حصول خلاف في اكثرها بين مجتهدين مسلمة ملهم في الاجتهاد ، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح ، ويكون الحلاف معتدا به كما يقول . وسيد كرفي كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجمل كثيرا من الحلافات غير معتدبه خلافا ، على ال الورع بمدهد اكله في مراعاة شرط أوركن لم يقل به آخر ، أو إنجاب شيء لم يروم ته اخر ، أو إنجاب شيء لم يروم ته المراء الملافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم ننيء و تأخيره وهكذا من امثال الحلافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم ننيء و تأخيره وهكذا من امثال الحلاف . واذا فهل بقي بمدهد النالور ع في ذلك من أشد انواع الحرج ؟ذلك ما يحتاج الحلاف . واذا فهل بقي بمدهد النالور ع في ذلك من أشد انواع الحرج ؟ذلك ما يحتاج الحدة نظر

⁽٢) سيأتَّى بيانه ف المتشابه والهكم في نصول ضافية

⁽٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رو امسلم والترمذى واحدعن أنس ،ومسلم عن أبى هر برة، واحمد عن أبن مسمود . قال المزيزى ورواه البخارى ايضا . وفي رواية للشيخين حجبت بدل حقت في الموضعين

وحده . والمجتهد إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال . فليس مما نحن فيه . وأمًّا المقلّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، و إن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى في عامَّة أحواله لا يعرى من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى دليله أضعف ؟ ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقار بت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه الا من كان أهلا للنظر . وليس العامى كذلك و إنما أبنى الا شكال على اتقاء الخلاف المعتد به وجود فى أكثر مسائل الشريعة والخلاف المعتد به وجود فى أكثر مسائل الشريعة والخلاف الذى لا يعتد به قليل (١) ، كالخلاف فى المتعة ، ور باالنساء ، وتحاشً النساء ، وما أشه ذلك :

وأيضاً فتساوى الأدلة (٢) أو تقار بها أمر إضافى بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فرُب دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصل العامى ضابط ترجع إليه فيا يجننبه من الخلاف مم الايجتنبه ، ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ، لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتباع نظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ، لاسيّما إن كان هذا المجتهد يدعى أن قول خصمه ضعيف لا يعتبر مثله وهكذا الأمر فها إذا راجع المجتهد الآخر . فلا بزال العامى فى حيرة إن اتبع هذ الأمور . وهو شديد جذا . ومن يُشاد هذا الدين يفليه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

 ⁽٣) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال يرجع فذلك اله الحجتهد ليمرف التساوى والتقارب . فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع في ذلك له

يتبسَّن جوابه بعد

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه عكا أنه لا إشكال في أن النزام التقوى شديد عولا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل الأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج الله بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدها عن هواها خاصة . و إذا تأملنا مناط المسألة ، وجدنا الغرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيناً . فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع ، و إن كان شديدا في مخالفة النفس . وورع الخر وج من الخلاف صعب في الوقوع ، قبل النظر في مخالفة النفس . فقد تبين مقصود السائل بالشدة والحرج ، وأنه ليس ما أشرتم إليه . اه . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . ليس ما أشرتم إليه . اه . ما كتبت به . وهنا وقف الكلام بيني وبينه . ولا يجرى في الواقع مجرى الاستقامة ، للزوم الحرج في وقوعه . فلا يسح أن ولا يجرى في الواقع مجرى الاستقامة ، للزوم الحرج في وقوعه . فلا يسح أن يُستند إليه . ولا يُجمل أصلا يبني عليه . والا مثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً . وعليه ينبني كند من مسائل الورغ ، وتمييز المتشابهات ، فهو مفيد جداً . وعليه ينبني كند من مسائل الورغ ، وتمييز المتشابهات ، وما بعتبر من وجه الاشتباه (ع) وما لا يعتبر . وفي أثناء الكتاب ، سائل تحققه ان شاء الله

52

(۱) لا ً نه انما يجرى في المجتهدلا في المقلد ، وأجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد الى الحرج

⁽٧) تمارض الادلة على الجتهد لا تمارض الاقوال على المقلد فلا يُلزم عليه الحرج نعم سيأتي له ان على المقلد اذا تمارضت عليه الاقوال أن يرجع واحدا منها ولكنه اعتبر في الترجيع امورا واضعة لا يبقى مها اشتباء كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بمله مشلا



سَمِلُوالْحَالِحَالِحَالِ

وصلى الله علىسيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدها برجع إلى خطاب التكايف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأوّل ينحصر في الحسسة . فلنتكام على ما يتعلق يها من المسائل . وهي جملة :

المسأل: الاولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطاوب الفعل ، ولا مطاوب الاجتناب. أمًا كونه ليس بمطاوب الاجتناب فلأمور:

أحدها أن المباح عند الشازع ، هو المختبر فيه بين الفعل والنرك ، من غير مدح ولا ذم ، لاعلى الفعل ولا على النرك . فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير ، لم يتصور أن يكون النارك به مطيعاً ؛ لعدم تعلق الطلب بالنرك ؛ فإن الطاعة لاتكون إلا مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة

والثانى أن المباح مساو للواحب والمندوب، فى أن كل واحد منهما غير مطاوب الترك . فكا يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً ، لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما _ كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لايقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنهما مطاوبا الفعل؛ فقد قام المُسارض العلمب النرك المُسارض العلمب النرك المباح كذلك. فإ نّه لا مُعارض لطلب النرك وهو التخرير فيه مُعارض لطلب النرك، وهو التخرير في الدرك وبين التخيير فيه

«الثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك فى المساح ، شرعا ، فلو جاز أن يَكُون فاعله مطيعاً يفعله ، من حيث كاثا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح با تفاق ، ولا معقول فى نفسه (١)

والراجم إجماع المسلمين على أن ناذر توك المباح لا يلزمه الوفاء بندوه ، بأن يترك خال المباح هوا آنه كندر فعله ، وفي الحديث (٢) : « مَن نَذَر أن يطيع الله فليطِعه ها الله فليطِعه الله على الله فليطِعه الله على الله فليطِعه المناعة وفي الحديث «أن رجلاً ندر أن يصوم قاعم الا يستظل فا مردرسول الله على أن يعلى بطاعة وفي الحديث «أن رجلاً ندر أن يصوم قاعم الا يستظل فا مردرسول الله على أن يتم على أن يتم ما كان لله معصية فعل (٥) ندر ترك المباحمعصية كاترى ما كان لله معصية الحمدة على الله معصية كاترى

⁽١) سيأتى أنه مؤد الى التنافض

⁽٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر انما يكون فى الطاعة كما فى الحديث وقد اجموا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو ظوكان تركه طاعة وداخلا فيما يطاب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

 ⁽٣) تمامه ومن نذرأن يعمى الله فلا يعمه أخرجه في التيسير عن الستة الا مسلما
 ودواه في راموز الحديث عن أحمد والبخارى وابى داود والترمذي والنسائي وابن ماجه
 رابن حبان

[.] (٤) راجع التيسير في باب النـــذر ففيه أيضا ولا يتكلم . اخرجــه عن البخـــارى و ١٨ك وأبي داود

⁽ه) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ماقال. ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (ان القد عن تعذيب هذا نفسه لغني) فهو نذر لفعل المصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

والخامس أنّه لوكان تارك المباح مطيعا بتركه _ وقد فرضنا (١) أن تركه وفعله عند الشارع سواء _ لكان أرفع درجة في الآخرة ثمن فعله وهذا باطل قطءاً . فإن القاعدة المتفق عليها (٢) أن الدرجات في الآخره منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء في الدرجات ، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان . فيلزم تساوى درجتي الفاعل والتارك . وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات ، والفرض (٣) فيلزم تساوى درجة منه . هذا خلف أن التارك مطيع دون الفاعل ؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه . هذا خلف وغالف ملا عاءت به الشريعة ، اللهم إلا أن يَظل (١) الإنسان فيؤجر على ذلك . وإن لم يطع (٥) فلا كلام في هذا

والسادس أنه لوكان ترك المباح طاعة ، لازم رفع المباح من أحكام الشرع ، من حيث النظر إليه في نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف في هذا الكمبي (٦) لأنه إنما نفاه (١) بالنظر إلى ما يستلزم الا بالنظر إلى ذات الفعل ، وكلامنا إنما هو

(١) لا حاجة لذكره هـــذا الفرض في صوغ الدليل وسيد كره في بيان بطلان اللازم فيقول : وفعل المباح وتركه الخ

(۲) من آین هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالی یعطی علی القلیل کشیرا وان أمور الثواب البست فی القدیر الا بمجرد الفضل لا بالوزن فاته تعالی یقول (والذین آمنوا واتبعتهم ذریبهم با عال الحقنا بهم ذریبهم) فلا مانع أن یکون اثنان متساویین فی الطاعات وأحدها ارفع من الآخرة منزلة بل قد یکون الاقل عملا ارفع منزلة لا أن السكل بمحض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدایل کا تری یحوطه الضعف من جهات

(٣) مَلَخْسَ الدليسِل أنه لوكان تارك المباح مطيعاً بالترك للزم ال يكون ارفع درجة نمن فعله . واللازم باطل لا تنهما متساويان في الدرجة فما ادى اليه وهوالمقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(ه) مقابل قوله اولا مطيعا بتركه اى وان لم يكن مطيعا بالثرك فلا يكون المباح •طلوب الاجتناب ، يمنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لاداعىالكلام فيه

(٦) يأتي مذهبه ودليله والردعليه في الفصل اللاحق لهذه المسألة

٧١) هنا جزم بالحصر وسيأتي له جعله استظهارا فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى مايستازم . وأيضا فا نما قال الكعبى ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأ نه مستازم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا يستازم تركه فعل واجب فبكون واجباً ، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتفاق

والسابع أن الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار. فترك المباح إذا فعل مباح (١). وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك، بالمقاصد (٣) وحسما يأتى إن شاءالله. وذلك يستلزم رجوع (٣) الترك إلى الاختيار كالفعل. فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون قادل المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون قادل المباح مطيعاً بنفس الترك، جاز أن يكون فاعله مطيعاً. وذلك تناقض (١٤) عجال

فا ِن قيل: هذا كأنه معارض بأمور

﴿ أُحدُها ﴾ أن فعل المباح سبب في مضار كثيرة (منها) أن فيه إشتغالاً عما هو الأهم في الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب في الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى الممنوعات ، لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخر ، و بعضها بجر إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها في المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بذم الدنيا ، والتمتم بالدالة اتها ، كقوله تعالى : (أذ هَبَهُ طيبًا تَكُمُ في حياتكُمُ

⁽١) واذا فليس بمطلوب وهو مدعانا

 ⁽۲) أى مقاصد الشريمة من تشريع الأحكام وهو حفظ الفروريات والحاجيات. فالحكم الشرعى يتوجه الى الغمل من ايجاب او غيره حسبها فيه من المصلحة وكيف يكون الشيء فعسله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

⁽٣) حتى صبح أن تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الاحكام

⁽٤) لا أنه يقتضى أن يكون الشيء مقصودالفعل الشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له أيضاً لحفظها حتى تعلق يكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيمدالكاف مطيعاً : معا

الد نيا) ، وقوله : (مَنْ كان يُريدُ الحياة الدُنيا وزينتَه اوق الحديث:
﴿ إِن أَخُوفَ مَا أَخَافُ عَلَيكُم أَن تَفتَح عليكُم الدنيا كَا فَحَتْ على مَن كان قبلكُم » الحديث! وفيه: ﴿ إِن ثما ينبتُ الربيعُ ما يقتل حَبَطاً أَو بُسِم (١) » وذلك كثير شهير في الكتاب والسنة ، وهو كاف في طلب ترك المدح ؛ لأنه أمر دنيوي . لا يملق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) معبه من التعرض دنيوي . لا يملق بالآخرة ، وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرام عدب (٢) . وعن المطول الحساب في الآخرة ، وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرام عدب (١) . وعن بعضهم : ﴿ اعزاوا عنى حسابها ! » حين أنى بشيء يتناوله ، والدف يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأن سرعة الانصراف من الموقد ، لى الجنة من أعظم المقاصد ، والمباح صاد عن ذلك ، فإذا تركه أفضل شرع ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجواب أن كونه سبباً في مضار لادليل فيه من أوجه

(أحدها) أن الكلام في أصل المسألة ، إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوى الطرفين ؛ ولم يُتكلّم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر • فإنه إذا كان ذريعة إلى أمر آخر • فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سد الذرائع أ، لا من جهة كونه مباحا • وعلى هذا يتنزل قول من قال : «كنّا ندع مالا بأس به (٣) ، حذراً لما به

⁽١) ذكر الحسديث بطوله في التبسير عن الشيخين والنسائي وفي المطه بعض اختلاف عما منا

⁽٧) قال العراق في تخريجه لاحاديث الاحياء: رواه ابن ابي الديا والبيبق في الشعب من طريقه موقوة على على بن ابي طالب باسساد منقطع بانعظ وحرامها الناو ولم أجهده مرفوعا اه وذكره في تحييز الطيب من الحبيث بما يدور على ألسنة الناس من الحديث الشيخ زين الدين عبد الرحن بن على بن على بن عمر بن الدبيع الشيباني بلفظ المؤلف عن ابن أبي الدنيا والبيمق وسنده منقطع، وفي مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجة.

رصه بسط الريد. ورواه فى راموز الحديث : «ياا بن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عداب» عن الدار قطنى والديلمي عن ابن عباس عن الدار قطنى والديلمي عن ابن عباس (٣) اى مالا بأس به فى ذاته حدراً أن يوقعنا فيها هو ذريعة اليه بما فيه بأس الموافقات ج ١ - م ٨

البأس • » وروى مرفوعاً • وكذلك كل ما جاء من هذا الباب • فذم الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعة إلى تعطيل التكاليف • وأيضا (١) فقد يتعدّق بالمباح ... في سوابقه عا أو لواحقه ، أو قرائنه .. مايصير به غير مباح ؛ كالمال (١) إذا لم تؤدّ زَكَانُه ، والخيل (٣) إذا ربطها تعفقاً ولكن ذري حقّ الله في إذا به أبيا ، وبا أشبه ذلك

(والذاني) أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ؛ بل هو نازة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهى عنه ، فيكون من تلك الجهة ، عالمرب الترك ، وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروى ، فنى الحديث : « نعم المال الصالح للرجل الصالح (الله وفيه : « ذهب أهل الله ثرر والحديث : « نعم المال الصالح المديد الله وفيه : « ذهب أهل الله يؤتيه بالأجرر والدرجات العالا والنعم المقيم بالى أن قال في ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٥) به ، بلقد جاء أن في أبحامه الأهل أجراً ، و إن كان قاضياً الشهوته ، لأنه من يشاء (٥) به عن الحرام ، وذلك في الشريعة كثير ، لأنها الماكانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسل بها إليه ، وقسم لايكون ذريعة إلى شيء ، فهو المباس المطلق ، وعلى الجلة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، في كه حكم ذلك الغير ، وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل: إن نرك المباح طاعة على الإطلاق، لَكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارض بمثله فيقال: بل فعاء طاعة بإطلاق ؛ لأن

⁽١) أعم عما قبلة الخاص بالذريعة اي باللواحق

⁽٢) و(٣) المثالان مَن نُوعِ وَاحَدٌ · وَالظَّاهُرُ أَنْهَا مِن أَمثلة المقارِن ، ويصبح أن يكونا من اللواحق

⁽٤) أخرجه أحمد كافي كنوز الحقائق للمناوى ، وقال عنه العراق في تخريج أحاديث الاحياء : رواء أحمد وأبو يعلى والطبراني من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

⁽٥) رواء مسلم

كلّ مباح ترك حرام (1) . ألا ترى أنه ترك الحرمات كلّها عند فعل المباح ، فقد شغل النفس به عن جميمها . وهذا الثانى أولى (٢) ، لأن الكلية هنا تصح . ولا يصح أن يقال : كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهى عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلا على أن ترك المباح طاعة .

وأما قوله إنه سبب في طول الحساب، فجوابه من أوجه :

أحدها أن فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك عاسباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدى إليه مثله . وأيضاً فإنّه إذا تمسّك بأن ملا المساب ، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغير سبب له . لأن طول الحساب إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالغرض . وهذا تناقض من القول

والثانى أنَّ الحساب إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك ، لزم أن يُطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولا عنها كلَّها . فقد قال تعالى : (فَلَنَسَا لَنَّ اللَّهِ سَلِين) ، فقد انحتم على الرسل عليهم النّدين أرْسِل إليهم ولَنَسَا لَنَّ المُرْسَلِين) ، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسالوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الا تيان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إن الطاعات يعارض طلب ترسك طلب ترسك طلب ترسك التخييرُ فيه ، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أن ماذ كر من الحساب على تناول الحلال، قد يقال إنه راجع

⁽١) أليس قد يكون فعل المباح ترك واحب فيكون غير تارك الحرام بغمل المباح؟ تأمل! (٧) أي أن هذا الممارض أقوى من الدليل المعارض لأنه كلي بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح. فإن المباح هو أكل كذا مثلا. وله مقد مات ، وشروط ، ولواحق ، لابد من مراعاتها. فإذا رُوعيت صار الأكل مباحا ، وإن لم تراع كان التسبّب والتناول غير مباح. وعلى الجلة ، فالمباح مباحا ، وإن لم تراع كان التسبّب والتناول غير مباح. وعلى الجلة ، فالمباح كفيره من الأفسال له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى ، والترائق هذا كله كالفعل ، فكما أنه إذا تسبّب الفعل كان تسبّبه مسئولا عنه كانته إلى الترك كان مسئولا عنه

ولايقال: إن الغما كثير الشروط والموانع، ومفتقر إلى أركان؛ بخلاف الغرك الشروط والموانع، ومفتقر إلى أركان؛ بخلاف

لا " انقول : "قيفة المباح إنما تنشأ بمقد مات بكان فعلا أو تركا به ولو يمجر د القصد و أبضا فإن الحقوق تتعلق بالترك كا تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق المنافعين ، أو منهما جيسا ، يدل عليه قوله علي : ه إن لنفسيك عليك حقا ، ولا هذا بي سليك حقا ، فا عطي كل ذي حق حقه (۱) به وتأمل عليك حقا ، ولا هذا بي سليك حقا ، فا عطي كل ذي حق حقه (۱) به وتأمل حديث سلمان وأبي الدرداء (۱) رضى الله عنهما ، يبين الله هو وما في معناء أن الفعل والترك في المباح على الخصوص لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالحساب يتعلق بطريق الغبل وإذا كان الأمر فالحساب يتعلق بطريق الغبل وإذا كان الأمر سواء به وإن كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء به وإن كان راجعاً إلى فيه ما فالفعل والترك ايضاً سواء به وإن كان راجعاً إلى نفيه ما يقتضى عدم الترك به لا ته من وأيضاً إن كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك به لا ته من وأيضاً إن كان في المباح ما يقتضى الترك ، ففيه ما يقتضى عدم الترك به لا ته من وضة ما امتن الله به على عباده . ألا ترى إلى قوله تعالى : (ولا رض وضة ما للا نكم ... إلى قوله : (ومو الذى سخر منهما الله أنه والمراجان) ، وقوله : (ومو الذى سخر منهما الله في والمنافع الذى الذى سخر منهما الله في المنافع الذى الذى الذى سخر المنافع الذى الذى سخر اله على .. (وكو و الذى سخر المنافع الذى الله المنافع المنافع الذى الله المنافع المنافع المنافع الله الله والمنافع المنافع المنافع المنافع الله المنافع المنافع المنافع المنافع الله المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع المنافع الله المنافع المنافع

⁽١)أخرجه البخارى والترمذي

⁽٢)هُو هَذَا الْعَدْيَثُ بَعْيَنَهُ مُثَايِّتُهُ أَنَّهُ يَنْقُمُهُ فَلَ أُولُهُ قُولُهُ : ﴿ إِنَّ لَمْ بَكَ عَلَيْكُ حَمًّا ﴾

لَمُ البحرَ لَنَا كُلُوا منه... إلى قولد ولَمُلْكُم تَشكُرُ ون) ، وقوله : (وسَخرُ لَمُ مَافى الدَّمُوات وما فى الأرض جيماً منه) . . إلى غير ذلك من الآيات التى نُص فيها على الامتنان بالنعم . وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكر عليها ، و إذا كان هكذا ، فالترك له قصداً يُسأل عنه : لم تركته ؟ ولأى وجه أعرضت عنه ? وما منعك من تناول ما أحل لك ؟ فالسؤال حاصل فى الطرفين . وسيأ تى لذلك تقرير فى المباح الخادم لغيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها بحد كي . والصواب في الجواب أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ؛ و إنما بحاسب على التقصير في الشكر عليه ، إما في جهة تناوله واكتسابه ، وإما في جهة الاستمانة به على التكليفات . فمن حاسب نفسه في ذلك وعل على ما أمر به فقد شكر ينم الله . وفي ذلك قال تعالى : (قل من حرم زينة الله على ما أمر به فقد شكر ينم الله . أي لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فامًا من أو تي كتابه بيمينيه فسوف بحاسب أي لا تبعة فيها ، وقال تعالى : (فامًا من أو تي كتابه بيمينيه فسوف بحاسب مناقشة وعذاب و إلا لم تكن النعم المباحة خالصة للمؤمنين يوم القيامة ، وإليه يرجع قوله تعالى : (فلكسا كن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين .) أعنى سؤال المرسلين . و يحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كاسيد كر على سؤال المرسلين . و يحققه أحوال السلف في تناول المباحات ، كاسيد كر على ابر هذا .

﴿ والثانى من الأمور المعارضة ﴾ أن ماتقدم مخالف لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ؛ فأنهم تورعوا عن المباحات كثيرا . وذلك منقول عنهم تواتراً ، كترك الترقه في المطمم ، والمشرب ، والمركب ، والمسكن . وأعرقهم في ذلك عربن الخطاب ، وأبو ذر ، وسلمان ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وعلى بن أبي طالب ، وعار ، وغيرهم . رضى الله عنهم،

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد ، وكذاك الداودى فى كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعاوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أن هذه أو لا حكايات أحوال. فالاحتجاج بمجر دهامن غير نظر فيها لا يُجدى ؛ إذ لا يلزم أن يكون تر كم لما تركوهمن ذلك من جهة كونه مباحا، لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد. وسيأتى _ إن شاء الله _ أن حكايات الأحوال بمجر دها غير مفيدة في الاحتجاج

والنافى أنها معارضة بمثابا فى النتيض فقد كان عليه السلام يحب المحلاله والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يُستعذب له المله، ويُنقع له الزبيب والتمر، ويتطيّب بالمسك، ويحب النساء. وأيضا، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين، والعلماء المتقين ويحيث يقتضى أن الترك عندم كان غير مطلوب. والقطع أنه لوكان مطلوب الترك عندم شرعاً، لبادروا إليه مبادرتهم لكل فافلة وير ، ونيل منزلة ودرجة ويذم مبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتهم، ولا شارك أحد أخاه المؤمن - ممن قرب عهده أو بعد - في رفده وماله مشاركتهم . يسلم ذلك من طالع سيرم ، ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلا . ولوكان مطلوبا لعلموه قطما، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء ولكنهم لم يفعلوا . فدل ملموه قطما، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء ولكنهم لم يفعلوا . فدل فنهوا عن ذلك . وأدلة هذه الجلة كثيرة ، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر فنهوا عن ذلك . وأدلة هذه الجلة كثيرة ، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر

والنني (١) في مقد مات ابن رشد

والثالث (٢) إذا ثبت أنهم تركوا منه شيئاً ، طلباً للنواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط ، للأدلّة المتقدمة ، بل لأ ور خارجة وذلك غير قادح في كونه غير مطلوب المرك:

منها أنهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصل إلى ما هو مطاوب ، كاكانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذى يمكنها به التوسع فى المباح فتتصدق به ، وتفطر على أقل ما يتوم به العيش . ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطاوبا . وهذا هو عمل النزاع .

ومنها أن بعض المباحات قد يكون مورثا لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الناصال الحيدة ، فيترك المباح لما يؤديه إليه يكا جاء :أن عربن الخطاب لما عنلوه في ركوبه الحارفي مسيره إلى الشام، أتى بفرس . فلما ركبه فهملج تحته ، أخبر أنه أحس من نفسه ، فنزل عنه ، ورجع إلى حاره . وكما جاء في حديث الحيصة ذات العلم ، حين لبسها النبي عائبهم أنه نظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يفتنه (٣)، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما وهو محل النظر والا خذ والرد بينهم. فلا محل للاعتراض الذي أورد ههنأ بان الفقر والغني لا يوضعان في ميزان المفاضلة وانما التفاضل على قدر العمل الصالح . وسيأتي الدولف حق التمارض والترجيح آخرال كتاب بحث جيد في هذا الممنى

(٧) ينظر وجه الفرق بينه وبين الاول غير الاجال والتفصيل فىالمقاصد . الا أن يقال : انه روعى فى الاول مجرد كوبها حكايات أحوال، وهى لا يؤخذ بها دليلا بمجردها . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لا مكان تركه لنير ذلك من المقاصد) _ وهى ما فسلها هنا ليس محل القصد فيما سبق

روی المعلم المحتول (۳) حدیث الحقیصة رواه الشیخان ولبس فی روایتهما انه کادیفتنه . بل اتفقا فی روایة علی قوله : (انها الهتنی آنفاً عن صلاتی) وذکر البخاری فی روایة أخری : (فأخاف أن تفتنی)

عَلِيْهِ ، ولكنّه عدَّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يكره ، وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ، كا قيسل : إنى لأدّع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا احرَّمها . وفى الحديث: « لا يبلغ الرجل درجة المتقين ، حتى يدع مالا بأس به ، حدَراً إلما به البأس (۱) وهذا بمثابة من يعلم أنّه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانيّة ، بغ البأس الى محرّم ، أو تكلّم فيا لايعنيه ، أو نحوه

ومنها أنّه قد يترك بعض الناس ما يظهر لنيره أنّه مباح، إذا تخيِّل فيم إشكالا وشبهة، ولم يتخلّص له حلّه. وهذا موضع مطلوب الترك على الجلة بلا خلاف. كقوله: «كنّا ندّع ما لا بأس به حذراً لمابه البأس » ولم يتركواكل ما لا بأس به ؛ وإنّا. تركوا ما خشُوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنها أنّه قد يترك المباح لأنّه لم تحضر نيّة فى تناوله ، إمّا المون به على طاعة الله ، وإما لأنه (٢) يحبّ أن يكون عله كَه خالصا لله ، لا يلوى فيه على حظّ نفسه من حيث هى طالبة له ، فإن من خاصة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحا لكونه مباحا ، بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة ، أو عونا على عبادة ، أو يكون أخذ له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ ، لأن الاؤل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى جهة الحظّ ، لأن الاؤل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى

(۱) رواه الترمذي بلفظ: (لا يبلغ السد حقيقة التقوى) ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (لايبلغ العبد أن يحكون من المتقين) . عن الترمذى . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صحيح الاسناد

⁽٢) يناير ما قبله في أن هذا دائما لا يكون عمله الا لأحد هذه الأمور: أن تحضره نية عبادة ،أو عون ما على عبادة ،أو أخذه له من جهة الاذن .فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الأخير يدعو الى الترك في بعض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الاذن لا تكفى ، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت فيوكل هذا لأهله .أما الأول فانه قد يتفقى أن يتركه لا نه لم تحضره نيسة المون به على عبادة ، ولا شك أن التاني أرقى من صاحب خال الاول

يصير مطاوبا ؛ كالأكل والشرب ونحوها ، فإنه _ إذا كان لفير حاجة _ مباح ؛ كأكل بعض الفواكه ، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الفذاء ، ثم يأكل قصدا لإقامة البنية ، والمون على الطاعة . وهذ كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قادحة في مسألننا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكاية في عبادة : من علم ، أو تفكّر ، أو عمل مما يتملّق بالآخرة ، فلا تجده يستلذّ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يُعلق إليه بالا . وهذا و إن كان قليلا ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والنفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ، بل هو في طاعة بما اشتغل به ، وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئا ، فعوتبت على تركها نفسها دون شي ، فقالت : « لا تعنيني لو كنت ذكرتني لفعلت . » ويتفق مثل هذا الصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لمدم قيام النفس له (١) ، هو في حكم المنفول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض مايتناوله من المباح إسرافا . والا سراف مذهوم . وليس فى الإسراف حد يوقف دونه عكا فى الإقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلا تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من يراه بمن ليس ذلك إسرافا فى حقه أنه تارك الهباح . ولا يكون كما ظن . فكل أحد فيه فقيه نف والحاصل أن التفقه فى المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب النمل ، وهو مباح . ومن الترك ، ولا مطلوب الفعل ي كدخول المسجد (٢) لأمر مباح ، هو مباح . ومن النبر على خلاف ذك

شرطه أن لايكون جنبا ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب ، ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا "تناول الماح مشروط بترك الإسراف ، ولا يصير ذم الإسراف في المباح ذماً المباح مطلقا

و إذا تأمّلت الحكايات في ترك بعض المباحات عنّن تقدّم، فلا تعدو هذه الوجوم. وعند ذلك لاتكون فيها معارضة لما تقدّم. والله أعلم

ورك إذاتها من الأمور المعارضة على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على ورك إذاتها وشهراتها . وهو مما اتمق على مدح صاحبه شرعاً ، وذم تاركه على الجلة . ستى قال المترسل بن عياض : « جعل الشر كله في بيت ؛ وجعل ممتاحه حب الدنيا . وجعل الخير كله في بيت ؛ وجعل مناحه حب الدنيا . وجعل الذي لم يخالف فيه كوفي ، ولا مدنى ، ولا عراقي ، الكتابى الصوف : « الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي ، ولا مدنى ، ولا عراقي ، ولا شامى ، الزهد في الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة المخلق ، قال القشيرى : يعنى أن هذه الأشياء لايقول أحد إنها غير مجودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو في الحلال . أما والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد عام في أهل الإيمان ، ليس مما الحرام فالزهد فيه لازم من أمر الإسلام ، عام في أهل الإيمان ، ليس مما يتجارى فيه خواص المؤمنين مقتصر بن عليه فقط ؛ و إنما تجاروا فيا صاروا به من الخواص ، وهو الزهد في المباح . فأما المكروه فنو طرفين ؛ و إذا ثبت عذا فيحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن عدم شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أنّ الزهد _ في الشرع _ مخصوص بما طلب تركه ، حسبا يظهر

من الشريعة . فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدّم من الأدلّة . فإذا أطلق بعض المستبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة الحجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثانى أن أزهد البشر بَلِيَّة ، لم يترك الطّيبات جملة إذا وجدها • وكذلك من بعده مِن الصحابة والتابعين ، مع تحققهم في مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ي بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح » ، فضلا عن أن يقال فيه : « دام عن فضلا عن أن يقال فيه : « زهد » . و إن كان تركه بقصد ، فإمّا أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحا ، فه ي محل النزاع ، أو لا مر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ، وإن كان أخرويا ، فالترك إذا وسيلة إلى ذلك المطاوب ، فهو فضيلة من جهة ذلك المطاوب ، لا من جهة محرد الترك . ولا نزاع في هذا .

وعلى هذا الممنى فسره الغزالى إذ قال: « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ماهو خير منه ، » فلم يجمله مجر دالانصراف عن الشيء خاصة عن الشيء الانصراف إلى ماهو خير منه ، وقال فى تفسيره: « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجلة ، لم يتضور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه . و إلا فترك المحبوب لغير الأحب مال ، » ثم ذكر أقسام الزهد ، فعل على أن الزهد لا يتماق بالمباح من حيث هو مباح على حال ، ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار

حر فصل الله

وأما كون المباح غير مطاوب الفعل فيدل عليه كثير ما تقدم (1) و لأن كلا الطرفين من جهته في نفسه على سواه وقد استدل من قال إنه مطاوب ، بأن كل مباح رك حرام ، وترك الحرام واجب ، فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرر الأصوليون عنه و لكن هذا القائل يظهر منه أنه يسلم أن المباح _ مع قطع النظر عما يستلزم _ مستوى الطرفين وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح (٢) لوجوه :

أحدها لزوم أن لاتوجد الإباحة في فعل من الأفعال عيناً (٢) ألبتة ، فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكافين بإباحة أصلا • وهذا باطل باتفاق . فإن الأمة _ قبل هذا المذهب _ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة ، كا تحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام • فعل على عدم اعتبارها لما يُستلزم ، لأنه أمر خارج عن ماهية المباح

والثانى أنَّه لوكان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة . وذلك باطر على مذهب ومذهب غيره

⁽۱) يجرى فيه الدليل الأول ، لا الثانى ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معتول في فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معتول في فغسه) ، لا اعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لا نه في الترك غير متفى عليه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لا نه احتاج هنا الى كلام فيه والحدد على الكمي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشقى الأخير من الدليل السابع . فصحة وله تا يعلى عليه كثير مما تقدم . وعليك بالنظر في تطبيقى ذلك

⁽۲) لم يتل : وعند ذلك يكون الخلف لفظها ، لائه _ وان . افتهم في هذا _ برى أن استلزامه الواجب حتم ، لائن فيه ترك محرم دائماً ، تغلافه عندهم غانه يجرى عليه ما يجرى على الستلزامه الواجب حتم ، لائن فيه ترك محصل لها على رأيه ، فلا يوجد فعل في الحارج مباح أبدا ، لا نه مهما وقع ما يسمى مباحا فهر واجب ، وهو مبها الرد في الوجه الاؤل. وسيرتب عليه الوجه الثاني وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الاسكام الشرعية عبنا . ولا يتول هو بذلك كغير هو (٣) أي في فيل مهين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة في الخارج على التعيين ، كان وضمها في الأحكام الشرعية عبثاً ، لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف ، وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قدم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعا في إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف

والثالث أنّه لوكانكا قال ، لوجب مثل ذلك في جميع الأحكام الباقية ، لاستلزام، ترك الحرام فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة ، وتصير واجبة

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبا نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام ، فلذلك نفي المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام في الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر (1) في الحرام والمكرود جهة النعى ، وفي المندوب جهة الأمر - كالواجب - لزمه اعتبار جهة التخيير في المباح ؛ إذ لا فرق بينها من جهة معقولها

فإن قال: يُخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدى إليه ، أو بما يتوسل به إليه: فذلك غير مسلم • وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به والخلاف فيه معلوم. فلا نسلم أنه واجب. وإن سلم فكذلك الأحكام الأخرة فيصبر الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين • وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر في الشرع

فالحاصل أن الشارع لاقصدله في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ، بل قصده جعله خليرة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكاف كخصال الكفارة ، أيّهما فعل فهو قصد الشارع ؛ لا أن للشارع قصدا (١) أي لتبتى الاحكام الاربعة ولا تنفى، حق بخلص من النول بما يخالف المعول، وذلك بالا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهى أو الاثم

في الفعل بخصوصه ، ولا في النرك بخصوصه

لكن يرد على مجموع الطرفين (١) إشكال ذائد على ماتقد م فى الطرف الواحد ، وهو أنه قدد جاء فى بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعله على المعصوص ، وإلى تركه على المعصوص .

فأما الأول فأشياء: (منها) الأمر بالمتم بالطيبات ؟ كقوله تعالى: وأينها الذبن آمنوا وأينها الناس كأوا مِمّا في الأرض حلالاً طيباً) وقوله: (يأينها الذبن آمنوا من قلوا مِن قليبات ما رزقناكم واشكروا بنه) وقوله: (يأينها الرسل كلوا من الطيبات واعلوا صالحاً) ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد الاستمال. وأيضاً فإن النعم المبسوطة في الأرض لتمتمات العباد ، التي ذكرت المنتة يباء وتورّرت عليهم ، فهم منها القصد إلى التنعم بها على بقد الشكر عليها. (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث في الأرض من الطيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالم . فقال تعالى وقل من حرم زينة الله التي أخرج ليباده والطيبات من الرزق ؟ قُل هِي لِلذين آمنوا في الحياة الله التي الدنيا) أي خلقت لأجلهم (خالصة يوم القيامة) لا تباعة فيها ولا إثم . الله العبد ؛ وعل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ ! هذا غير لائق في فيذا ظاهر في العبد على السمع ؛ بل قصد المهدي أن تقبل هديته . هدية الله إلى العبد ما أنم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث وهدية الله إلى العبد ما أنم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث وهدية الله إلى العبد ما أنم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث ابن عر وأبيه عر في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المني ؛ حيث قال عليه وهدية الله إلى العبد ما أنم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث ابن عر وأبيه عر في مسألة قصر الصلاة ، ظاهر في هذا المني ؛ حيث قال عليه .

⁽۱) أى استواء الفعل والترك في المباح . فالاشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوبا. أما هنا فعلى كون كل منها غير مطلوب . فيقال "كيف وقد طلب الغمل ، وطلب البرك أيضا ؟ فهل مع هذا يقال ان المباح يسترى طرفاء ؟

السلام: « إنها صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته و أدت عليك ؟ ألم ابن عمر الموقوف عليه: « أرأيت لو تصدقت بصدقة فردت عليك ؟ ألم تغضب ؟ » وفي الحديث: « إن الله يُعب أن تُوتَى رُخصُه ، كأيعب أن تُوتَى عزاءً () وغالب الرخص في عط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله: (ومن لم يَستَعلِمُ منكم طولاً أن يشكح المحصمات المؤومنات المؤومنات المؤومنات المؤومنات المؤومنات المؤومنات المؤومنات المؤومنات كان راجح الفعل فهده جملة تدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأما ما يقتضى القصد إلى الترك على الخصوص، فجميع ما تقدم من ذم التنعات والميل إلى الشهوات على الجلة ؛ وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضى تعلق المكراهة فى بعض ما ثبتت له الإ باحة ؛ كالطلاق السنى (٣) ، فا نه جاء فى الحديث و إن لم يصبح : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق (٤) واذلك لم يأت به صيغة أمر فى القرآن ولا فى السنة كا جاء فى التمتع بالنعم ؛ و إنما جاء مثل قوله : (الطلاق مرقان) (فإن طلقها فلا تحل له مِن بعد) (يَأْتُما النبيُّ إِذَا طَلَقتُم النبساء فطلقوهُن لعد يترن) (فإذا بَلَنْنَ أَجَلَهُن فأم سيكوهُن بمعروف أوفار توهمن بمعروف أوفار توهمن بمعروف أو فار توهمن بمعروف .) ولا شك أن جهة البغض فى المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل لهو بمعروف .) ولا شك أن جهة البغض فى المباح مرجوحة . (٥) وجاء : « كل لهو

⁽۱) ذكره فى المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (انها) . وكذلك ذكره فى نيل الاوطار بغير انها عن الجاعة الا البخارى. (والجاعة فى اصطلاحه أسحاب الحكب الستة وأحمد) (۲) رواه أحمد والبيهتي عن ابن عمر ، والطبرائى عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصح اله مناوى على الجام الصغير (٣) وهو الذى رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة فى طهر لم يمسها فيه . أما البدعي

فليس بمباح حتى يمثل به

 ⁽٤) رواه آبو داود
 (٥) أى تجمله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة بجمل المباح راجعا

ياطلُ إِلاَ اللائة (1) » وكثير من أنواع اللهومباح ، واللمب أيضاً مباح ، وقد ذُمّ . فهـذاكله يدلّ على أن المباح لا ينافى قصد الشارع لأحـد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فملا وتركا على غير الجهات المنقدمة (٢)

والجواب من وجهين: أحدهما إجمالي والآخر تفصيليّ

فالإجالى أن يقال: إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين ، فكل ماترجّج أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ليس يتباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح ، وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج ، وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة ،

وأما التفصيليّ فإنّ المبـاح ضربان: أحدها أن يكون خادماً لأصل ضروريّ أو حاجيّ أو تكيليّ ؛ والثاني أن لايكون كذلك

فالأول قد يراعى من جهة ماهو خام له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله ، وذلك أن التمتّ بما أحل الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح فى نفسه ، وذلك أن التمتّ بما أحل الله من المأكل ، وهو خادم لأصل ضرورى وهو إقامة الحياة ، وهو خادم لأصل ضرورى وهو إقامة الحياة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلى المطلوب . فالأمر به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلى المطلوب . فالأمر به

⁽١) أُخرجه ابن خزيمة ومسعمه الحاكم

⁽٢) أى الحارجة عنه • الآتية بطريق الاستلزام. يعنى بل ذلك راجع لنفس المباح. نلا تصلح هنا الاجوبة المديمة

⁽٣) يمنى أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئى من اللبس والمعرب بخصوصه، مباح . وباعتبار أنه يخدم ضروريا وهو اقامة الحياند وهى جهة كلية يكون ، طلوبا ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فلبس الأمر آتيا من جهة كونه خوخاأو تفاحا أو خبزاً فى وقت كذا، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجىء قوله تعالى: (بأيها الرسل كلوا من الطيبات) (يأيها الذين آمنوا الموا من طيبات ما رزة ناكم) الى غير ذلك من صيغ الاوامر

راجع إلى حقيقته (١) الكلية ، لا إلى اعتباره الجزئي . ومن هنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد ، لا من حيث هو جزئي معين

والثاني إما أن يكون خادما لما يَنقض أصلا من الأصول الثلاثة المتبرة، أو لا يكون خادما لشيء ؟ كالطلاق (٢) ، فإنه ترك للحلال الذي هو خادم لكلّي إقامـة النسل في الوجود ، وهو ضروري ، ولا قامة مطلق الألفـة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروريٌّ أو حاجي أو مكمِّل لأحدهما. فإذا كان الطلاق بهذا النظر خرماً لذلك المطاوب ونقضاً عليه مكان منغضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيا في هذا الشخص ، وفي هذا الزمان ، مباح وحلال . وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا • وقد تَقدُّم • ولكن لمَّا كان الحلال فيها قد أيتناول فيَخرِم ما هو ضروري كالد ين (٣) _ على الكافر، _ والتقوى _ على العاصى ، _كان من تلك الجهة مذموما . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظور، فهو مباح، ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء • بل كانوا يكرهون أن لا يرى الرجل في إصلاح معاش ، ولا في إصلاح مماد ؛ لأنه قطعُ زمان فها لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية • وفي القرآن : (ولا تَمْشِ في الأرْضِ مَرَحًا) إذ يشير إلى هذا المعنى • وفي الحديث : « كلُّ لهوِ باطل ۖ إلاَّ ثلاثة» ويعنى بكونه باطلا أنه عبث (٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال النبي يخدم ضروريا كلياهو أقامة النسل. فالطلاق خدم ما ينقض أصلاكليا وحاجيا آيضاكا سيقول

⁽٣) فان المال واقتناء حلال في ذاته ،ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكول سببا في الكفر او الاستمرار عليه وهذا في الكافر ، وقد يكون سببا في خرم التقوى وهدمها ، والنسبة العسلم العاصي

الوافقات _ م _ ٩

أوكالعبث، ليسله فيه فائدة ولا ثمرة تجنى . بخلاف اللعب مع الزوجة ، فإنه مباح يخدم أمراضر وريا وهو النسل . و بخلاف تأديب الفرس ، وكذلك اللمب بالسهام ، فإنهما يخدمان أصلا تكيلياً وهو الجهاد (١١) ، فلذلك استشنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل ، وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطاوب الفعل ولا الترك بخصوصه (٢)

وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثابت فى الأحكام التكايفية فلنضمه هذا. وهي :

المدألة الثانية

فيقال: إن الا باحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواق. فالمباح يكون مباحاً بالجزء ، مطاوبا بالكلّ على جهة الندب ، أو الوجوب ، ومباحاً بالجزء ، منهيا عنه بالكلّ على جهة الكراهة ، أو المنع . فهذه أر بعة أتسام

فالأوّل كالتمتّع بالطيّبات (٣) من المأكل ، والمشرب، والمركّب، والملبس ما سوى الواجب من ذاك ، والمندوب المطلوب في الواجب من ذاك ، والمندوب المطلوب في الواجب من ذاك ،

(۱) عدم هنا من التكييايات وسيمده في كتاب المقاصد من الفروويات. ولا تمارض بين المقامين، اذ لامانيم من جمله ضروريا في حال ، وتكييليا في حال ، فالأول فيها اذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثاني فيها اذا دعت اليه حاجة كون كلة الاسلام هي العليا ، أو توقف عليه كف بعض الاذي عن المسلمين

(٢) هذه هي فائدة الاشكال والجوابعنه . ولم تستقد من أول المسألة ، ولا من الجدل الماضى كله وق الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لابد أن نزيد هذه الكلمة الوجزة (بخصوصه)

(٣) أى أنَّ التَّمَت بهذه الطببات اذا لم يكن واجبا (كما اذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفست اليه حاجة رفع الحرج) ، ولا مندوبا (كما اذا كان داخلا فيها هو من محاسن العادات) ، ولا مكروها (كما اذا كان فيه اخلال بمعاسنها كالاسراف في بعض أحواله) ... نقول أن الختم بهذه الطيبات اذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة ... يكون مباحا بالجرء مندوبا بالكل . فلو تركه الناس جيما واخلوا به لسكان مكروها . فيكون فعله كليا معدوبااليه شرعا

فى محاسن العادات 6 كالإسراف فهو مباح بالجزء. فاو ترك بعض الاوقات (١) مع القدرة عليه ، لكان جائزاً كما لو قَعل . فاو ترك جملة لكان على خلاف ما نَدب الشرعُ إليه فنى الحديث: « إذا أوسع الله عليكم فأو سعوا على على أنفسكم ، وإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده (٢) » وقوله فى الآخر حين حسنً من هيئته: « أليس هذا أحسن (٣) ؟ » وقوله: « إن الله جميل يحب الجال (٤) » بعد قول الرجل: إن الرجل يحب أن يكون ثو به حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك . وهكذا او ترك الناس كأرم ذلك لكان مكروها

والشانى كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) (أحِل لكم بهيمة الإنعام) وكثير (أحِل لكم بهيمة الإنعام) وكثير من ذلك .كل هذه الأشياء مباحة بالجزء، أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواها فذلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الا حوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس كلهم ذلك، لكان تركا بعض الناس كلهم ذلك، لكان تركا

(٣) الجوء الأول من الحسديث رواه البخارى عن أبي هريرة ، والجزء الأخير أخرجه الترمذي والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيرا ؟»

(٤) أخرجه مسلم وابو داود والترمذي _ وقد وردت هذه الجلة : (ان الله جيل يحب الجال) مستقلة ، من طرق أخرى

(ه) هذا في غير الاكل والشرب مثلا . أما ها فلا . بل الذي يجرى فيهما قوله تركها في بعض الاحوال. فقوله فلو فرمننا ترك الناس كلهم يمنى أو فرمننا ترك الشخس أثثل الاكل والشرب دائمًا وكليا لسكان الخ فهو معكونه ذكر أحوالا كثيرة المكتفى المشراض

⁽۱) متتضاء مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالسكل فى حتى الشخص الواحد بمينه . وقوله بعد لو تركه الناس جبيعا لسكان مكروها يقتضى أن طلبه كفا ثمى لوقام به البعض سقط عن الباقى . ولو كان قادرا عليه ظم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو الممول عليه . ويشهد له قوله فى النانى : اذا اختار أحدها ، أو تركها الرجل فى بعض الاحيان أو تركها الرجل فى بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فهما واجبا بالكل

والثالث كالتنزّه (1) في البساتين ، وسماع تغريد الحام ، والنناء المباح ، والناث كالتنزّه (1) في البساتين ، وسماع تغريد الحام ، والناء أو فيرها ، فتل هذا مباح بالجزء ، فإذا فعل يوماً ما ، أو في حالة ما ، فلا حرج فيه ، فإن فعل دا مُما كان مكروها ، وأنسب فاعله إلى قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف في فعل ذلك الباح

والرابع كالماحات التى تقدح فى المدالة المداومة عليها و إن كانت مباحة . فإنها لا تقدح إلا بعد أن يعد صاحبها خارجا عن هيئات أهل المدالة . وأجرى صاحبها مجرى الفساق، و إن لم يكن كذلك . وماذلك إلا لذنب اقترفه نبرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة ، كا أن المداومة على المباح قد تصيره مع الصغيرة تصيرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع الإصرار .

معلق فصل المجاء-

إذا كان الغمل مندوبا بالجزء كان واجباً بالكل (٢) ، كالأذان ق المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجاعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة النطوع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك في يعضها فقط، مسع اعتباره عموم الحسكم لما بني من وجوء الافتراض. ويمكن أن يقال نظيره في القسم الاول.

فسكائمه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص داءًا وكليا لكان تاركا للمندوب في الاول، وقواجب في الثاني فيما يكون فيه ذلك كالاكل والشرب

⁽۱) في هذا القسم والذي بعده ، جمل الكلام في الشخص الواحد جزئيا وكليا · فتنبه (۲) اما كفائياكالأذان واقامة الجماءة واما عينيا كباقي الأمثلة الاما يأتي بعد من النسكاح فوجوبه الكفائي بقدرمايتحقق،منه مقصود الشارع

فأنها مندوب إليها بألجزء ولو فرض تركها جلة لجرّ التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام في ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه . وكذلك صلاة الحاعة من داوم على تركها بجرّ ، فلا تقبل شهادته به لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على تركه الجاعة فهماً أن بحرق عليهم بيوتم به كاكان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يصبح فإن سمع أذاناً أمسك به و إلا أغار والنكاح لا يخنى ما فيه مما هو مقصود الشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الإنساني ، وما أشبه ذلك . فالترك له احملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائماً . أمّا إذا كان في بعض الأوقات ، فلا تأثير له ، فلا محظور في الترك

حذؤتي فصل الجيب

إذا كان النهل مكروها بالجزء كان ممنوعاً بالكل عكل عكالمهب بالشّطْرنج والنّبرد بنير مقامرة ، وسماع الغناء المكرو، فإن مثل هذا الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في العدالة . فإن داوم عليها قد حت في عدالته . وذلك (١) دليل على المنع بناءعلى أصل الغزالي (٢) . قال محمد بن عبد الحكم في اللهب بالنبرد والشطرنج : إن كان يُدكنر منه حتى يَشغَله عن الجاعة لم تقبل شهادته ، وكذلك اللهب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن النهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

- ﴿ فصل ﴾

 واجباً بالكل والجزء فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيثالنظر الجزئي . وإذا كان واجباً بالجزء فهو كذلك بالكل من بابأولى . ولكن هل بختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا؟

أما بحسب الجواز (١) فذلك ظاهر ؛ فإنه إذا كانت هـ نـ ه الظهر المعيّنة فرضاً على المكاف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكب كبيرة . فينفّذ عليه الوعيد بسبيها إلا أن يعفوَ الله ، فالتارك لـكل ظهر أو لـكل صلاة أحرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك . فإنَّ المفسدة بالمداومة أعظم منه في غيرها .

وأمَّا يحسب الوقوع فقد جاء ما يقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام في مَارِكُ الجمة : « مَن تَرِكَ إلجمة ثلاث مرات طبع الله على قلبه (٢) » فقيد بالذلاث كا ترى . وقال في الحديث الآخر : «من تركها(٣) استخفافاً بحقها أو تهاوناً (٤) ، معأنه لو تركها(٥) مختارا غيرمتهاون ولامستخفّ ، لكان تاركا للفرض ؛ فإنما

(١)أى جواز ذلك وامكان وقوعه شرعا . ويأتي مقابله وهوالوثوع باللمل في أوله وأما

(﴿ وَ }) رَوّا يَهُ أَصْحَابِ السَّنْ كَمَا فَي التَّهِسِيرِ . ﴿ وَنَ تُرَكُ ثَلَاثُ جُمَّ تَهَاوِنَا بِهَا طَبِعُ اللَّهِ عَلَى قلبه به ورواه في الترغيب بلفظ التبسير عنأصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان في صعيعها والحاكم وقال صعيم على شرط مسلم . وفي رواية عن احمد باسناد حسن ، والما كم وقال صعيع الاسناد : (من ترك الجعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع أنة على قلبه) . وهناك روآيات أخرى تختلف في كثير من الا لفاظ وليس منها ماهنا

(٣)ذكر الحديث بهذه الرواية _ على مانيها _ ليقيد ان الشارع رتب على تكرار التر مارتبه على الترك تهاونًا واستخفافًا . ولا يخني عظم جرم الاستخفاف فدل على أن جريمة التكرار أحكير من جرمة المرة الواحدة . ولا يخفي عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عدر وان لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه في الواقع لابد أن يكون مركوزا في نفس الشخس الذي يتكرر منه النرك لانه هو السبب الحقيقي للتكرار كا يشير اليه كلامه بعد * براجع الحديثان فانهما بهذه الالفاظ لم نقف عليهما في التيسير من ترك ثلاث جم تهاونا - أ طبع أنه على قلبه (ه) أى مرة واحدة لكان ناوكا للفرض أى ولم يرتب عليه الطبع على الغلب

قال ذلك لأن مرات أولى فى التحريم ؛ وكذلك (١) لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وانبنى على ذلك فى الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عذر ، لم تجز شهادته ، قاله سحنون ، وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته ، قاله سحنون (٢) ، وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن خيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة ، فإن تمادى وأكثر منه كان قادحاً في شهادته ، وصار في عداد من فعل كبيرة ، بناء على أن الإصرار على الصغيرة يصيّرها كبيرة ،

وأما إن قلنا: إن الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ماتقدم ، فيقال: إن الواجب إذا كانواجباً بالجزء كانفرضاً بالكل (٣) لا مانع بمنع من ذلك . فانظر فيه وفي أمثلته منز لا على مذهب الحنفية . وعلى هذه الطريقة يستنب التعميم فيقال في الفرض (٤): إنه يختلف بحسب الكل والجزء ، كا تقدم بيانه أول الفصل . وهكذا القول في المنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء ؛ و إن عدت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو في حالة ما ، فلا تكون كذلك في أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من عير عذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير في كبرها . وقد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظم بسبب الإضافة : فليست

⁽١) لعل صوابه(كما) ويكول بيانا لحكمة ذكر الحديث الثاني

⁽٢) أنظر ١٠مش اعادته هنا ؟ ظمل هنا تحريفاً

⁽٣) اى فينزلالواجب،نزلة المندوب فيها سبق ، ويكون جزئيه واجبا وكليه فرمنا . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي عرحت والمندوب والمكروم والمباح ، واختلافها جزئيا عنهما كليا ، وأخذ السكلي حكم آخر من الاحكام الحسة عبر ما كان في الحرثي

رع) أى أيضاكما قيل فى الواجب والاقسام قبله ، لكن بالطريقة التي ذكرها وهذا الفصل والرجب عنه التكرار أكبر من الترك وهكذا بما سبق له . لا أنه يأخف لقبا آخر من ألقاب لا حكام الحسة لم يكن له قبلا فى الجزئية . ومثله يقال فى الحرام

سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه ، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه ، ولذلك عدّوا سرقة لقمة ، والتطفيف بحبة ، من باب الصغائر ... مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر .. وقد قال النزالى : قلما أيتصور الهجوم على الكبيرة بغتة ، من غير سوابق ولواسق من جهة الصغائر .. قال .. ولو أتصورت كبيرة وحدها بغتة ، ولم يتقق عود و إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره واظب عليها عمره

حالي فصل يرت

هدا وجهُ من النظر مبنى على أن الأفعال كآبها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غيراً تفاق (1)

ولمد أن يد عى اتفاق أحكامها وإن اختلفت بالكاتية والجزئية . أما في المباح فمثل قتل كل مؤذ ، والعمل بالقراض ، والمساقاة ، وشرا ، العرية ، والاستراحة بعد التعب ، حيث لايكون ذلك متوجه الطلب ، والتداوى إن قيل إنه ، باح ؛ فإن هذه الاشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً ، لا يلزم من فعلهنا ولا من تركها إنم ، ولا كراهة ، ولا ندب ، ولا وجوب . وكذلك لو ثرك الناس كالهم ذلك اختيارا ، فهو كما لو فسلوه كالهم . وأما في المندوب ، فكالتداوى إن قيل بالندب فيه بالقوله عليه السلام : « تداو و الالهم ، وأما في المندوب ، في قتل الدواب المؤذية ، لقوله : « إذا فتلتم فأحسنوا القيلة (٣) » ، فإن هذه في قتل الدواب المؤذية ، لقوله : « إذا فتلتم فأحسنوا القيلة (٣) » . فإن هذه

⁽۱) أى فى الحكم بين الجزئى والكانى، ويجمل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع النخ أى له أن ينازع فى اطراد القاعدة ، ويقول بل قد يستوى حكم الكلية والجزئية . وذلك فى مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها فى كل نوع من أنواع الاحكام الحسمة (٢) بمض حديث أخرجه أبوداود عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى أنزل الدواء والداء، وجمل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا كل

⁽٣) بَعْضَ حديث أَخْرَجِه الحُمْسَة الا البعفارى . ولفظه كا في التيسير : (ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شيء . فاذا قتاتم فاحسنوا الذبحة ، واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)

الأمور لو تركها الإنسان دائما لم يكن مكروها (۱) ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائما . وأما في المكروه ، فشل قتل النمل إذا لم تؤذ ، والاستجار بألحمة والعظم وغيرها مما ينقى ، إلا أن فيه تلوينا أوحقاً للجن . فليس النهى عن ذلك نهى تحريم ، ولا تبت أن فاعل ذلك دائما يحرّج به ولا يؤتم . وكذلك البول في المجدر ، واختماث الأسقية في الشرب . وأمثال ذلك كثيرة ، وأما في الواجب والمحرّم فغلاهر أيضا التساوى ، فإن الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة ، وقادف الواحد (۲) كفادف الجاعة ، وقاتل نفس واحدة كماتل مائة نفس في إقامة الحدود عليهم ، وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم النرك ، وما أشبه ذلك .

وأيضا فقد نص الغزالي على أن الغيبة ، أو سماعها، والتجسس ، وسوء الفان ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المذكر ، وأكل الشبهات ، وسب الولد والغلام ، وضربهما بحكم الغضب زائدا على عد المصلحة ، و إكرام السلاطين الفلّلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الدين ، جار دوا مها مجرى الفلّتات في غيرها ، لا تها غالبة في الناس على الخصوص ، كأكانت الفلتات في غيرها غالبة ، فلا يقدح في العدالة دوامها كما لا تقدح فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، فيها الفلتات ، فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى في أن الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية ،

ولصاحب النظر الأوَّل أن بجيب بأنَّ ما استشهد به على الاستواء

محتمل:

⁽۱) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعا، وأيضا فالذى يراد نفيه هناأن تكونه واجبة بالسكل أى فيكون تركها دائما ممنوعا على وزان ما تقدم. اماكونه ليس مكروها فن جهة أن صد المندوب المسكروم

⁽٢) تراجع هذه الاحكام في الغروع

أمّا الأوّل فإنّ السكلى والجزئى يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمسكلة بن ودليسل ذاك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلّ مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خفّ الخطب في فو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك داخلهم الحرج من وجوه عدة والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً وفصار الترك منهياً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشد وفيكون الغمل إذا مندوبا بالكل إن لم نقل واجباً وهكذا العمل بالقراض وما ذكر مده فلا استواء إذا بين المسكل والجزئي فيسه و بحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالئوا على الترك لكن ذريعة إلى هدم معلم شرعي و وناهيك به و نم قديسبق ذلك النظر (١) إذا تقارب مابين السكلي والجزئي ؛ وأمّا إذا تباعد مابينهما فالواقع ماتقدم ومثل هذا النظر جار في المندوب والمسكروه .

وأمّا ماذكره في الواجب والمحرّم فغسير وارد ، فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر وان اتفقت في بعض وما ذكره الغزالي فلا يسلم ، بناء على هذه القاعدة (٢) . وإن سُلم ففي المدالة وحدها لممارض راجح . وهو أنّه لو قدح حوام ذلك فيها لندرت المدالة ، فتعذرت الشهادة

سى نصل كا

اذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخسسة، فقد 'يطلب الدليل على صحّتها . والأمر فيها واضح مع تأمّل ماتقدّم في اثناء التقرير . بل

⁽۱) أى نظر الاتفاق فى الحسكم بين السكلى والجزئى فى هذه المسائل اذا كان السكلى قليل الشعول ضعيف المعوم . فربما يقال ان الشخس الواحد لو ترك قتل المؤذى أوالعمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المياح . وكسدًا يقال فى البانى . أما اذا تسع العموم فان الحسكم لا يتفق ولا يخنى عليك أنه تسليم فى شىء مما بوهن القاعدة العامة السكلية المة روها أول الفصل

⁽٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالسكلية والجزئية كما سبق

هى فى اعتبار الشريمة بالغة مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها ، والكن إن طلب مزيداً فى طأ نينة القلب، وانشراح الصدر، فيدل على ذلك رُجل:

منها ما تقدّ مت الإسارة اليه في التجريح بما داوم عليه الإنسان ، تما لا يُعجر به لو لم يداوم عليه . وهو أصل متمّق عليه بين العلماء في الجلة . ولولا أن للمداومة تأثيراً ، لم يصح لم التفرقة بين المداوم عليه وما لم يداوم عليه من الافعال ، لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يداوم عليه . وهو معنى ماتقد م تقريره في الكلية والجزئية وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أن المسالح المسبزة هي الكاتيات ، دون الجزئيات ؛ إذ بحاري المسائل أن المسالح المعسبزة هي الكاتيات ، دون الجزئيات ؛ إذ بحاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أن الجزئيات أضعف شأناً في الاعتبار كما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكاتيات على حكم الاطراد ؛ كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد ؛ كالحكم بالشهادة ، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق . فأجريت الأحكام الكلية على ماهو الغالب ، حفظاً على الكاتيات . ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ، ولامنع الحكم الإلا بما هو معلوم ، ولا مثر - الغلن المحالاق ، وليس كذلك ، بل حكم بمتنفى خان الصدق و إن برز بعد في بعض الوقائم الغلط في ذلك الغلن . وما ذاك إلا المراح كلم الجزئية (١) في حكم الكاية ، وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل المراح كلم الجزئية (١) في حكم الكاية ، وهو ذليل على صحة اختلاف الغمل

⁽۱) وان كان هذا في احكام وضعية لا الأحكام الحنة التكليقية التي السكلام فيها . لا ن الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية اله . الا أن يقال ان مجارى العادات تدخلها الاحكام التسكليفية أيضا . وأنت ترى أن هذه الادلة الثلاثة اعما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين النسل الواحد كلا وجزءا ، (ولكن عل ذلك مطرود وفي كل الاحكام الحسة كما مى) أصل الدعوى أوفي بعضها فقط اله؟

الواحد بحسب المكاية والجزئية ؛ وأن شأن الجزئية أخف

ومنها ماجاء في الحذر من رَكَّة العالم في علمه أو علم إذا لم تتعد لغيره و في حكم رَكَة غير العالم، فلم يزد فيها على غيره. فإن تعد الى غيره اختلف حكمها . وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعد الى غيره . فإن تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقنضى القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جدا ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . وبجرى مجراه كل من عمل عملا فاقتدى به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « من سن سنة صدنة أو سيئة » (١) به فصالح ، وإن طالحاً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها يا لأنه أول من سن الفتل (١) من من سن الفتل (١) به وإن كانت في ابن آدم الأول كفل منها يا لأنه أول من سن الفتل المنب ، وإن كانت في نفسها صغيرة ، والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها ، وهي توضيح مادلانا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الحزئية والكلية ، وهو المطاوب

المسألة الثالثة

المباح يطلق بإطلاقين: أحــدها من حيث هو مخير فيــه بين الفسل والتبرك .و الاخر من حيث يقال: لاحرج فيــه . وعلى الجلة ، فهو على أر بعة أقسام:

⁽۱) اشارة الى الحديث المشهور الذى اخرجه وسلم و النسائى وانظه كافى التيسير ته (من سن فى الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له وشل أجر من عمل بها ولا ينقس من أجورهم شىء . ومن سن سنة سبئة فعمل بها بعده كتب عليه وشل وزر من عمل بهاولا بنقس من أوزارهم شىء)

[&]quot; (٣) الحديث رواً من التبسير عن الحمسة الاأما داود بلفظ: (وليس من نفس تقتل ظلما الغ): ولفظ الترمذي : (مامن نفس تقتل طلما الغ): ولفظ البحاري (لاتقتل نفس ...) وهكذا أوردم المؤلف فالمسئلة الثاملة في مبحث السبب ولفظ البحاري (لاتقتل نفس...) وهي الرواية التي ذكر المؤلف ضمونها هنا يزيادة أن وتقديم تفس.

(أحده) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل. (والثانى) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الترك. (والرابع) خادماً لأمر مطلوب الترك. (والثالث (أ)) أن يكون خادماً لخبّر فيه . (والرابع) أن لا يكون فيه شيء من ذلك

فأما الأوّل فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعل بالكلّ . وأما النانى فهو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالكلّ ، يممنى أنّ المداومة عليه منهى عنها. وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثانى

ومعنى هذه الجلة أنّ المباح - كما مرّ ـ يُمتبر بما يكون خادماً له إن كان خادما و والخدمة هنا (٢) قد تكون في طرف الترك ع كترك الدوام (٣) على التنزّ وفي البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والنِّناء المباح و فإن ذلك هوالمطلوب (١٠) . وقد تكون في طرف الغمل ع كالاستمتاع بالحلال من الطيّبات . فإن الدوام فيه

(۱) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هذا التقسيم ظاهرا فلا يتأتى وجود الثالث والرابع (۲) أى في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك ، وقد تكون في طرف النمل ، أى في كل من القسمين الأول والثانى ، وإن اقتصر في المتميل على جانب الترك في القسم الثانى، وجانب النمل في القسم الأول ، وتوضيع ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع المناه جزئيا خادم لترك الدوام المطلوب ونفس السهاع خادم السطلوب الترك وهو السكلى من اللهو والمتم بالطيبات خادم لسكلى اقامة الفرورى، وترك الجزئي خادم المترك السكلى المنهى عنه ، وقد أشار الى مطلوب الترك كليا فيا يخدمه من جانب الفعل فقال بخلاف المطلوب الترك يعنى الجزئي الذي يعندم كليا مطلوب الترك فانه يعتكون خادما لما يضادها وهو الفراغ في الاشتقال مها

ويحتملُ أن يكون قوله هنا أى فى خصوص مطلوب الفعل كليا فانه يكون بالترك كثال الفناء وبالفمل كثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشع هذا الاحتمال قوله بعد المثال الأول: فان ذلك هو المطلوب

(٣) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تفريد الحام فانه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لسكان جاريا مع بيانه بعد في طرف الفمل ولظهر غرضه من أن مطلوب الفمل كما يخدمه القول يخدمه الترك اذا اجر ينا كلامه على الاحتمال الشماني الذي أثم نا الله

⁽٤) لأنه يخدم كليا مطلوبا هو اقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرق عمطاوب عمن حيث هو خادم لطاوب وهو أصل الضرور آيات (۱) بغلاف المطاوب الترك على قي قد (۲) خادم لما يضاد ها (۳) وهو الغراغ من الاشتغال بها والخادم للمخير فيه على حكمه (۱). وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به عكان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء ، فصار مطاوب الترك أيضا ، لأنه صاد خادما اقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا ، فهو إذا خادم لمطاوب الترك بالكل والقسم الثالث مثله أيضاً ، لاق خادم له، فصار مطاوب الترك أيضاً

وتلخَّ أن كل مباح ليس بمباح باطلاق ، و إنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما يألكل فهو إما مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك . فان قيل : أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أن المباح هو المتساوى الطرفين ؟ فالجواب أن لا،

⁽١) مو اقامة الحياة

⁽٢) أى فعل جزئيه خادم أى فالمطاوب الترك كليا يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا أولا قد يخدمه أي يجلقه ويعين على حصوله ترك الماح وذلك كريرك الاستمناع بالمباح كليا فانه مطاوب الترك ويخدمه مباحاهله وترك الاستمناع بها جزئيسا والركان قسد التجر على بيال خدمنه جانب الفعل كما الهرنا اليه

⁽٣)قَالَ الاشتغالُ باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات المهو أمثاله فراخ من الاشتغالُ بالضروريات فاللمو الجزئي خادم الهو السكلي الذي يضاد الضروريات

⁽٤) أعاظيرفيه هذا إذا كان المحدوم المحذوف جزئيا كالمتى المباح المناء مثلا . فلا يناقى أنه يأخذ وهو كلى حكما من الاحكام الباقية غير المباح كا سبق وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لهير ، لسكن قوله بعده : (والقسم الثالث مثله لانه خادم له) يقتضى انه خادم لهير كلى . ويكون قوله في أول المسألة : (والثالث أن يكون خادما لهير فيه) أن كني ، وقوله : (والزابع ألا يكون خادما لهيء من ذلك) أى أنه مباح لا يخدم كليا مطلقا ، أولا بخدم كليا مطلوب القرك ، ولا يخفى عليك أل هذا التقسيم بهذا المبقى لا يستقيم سم ما سبق النمل أو مطلوب القرك ، ولا يخفى عليك أل هذا التقسيم بهذا المبقى لا يستقيم سم ما سبق من القاهدة التي أسهب في أدلتها وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكم آخر اذا نظر اليه كليا . فكيف يتصود أن يخدم المباح كليا غيما فيه أو كليا لا حكم له من الإسكام ؟ على أنه سيمترح بان المطلوب بالتاكل هو سكمه . فيقال فيها يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك بالسكل . وكان يخدم المنهى عنه يقال مطلوب بالترك . وكان يخدم المنه يقال مطلوب بالترك . وكان يخدم المنه يقول يقول يخدم المنه يكل . وكان يخدم المنه يكل . وكان يتأمل . وكان يخدم المنه يكل . وكان يخدم المنه يكل . وكان يخدم المنه يكل . وكان يكل . وكان يكل . وكان يكل . وكان يتمور أن يكل . وكان يكل .

لأن ذلك الذى تقدم ، هو من حيث النظر اليه فى نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج ، وهـذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه ، فإذا نظرت إليه فى نفسه ، فهو الذى سُمى هنا المباح بالجزء ، وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المدمى بالمطلوب بالكل (1). فأنت ترى أن هذا الثوب الحسن مثلا مباح اللبس ، قد استوى فى نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له فى أحد الأمرين . وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو _ من جهة ماهو وقاية للحر والبرد ، وموار للسوأة ، وجمال فى النظر _ مطلوب الفعل . وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب الممين ، ولا بهذا الوقت المعين ، فهو نظر بالكل لا بالجزء

٠ أكمساله الرابعة

إذا قيــل في المباح: إنّـه لاحرج فيهــ وذلك في أحــد الأطلاقين المذكورين ــ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والثرك ۽ لوجوه

(أحدها) أنّا إنّما فرقنا بيتهما بعد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة:

⁽۱) يمنى مثلا . والا فالنظر اليه بالأمور الحارجية بجعله أما من هذا وأما من المسمى بالمطلوب الترك بالدكل كما تقدم فى اللهو . وبالجلة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلا زائدة على ما تقدم فى المسألة قبلها ، بن هى ذيادة ايضاح لمسلك فهم منابرة حكم الكلى للجزئى . وذلك باعتبار صابط هو الحدمة : فا يخدمه الجرئى يأخذ هو حكمه . فيقال فيها يخدم المطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل ، وكان يمكنه أدماجها فى أثناء سا يقتها لمتامل

حقيقة . وأيضاً فالأور في المُطلقات إذا كان الأمر للإ باحة يقتضى التخيير حقيقة ، كقرله تعالى : (وإذا حَلَلْتُم فَاصَطَادُوا) (قُاإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ قَانَتَ مُرُوا في الأرضِ وابْتَقُوا من وَعَلْ الله) (كُلُوا مِن طيبًات ماركزَ قَنا كُم .) وما أشبه ذلك . فإن إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضح في التخيير في تلك الوجوء إلا ماقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأمّا القدم المطلوب الترك بالكلّ ، فلا نعلم في الشريعة مايدلّ على حقيقة التخيير فيه نصّاً ، بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ، كتسمية الدنيا لعباً ولهواً ، في معرض الذمّ لمن ركن اليها ، فإ مشعرة بأنّ اللهو غيز مخيّر فيه ، و جاء : (و إذا راً و يجارة أو لهواً انفضروا إليها) وهوالطبل أو مافي معناه ، وقال تعالى : (ومن النّاس من يشترى لَهْ و الحديث) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدّ ثنا وفي الحديث ، فأرزل الله عزّ وجلّ : (الله نزل أحسن الحديث) ، وما تقدم من قول بعض العبارات التي لا تجتمع وفي الحديث : «كلّ لهو باطل » (۱) ، وما أشبه ذلك من العبارات التي لا تجتمع مع التخيير في الغالب ، فإذا ورد في الشرع بهض هذه الأمور مقد رة (۲) ، أو كان فيها بعض الفسحة في بعض الأوقات (۳) أو بعض الأحوال ، فمعني ننى الحرج على معني الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا على معني الحديث الآخو : « وما سكت عنه فهو عفو» أي مما عفي عنه وهذا

⁽١) تقدم في آخر المسألة الاولى

⁽۲) اى بحال مخصوصة كا ورد: (أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد في سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (أما كان ممكم لهو ٤ نان الانصار يمجهم اللهو .)

⁽٣) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العبد

إنما يعبّر به في العادة، إشعاراً بأنّ فيه مأيعفي عنه أو ماهو مظنّة. عنه • أو هو مظنَّة لذلك فما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أنّ الواحد (١) صريح في رفع الإ تموالج ناح ، و إن كان قد (٢) يلزمه الا ذن في الفعل والترك إن قيل به؛ إلا أن قصد اللفظ فيه نفي الا يُم خاصة . وأما الا ذن فمن باب مالا يتم (٣) الواجب إلا به، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضد، أم لا)(والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحمد أضداده أم لا) والآخر صريح في نفس التخيير؛ و إن كان قد يلزمه نفي الحرجَ عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيهالتخيير، خاصَّة. وأمَّا رفع الحرج فن تلك الأبواب. والدليل عليه أن رفع الجناح (٤) قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا بُجناً ح عليه أنْ يَطَوِّفَ بهما ، ووقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلاَّ مَنْ أَكْرِه وقلبُه مطَّمَ نُرُّ بِالْإِيمان (٥٠) ، فلو كان رفع الجناح يستلز مالة خيير في الفعل والترك ، لم يصح مع الواجب، ولا مع مخالنة المندوب، وليس كذلك التخيير المصرّح به ؛ فا نَّه لايصحّ مع كون الفسل واجباً دون البرك، ولا مندوباً و بالعكس

 ⁽١) أى من هذين الاطلاقين لامباح وهو ما لا حرج فيه
 (٢) أى وقد لا يلرمه الاذن فيهما كما سيأتى له أنه يكون مع مخالف المندوب ومسع

⁽٣) أى شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هوظاهر (٤) أى على هذا الفرق بين الاطلاةين وهذا أظهر الادلة الشلانة وانكان لا يطانى عليه لفظ المباح حتى يدرح في هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كامة رفسع الجناح عاملة ولا

⁽٥) ليس في إلاَّية الفظ رفع الجناح ، ولكن فيها مايفهمه . ولذلك أدرجها ميا فيسه رفع الْجِنَاحُ مَعُ أَنْهُ خَلاف المُندوبُ . وسيذَكر في الدليل الثاني المظ التخبير ولفظ رفع المرج فلا . شوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظالدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج ، وأو لم يكن بعبارة التخير ولا بعبارة الحرج

الموافقات م ١٠

و الثانى كه أن لفظ التخيير مفهوم منه قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرق الفمل والترك ، وأتهما على سواء في قصد، و ورفع الحرج مسكوت عنه وأما لنظرفع الجناح ، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكان ، وبقى الإذن في ذلك الفعل مسكوتاً عنه ويمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصم الثاني وكاف المتحص ، فايتها وأجهة إلى رفع الحرج ، كا سيأتي بيانه إن شاء الله ، فالمصر به في أحدها مسكوت عنه في الآخر ، و بالمكس ، فلذلك إذا قال الشارع في أمر و اقع : ونفد يكون كذلك ، وفقد يكون كذلك ،

الموالوجه الثالث مما يمل على أن مالا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق مجه المالة الموادر فيه الماكان هو الخادم المعلوب الفعل ، صار خال عن محض اتباع الموى ، بل اتباع الموى فيه مقيد وتابع بالقصد الثانى ، فصار الداخل فيه داخلا عدت العالب بالدكل ، فلم بقع التخيير فيه إلا من حيث الجزء . ولما كان مسار بالدكل ، وقع تحت الحمارج عن اتباع الموى من هذا الوجه ، وقد عرفنا اعتناء الشارع بالدكليات ، و القصد إليها في التكاليف ، فالجزئي الذي الموى في الحقير ، فيه تأكيد لا تباع مقصود الشارع من جهة الدكلي ، فلا نشر ر في اتباع الموى هنا ؛ لا ته اتباع مقصود الشارع ابتداء ، و اثما اتباع الموى فيه خادم له

⁽١) الجاري على ماسبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا

وأمَّا قسم مالا حرج فينه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المنسوم . ألا ترى أنَّه كالمضادُّ لقصد الشارع في طلب النعي الحكلِّي على الجلة 1 لكنَّه لقلَّته ، وعدم دوامه ، ومشاركته الخادم المطاوب الفعل بالعرض ، حسياهومذكور في موضعه ، لم يحفيل به • فدخل تحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئيُّ منه لايخرم أصلا مطلوباً ؛ و إن كان فتحاً لبابه في الجلة ، فهو غير مؤثّر من حيثهو جزئيُّ حتى يجتمع مع غيره من جلسه • والاجتماعمةو ي • ومن هنالك يلتم الـكليُّ المنهي عنه ، وهو المضادُّ للمطلوب فعله . وإذا ثبت أنَّه كا تباع الهوى من غير دخول (١) تحت كلي أمر ، اقتضت الضوا إط الشرعية أن لا يكون مختبراً فيه ، فتصريح (٢) بما تقدم في قاعدة ا تباع الموى وا نه مضاد الشريعة

المسألة الخامسة

إنَّ المباح إنَّمَا يوصف بكونه مباحًّا إذا اعتبر فيه حظٌّ المكاف فقط. فاين خرج عن ذلك القصدكان له حكم آخر. والدليل على ذلك أن المباح - كما تقدم _ هو ماخير فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضرورى في الفعل أو في الترك ، ولا حاجي ، ولا تكيلي ، من حيث هو جزئي . فهو راجع إلى نيل حظ عاجل خاصة . وكذلك المباح الذي يقال : « لاحرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً (٣) فالأمر والنهى راجعان إلى حفظ ماهو ضرورى

⁽١) مخلاف المخير فانه داخل تحت على أمر فال كلية •أ•ور به

ر١) ينظر في تصحيح التركيب (٣) ليس بعيدا عن الدليل الأول ، فانه يفيد أن الشارع قصدالمأمور به والمنهى عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الامور الثلاثه . يخلاف المباح فلم يقصده بقمل ولا ترك ، لا نه لا يترتب عليه شيء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار الكلف وتأبّما لهواء المحسّ وحظه الصرف . وهو الدُّليلُ الاولُ بعينه . فايتُ أَنَّ الا وُلِّ سلك الى الغرض مَن جهـ ۚ المَّبَاحِ مباشرٌهُ ، وهذاً بواسطة الامر وآلنهي . " فيو تصوير آخر لنفس الدليل

المسالة الساوسة

الأحكام الخسة إنما تتعلّق بالأفعال _ والتروك بالمقاصد . فاذا عريت عن المقاصد لم تتعلّق بها . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماثبت من أنّ الأعمال بالنيّات. وهو أصل متفق عليه فى الجلة ؛ والأدلّة عليه لاتقصر عن مبلغ القطع. ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هى محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلاّ ماقام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة . أمّا فى غير ذلك فالقاعدة مستمرّة ، و إذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها فى الشرع بمثابة مركات العُجْماوات والجادات . والأحكام الحسة لاتتعلق بها عقلاً ولا سمعاً ؛

(والثانى) ماثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبى والمغمى عليه ، وأنها لاحكم لها فى الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » كالا اعتبار بها من البهائم ، وفى القرآن : (وكيس عليكم بعناح فيما أخطائم به واكن ما تعمدت قُلُو بُهم .) وقال : (وكيس عليكم بعناح فيما أخطائم به واكن ما تعمدت قُلُو بُهم .) وقال : (ربّنا لا تُؤاخِذُ نا إن كسيينا أو أخطاً نا) قال : (قد فعلت) . وفى معناه روى الحديث : « رُفع عن أمّن الخطأ والنسيان وما استكر هوا عليه (١) » وإن لم

⁽۱) رواه فى الجامس الصغير عن الطبرانى عن ثوبان ، وقال العزيزى قال الشيخ (يعنى شيخه محد حجازى الشعرائ المشهور بالواعظ) حديث محيحاه . وقال الشوكاني أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطبى والطبرانى والحاكم فى المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووى وقد أطال الحافظ الكلام عليه فى باب شروط الصلاة من التابغيس الحبير

يصح سندا فمناه متفق على صحته . وفي الحديث أيضاً : «رُفع القلم عن îلاث (١) ـ فذ كر الصبي حتى يحتلم ، والمنسي عليه حتى يُفيق » فجميع هؤلاء لاقصد لهم . وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم

(والنالث) الإجماع على أنّ تكليف ما لا أيطاق غير واقع في الشريمة ، وتكليفُ من لاقصد له تكليف ما لا يطاق

فارن قيل : هذا فى الطلب ، وأمّا المباح فلا تكليف فيه ؛ قيل متى صح تملّق التخيير ، صح تعلّق الطلب • وذلك يستلزم قصد المخبّر . وقد فرضناه غير قاصد . هذا خُلْف

ولا يُمترض هذا بتملّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ، لأن هذا من قبيل خطاب الوضع ، وكلا منا فى خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تمالى (لاتَقُر بُوا الصّلاة وأنتُم سُكارى !) فإنّه قد أجيب عنه فى أصول الفقه ، ولا نّه _ فى عقود ، وبيوعه .. محجور عليه لحق نفسه ، كا حجر على الصبى و المجنون ؟ .. وفى سواها . لمّا أدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد حجر على الصبى و المجنون ؟ .. وفى سواها . لمّا أدخل السكرعلى نفسه ، كان كالقاصد

(۱) روامق الجامع الصغير بروايتين إحداما : (رفع القامين ثلاثة عن النائم حتى يستيقظوهن المبتل حق يبرأ وعن الصي حق يكبر) عن احمدوأ بي داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطها قال ابن حجر ورواه أبو داودوالنسائي واحمد والدارقطني والحاكم وابن خارية من طرق عن على رفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البحناري سه اهمناوي على الجامع * وثانيتها (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم) عن أحمد وأبي داود والحاكم عن على وعمر . وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة تم قال وهذه طرقي يقوى بعضها بعضاوت أطب النسائي في تخريجها تمقال لا يصحمنها شيء والموقوف أولي الصواب سه مناوي على المجنون على المجامع وفي التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظوهن الصبي حتى يحتلم وعن الحجود حتى يعتلل وعن الحجود عن المجامع في داود والترمذي

نرفع الأحكام التكليفية فعومل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استماله (۱) له تسبباني تلك المفاسد ، فيؤآخذ الشرع بها و إن لم يقصدها ، كما وقعت مؤآخذة أحد ابني آدم بكل نفس تقتل ظاماً ، وكما يؤآخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب و إن لم يقع منه غير الإيلاج المحرّم. ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

المسالة السايعة

المندوب اذا اعتبرته اعتباراً أعمّ (٢) من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً الواجب ؛ لأنه إمّا مقدّمة له ، أو تدكار به ؛ كان من جنس الواجب أو لا وفالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذى من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والنوب والمصلّي ، والسواك ، وأخذ الزينة ، وغير ذلك ، مع الصلاة ؛ وكتعجيل الافطار، وتأخير السحور ، وكف البسان عما لايعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا وتأخير السحور ، وكف البسان عما لايعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك . فإذا كان كدلك فهو لاحق بقسم الواجب بالكل وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوباً بالكل والجزء . و يحتمل هذا المعنى قريراً ؛ ولكن ، اتقدم مغن (٣) عنه محول الله

(۱) فقد استممله وهو عاقل يعلم أنه يجر الى مفاسد كثيرة وان لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها والزانى ماشددت عليه العقوبة بالجلد والقتل الا لاما لات التي قد تسبب عن فعله وهو يعرف هذا التسبب وان لم يقدده من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتى - ف المسألة الثامنة من السبب - أن ايقاع المسبب بمنزله ايقاع السبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . (۲) يريد في هذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل ، فيجعله شاهلا لذير السان المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الاول من المسألة الإثانية ، ويقول انه قالما يشذ مندوب عن ذلك

ُ (٣) مَدَّارُ الدليلُ فيها تقدم أَنْ تَرَكُها جَلَةُ وَاحِدَةً يُجِرِحُ التَّارِكُ لِهَا . وأيضًا فَانَهُ وَوُثُر في أوضاع الدين . فهل هذا وذاك يجرى هنا في المندوبات آتى لا كراهة في تركها وليست كا لسنن التي بني عليها القاعدة السابقة ؟ فاذا كان لا كراهة في تركها ، فكيف يجرح

حديثه فصل كيسه

المدكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كالمندوب مع الواجب و وبعض الواجبات منه مايكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه مايكون وسيلة وخادماً للمقصود ، كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، والأذان التعريف بالأوقات واظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة . فن حيث كان وسيلة .. حكم مع المقصود حكم المندوب مع الواجب ـ يكون وجو به بالجزء دون (۱۱) وجو به بالكل . وكذاك ومض الممنوعات منه مايكون مقصوداً . ومنه مايكون وسيلة له .. كالواجب حرفا مجرف .. فتأمل ذلك

المسالم الثامنة

ماحد له الشارع وقتاً محدوداً من الو اجبات أو المندو بات فإ يقاعه في وقته لا تقصير فيه شرعاً ، ولا عَتْب، ولا ذمّ . وانما العتب والدمّ في إخراجه عن وقته ـ سواء علينا أكان وقته مضيقا أو موسعاً (٢) _ لأمرين :

(أحدهما) أنّ حدّ الوقت إمّا أن يكون لمعنى قصده الشارع ،أو لغير معنى وباطلُ أن يكون لعنى . وذلك المعنى هو أن يوقع النمل فيه . فإذا وقع فيه فذلك متصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين ؟ فالموضع يحتاج الىفضل نظر في ذا تهوق دعوى أن ماتقدم يعني هنا

⁽۱) أَى فَلا يَتَأَكُدُ الوجوبُ فيه تأكده في المقصود وينبني عليه أن اثم تركه والتوابُ على فعله لا يساوى الواجب المقصود

 ⁽٣) بنى المسألة على مذهب الجهور في الموسع ، وهوأن هناك وتتاموسما لبمن المطلوبات لو أوقعها المسكلف في أى جزء منه لاائم فيه . ويريد هنا أن يقول بل و لا تقصير و لا عتب أيضا . والأقضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يحكون ايقاعه آخر الوقت تقصيرا موجبا المعتاب

ية تضى .. قطعاً .. موافقة الأمر فى ذلك الفعل الواقع فيه . فلوكان فيه عتب أو دم ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، فى إيقاعه فى ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه موافقا ، هذا خلف

(والثانى) أنه اوكان كذلك ، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب ، ليس من الوقت الممين ؛ لأنا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً في أجزائه إن كان موسماً ، والعتب مع التخيير متنافيان ، فلا بد أن يكون خارجاً عنه ، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال ، وظهور هذا المعنى غير محتاج إلى دليل

فإن قيل : قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها وهو أصل قطعي و وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ولا ببعض الاعتال دون بعض . إذا كان السبق إلى الخيرات مطاوباً بلا بد . فالمقصر عنه معدود في المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالتعب لاحق به في تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه الإ

ويدل على تحقيق هذا ماروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أنّه للله عنه الله عنه ، أنّه لله عنه الله النبي على الله الله الله الله الله الله الله أحب الينا من عفوه ، فان رضوانه لله حسنين ، وعفوه عن المقصرين .

وفى مذهب مالك مايدل على هذا أيضا: فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنه يصلى (٢) بهم فيسفر بصلاة الصبح حقال -: «يصلى الرجل وحده فى أول الوقت ، أحب إلى من أن يصلى بعد الإسفار فى جماعة » فقد م - كا ترى -

⁽۱) رواه الترمذي بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطني بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله) (۲) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الاسفار وحينئذ يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجاعة التي هي سنّة يعد من تركها مقصراً . فأولى أن يعد من تركها مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفر أو مرض ، ثم قدم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ، وجعله مفرطاً كمن صح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني ، مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمي جعله مترقباً (1) ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ، لأ نه غير مفرط . وإن مات قبل شعبان فمفرط وعليه الأطعام - نحو قول اشافعية في الحج إنه على النراخي ، فإن مات قبل المذكور الأداء كان آثماً . فهذا أيضاً رأى الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معينة شرعا ، إما بالنص (٢) ، و إما بالاجتهاد (٣) ، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بلآ ثماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقد م فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخيرات لاينكر ، غير أن ما عبن له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شام لا له ، أم يقال ليس شاملاله ؟

والأول هوالجارى على مقتضى الدليل (١) فيكون قوله عليه السلام _ حين سئل عن أفضل الأعمال _ فقال : « الصلاة لأول وقتها » (٥) بريد به وقت الاختيار مطلقا

ويشير إليه أنه عليه السلام ـ حين علم الأعرابي الأوقات ـ صلى في

⁽۱) بللمسله مترتباً . أى أنه لم يعامل معاملة الفود الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة مين الحالتين . فلذا كان الحسكم مترددا بين الامرين . كما شرحه بقوله فان قضى الخ (۲) كما في الحديث السابق : أول الوقت الخ

⁽٣)كُما في المسائل التي نسبها كمالك والشافعي في الصلاة ، والصوم ، والحسج ، فأوقاتها سنة عالاحتماد

⁽٤) أي المتقدم أول المالة

^(•) ذَكُره في الترغيب والترهيب عن أبى داود والتراسـ ذي ، وقال : لا يروى الا من حديث عبد الله بن عمر العمرى ، وليس بالقوى عند أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحد ذلك حداً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير و إنما نبه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضروة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين» الحديث (١) فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذي تكون الشمس فيه بين قرفي الشيطان فإنما ينبغي أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع في ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفرطا ، ومقصراً ، وآثما أيضا عند بعض الناس . وكذلك الواجبات الفورية .

وأما المقيدة بوقت العمر، فإنها لما قيد آخرها بأمر مجهول عكان ذلك عامة على طلب المبادرة والمسابقة في أوّل أزمنة الإمكان على فإن العاقبة مغيبة فإذا عاش المكلف ما في مثله يؤدى ذلك المطلوب، فلم يفعل مع سقوط، الأعدار، عد ولا بد مفرطا، وأثمه الشافعي لأن المبادرة هي المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ع فإن آخره غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن، فليست هذ المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضاً فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعبن ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أول الوقت الموسع مقصراً . و إلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما في الواجب الخير في خصال الكفارة ، فار للمكلف الاختيار في الأشياء المخير فيها ، و إن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ؛ كما يقول بذاك في الاطعام في كفارة رمضان ، مع وجود التخيير في الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق في كفارة الظهار أو القتل أو غيرها ، هو مخير في أي الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها نمنا ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى عند أهلها . ولا يعد مختار غير الأعلى

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام في كفارة اليمين . ووا أشبه ذلك من المطلقات التي ليس الشارع قصد في نعبين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل في الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطا ولا مقصرا ، وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصرا . بل المقصر هو الذي قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه اليه . وليس في مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه فسلم يصح ؛ وإن فرضنا صحّته فهو ممارض بالأصل القطعي وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك فلعل استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة للقول بأن الصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر في العمام التفريط في قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور في القضاء . فلا يتعين فيها ماذكر في السؤال . فلا اعتراض بذلك . و بالله التوفيق

المسالة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكاف على ضربين ـ كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحج ، أو من حقوق الآده يبن كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، و إصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك ـ:

أحدها حقوق محدودة شرعا ، والآخر حقرق غير محدودة

فأما المحدودة المقدرة فلازمة لذمة المكلّف، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ، كأنمان المشتريات، وقيم المتلفات، ومقادير الزكوات، وفرائض الصادات، وما أشبه ذلك. فلا إشكال في أن مثل هذا مترتب في ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك النحديد والتقدر ، وإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسمط عنه إلا بدليل (١)

وأما غير المحدودة فلارمة له ، وهو مطلوب بها ۽ غير أنها لا نعرتب في ذمته لأمور:

الله أحدها ﴾ أنها لو ترتبت فى ذهته لكانت محدودة معاومة ، إذ المجهول لا يترتب فى الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب دماً . وبهذا استدالمنا على عدم الترتب ، لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار والتكابيف بأداءنا لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتمذر الوقوع . وهو ممتنع سمعاً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسد الخلاّت، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاءة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقي ، والجهاد ، والا مر بالمعروف ، والنعي عن عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فاذا قالى الشّارع: « أطعمرا القانع وألممتر" » أو قال: أكسوا العارى » أو « أنفقوا في سهيل الله » فمعنى ذاك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار. فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما بحناج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فاذا تعين جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ؛ فان أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليمه ؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف و رافع للحاجة التي من أحلها أمر ابتداء. والذي هو كاف يختلف عاختلاف الساعات والحالات في ذلك المعين : فقد يكون في الوقت غير مهرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط الوقت غير مهرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط الوقت غير مهرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطّعام ، فادا تركه حتى أفرط

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً •وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل مماكان مطلوباً به. فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب في الذمة أمر معادم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولاً . فلا يكون معلوما إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النص. فاذا زال الوقت الحاضر، صار في الثاني مكامّاً فمشيء آخر، لا بالاول، أو سقط(١١)عنه التكايف، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثاني أنه لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يعقل ؛ لانه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ــ مكاف بسدها . فاذا مضى وقت يسع سدها بمتدار معلوم مثلا ، ثم لم يفعل ، فترتب في ذمت ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكاف أيضا بسدها أو لا والثاني باطل ، إذ ليس هذا الثاني بأولى (٢) بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سد الخلة ، فيرتفع التَكليف والخلة باقية . هذا محال . فلابد أن يترتب في الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية : وهذا غير معقول في الشرع (والثالث) أن هذا يكون عينا أوكفاية . وعلى كل تقدير يلزم _ إذا لم يقم به أحد _ أن يترتب إما في ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل و إما في ذمم جميع الخلق مقسطا ، فكذلك ، للجهل بمقسدار ذلك القسط لكل واحد . أو غير مقسط ، فيلزم فيا قيمته درهم أن يترتب في ذمم مائة ألف رجل مائة الن درهم . وهو باطل كما تقدّم . ^(٣)

(والرابع) لو ترتب في ذمنه لكان عبثا ، ولا عبث في التشريع . فانه

⁽۱) أى فكيف يتأتى الاستقرار في الذمة ، والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المسكلف به رأساً ، وبين تغير المسكلف به قلة وكشرة ؟ (۲) لو قال ليس بأضعف سبية في التكليف من الاول لكان أوضع (۳) في قوله هوذا غير معقول في الشرع

إذاكان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمنة ينافي هـد المقصد ، إذ المقصود إذالة هـ ١ العارض ، (١) لاغرم قيمة العارض . فأذا كان الحكم بشعَل الذمَّة م افياً لسبب الوجوب ، كال عبثا غير صحيح

لايقال إنَّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها ، إذ المفصود بها سدَّ الخلاَّت وهي تنترتب في الذمّــة

لأنَّا نقول نسلم أنَّ المقصود ماذ كرت ، ولكن الحاجة التي تسدُّ بإزَّكاة غير متعيَّـنه (٢)على الجَلَة ألاً ترى أنَّها تؤدي انفاقاً وان لم تظهر عين الحاجـة 1 فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أوهبة ؛ فلا سرع قصد في تضمين المثل أو القيمة فيه يخ ف مأيحن فيه . فإنَّ الحاجة فيه متعيَّنة فلا بد من إرالتها ولذلك لا يتعدَّين لها مال زكرة من غيره ، بل بأي مال ارتفعت حصل المطلوب . فالمال. غير مطاوب انفسه فيها فلو ارتفع العارض بفير شيء لسقط الوجوب. والزكاة وعوها لابد من بذلها وإن كان محلها غير مضطر اليها في الرقت والذلك عينت. وعلى هذا الترتيب في بذل المال للحاجة ، يجرى حكم سائر أنواع هذا القسم فإن قيل ؛ لوكان الجهل مانها من الترتب في الذمّة ، لكان مانها من أصل التكليف أيضاً ، لأنّ العلم بالمكلّف ، شرط فى التكليف ، إذ التكليف بالمجهول تكليف بما لايطاق . فلو قيل لأحد : أنفق مقداراً لا تعرفه ، أو صلّ صلوات لاتدري كم هي ، أو انصح من لاتدريه و لاتميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفا بما لا يطق ؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلَّف به أبداً إلا بوحى ،

⁽١) أي الممارض الوقق ولا فائدة تمود على ازالته من شغل ذمة الغير به

⁽٢) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متمينا محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقض فكانت متقروا والكانت الحاجة فيه نمير متعينة ولا صاحبها معلوما وهنا بالعكس وصاحب الحاجة معلوم ومقدار ١٠ يلزمه غير معلوم ولا ثابت فالمسكلف به هناك معلوم محمدود المكلف بسببه غير مملوم والقسم الثاني بالعكس

و إذا علم بالوحى صار معلوماً لا مجهولا . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف فالجواب أن الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلّق بمعيّن عند الشاري بكما لو قال : أعتنى رقبة ا وهو بريد الرقبة الفلاسية من غير بيان فهذا هوالمستنع . أما مالم يمعيّن عند الشارع بحسبالتكليف ، فالتكليف بحصحيح ، كا صح في النخيير بين الخصال في الكفّارة ، إذ ايس للشارع قصد في إحدى الخسل دون ما بني . فكذلك هذا إنما مقصود الشارع سد الخلات على الجلة ، الخالم ينعبّن خلة فلا عللب ، فاذا تعيّنت وقع الطلب هذا هو المراد ها مهم من في النعيين في مقدار ولا في غيره

وهناضرب الت آخذ بشبه من الطرقين الأو لين فليتمحس لأحدها ، هو محل اجتهاد ع كالنفقة على الأقارب والزوجات ولا جل مافيه من الشبه بالضربين احتلف الناس فيه ع هل له ترتب في الذمة أم لا ، فإذا ترتب فلا يسقط بالإعسار فالضرب الأول لاحق بضرو يات الدين ع ولذلك محض بالتفسدير والتعيين . والثاني لاحق بقاعدة التحسين والتربين ع ولذلك و كل بالنافي لاحق بقاعدة التحسين والتربين ع ولذلك و كل من النظر في كل وافعة على التعيين والله أعلم

مرييل فصل كيوه

وربما انضبط الضربان الأوّلان بطلب العين (") والكفاية ؛ فإنّ حاصل الاول أنه طلبٌ مقدّر على كلِ عين من أعيان المكلّفين. وحاصل

(١) (فائدة) السنة أيضا قد تكوزكفاية كما مثلوه بنشميت الماطس وبالاضمية في حتى أهل البيت الواحد كما في المنهاج الثانى إقامة الأود العارض فى الدين وأهله إلا أن هذا الثانى قد (1) يدخل فيه ما يُظن أنه طلب عين ، ولكنه لا يصبر طلباً متحمًّا فى الغالب إلا عند كونه كفاية ، كالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحمّ فهو مندوب . وفروش الكفايات مندوبات على الأعيان . فتأمّل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فآخذ شبهاً من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا فى تفاصيله حسماذ كرد الفتهاء والله أعلم

المسألة العاشرة

يصح أن يقع (٢) بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الحسة الذكورة ؛ هكذا على الجلة (٣) ومن الدليل على ذلك أوجه (أحدها) (٤) ماتقدم من أن الاحكام الخسة انماتتعلق بأفعال المكلفين

(١) أى قد يكون مخيرا بالجزء كالصباعات المختلفة التي لها أثرها في اقامة العمران وقد يكون مغدوه بالجزء كالمعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء ولكن هذا الثاني الحما يكون واجبا كفاية اذا نظر اليه كليا في الغالب وقد يكون متحتما جزئيا كالمعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة المعدل جزئيا أيضا طلبا حتما الا أن قوله وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان ليس كليا بن قد تكون مندوبةوقد تكون عنيرافيها كما سبق في فصله وكما أشرنا اليه في هذه الجلة وماخصه ان فرض الكفاية قد بكون عنيرافيها كما سبق في فصله وكما أشرنا اليه في هذه الجلة والمخصمة ان فرض الكفاية قد بكون نادرا ويبق بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فاذا ترك الدكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيرا فتأمل هذا الموضع جيدا

(٧) كما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم في فعلها وشبسه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرامــوليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأسا

سبه بما يعب من او الب المستحكم الله بأنها غير الحسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليستحكم الله الله على الجلة وسيأتى الاشارة اليه آخر المسألة

(3) الدليل قاصر على خصوص من النوع الثانى، ن انواع ، واضع ، رتبة العفو المذكورة . في النصل الثانى ولا يدل على الباق وسيأتى في النصل الاول ، ايضح ان يكون دليلا على النصل الثانى ولا يدل على الباق وسيأتى في التحبيح بين الدليان عند تمارضها الخليمن الباتي من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليان عند تمارضها الح المعنى الباتي من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليات عند تمارضها الح

مع القصد إلى الفعل ، وأما دون ذلك فلا . واذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به ، فهو معنى العنو المتكلّم فيه ؛ أى لامؤاخدة به (والثانى) (۱) ماجاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن أشياء عن النبى ترات الله قال «إن الله فرض فرائض فلاتضيّموها(۲) ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن سيان فلا تبحثوا عنها » (۲) وقال ابن عباس : مارأيت قوما خيراً من أصحاب عمد ترات عن المؤنث عن المعرار كلها فى القرآن (يسألو نك عن المحاب الشهر الحرام) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ، يعنى أن هذا كان الغالب (۳) عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما فى أموال أهل الذمة ? فقال : العفو ، يعنى لا تؤخذ منهم زكاة (٥) . وقال عبيد عبر : أحل الله حلالا وحرّم حراما ، هما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والثالث (٦) مايُدل على هذا المني في الجلة كقوله تعالى : (عفا الله عنك

⁽١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مرأتب العنو الآتية في النصل الثاني

⁽۲)رواء الدارقطني

⁽٣) قيده لما سياتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حدافة عن أبيه

⁽٤) أى فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه

⁽ه) ان كان معناه أنه لا تؤخَّذ منهم زكاة بمقتفى النص فليس بما نحن فيه ولا محل لذكره. وأن كان معناه أنه بماسكت عنه فلا تؤخَّذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ـــ وقد يقال انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولا

⁽٦) هــذا الدليل خاص ببعض النوع الناني كما في حــديث (أكل عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم مجيء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مم مقتفى الدليل الممارض وإن قوى ممارضه

لم أَذِ نْتَ لَهُم)(١) الآية فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدمالنص. وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسما بسطه الأصوليون؛ ومنه قوله تعالى : (لولا كتاب منالله سبَّق لمسَّكم فيما أُخذتم عذاب عظيم) وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال فيا لم ينزل فيه حكم ، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هي راجعة إلى هذا المعنى. ومعناها ان الأفعال معها معفوًّ عنها ، وقد قال ﷺ : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما ، من سأل عن شيء لم بحرم عليهم شحرم عليهم من أجل مسألته » . وقال : « ذَرُوني ما تركتكم فإنما هلك مَن قَبْلُكُم بكثرة سؤالم، واختلافهم على أنبيائهم ؛ مانهيتكم عنه فانتهوا ؛ وما أمْرتكم به دأتوا منه مااستطعتم » وقرأ عليه السلام قوله تعالى (ولله على الناسِ حجُّ البيت) الآية . فقال رجل يا رسول الله أكلَّ عام ؟ فأعرَ ض ؛ مُمقال : مارسول الله أكل عام ﴿ فأعرَض ؛ مُم قال : مارسول الله أكل عام ؛ فقال رسول الله عَمِيْلِيِّ « والذي نفسي بيده لو قلتُهَا لوجَبت ؛ ولو وجَبت ما قتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، فذرونى ماتركتكم » ثم ذكر معنى (٢) ماتقدم وفي مثل هذا نزلت: (ياأمها الذين آمنوا لا تَسألوا عن أشياءَ إنْ تُبدَ لَكُمْ تَنْسُولُكُمْ) الآية . ثم قال : (عنا اللهُ عنها) أي عن تلك الانسياء فهي إذاً عَفُو ۗ. وقد كره عليه السلام المسائل وعابِها ونعي عن كثرة السؤال (وقام يوما وهو يعرف في وجهه الغضب، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عِظامًا ثم قال : كمن أحبّ أن يَسأل عن شيء فليسأل عنه ، فوالله لانسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به مادمت في مقامي هذا) قال أنس . فأكثر الناس من البُكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله علي أن يقول : سَلُونَى فقام (١)مسط الدليل بقية الآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو من محل العدو

⁽١)محسط الدليل بقيــةالآية كأنه اذن قبل أن يتبين الذين صدقوا فهو منعمل العد المصدرةبه الآية

⁽٧)أى من قوله فانما هلك الخ

عبدالله الله بن حذافة السّهى ، فقال : من أبى ؟ قال : أبوك حذافة . فلما أكثر أن يقول : سلونى برك عمر بن الخطاب على كبتيه ، فقال : يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، و بالاسلام ديناً ، و بمحمد نبيا ، قال : فسكت رسول الله ، والله عرفت قال عرفاك ، فنزلت الآية ، وقال أولا « والذى نفسى بيد. لقد عرفت على الجنة والنار آنفا في عرض هذا الحائط وأنا أصلى ، فر أر كاليوم في الخير والشر ، وظاهر من هذا المساقأن قوله (سلونى) في معرض النضب تنكيل بهم في السؤال حقير واعاقبة السؤال (1) ولا جل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تُبدكم في السؤال حقير واعاقبة السؤال (1) ، ولا جل ذلك جاء قوله تعالى : (إن تُبدكم في السؤال عنه ، في السؤال عنه الحل على أخت محتملاته وإن أوضأن في مكت عن التكرار ، كان الذي ينبغي الحل على أخت محتملاته وإن أوضأن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُعنى عنه ، ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُعنى عنه ، ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شد دوا بالسؤال وكانوا متمكنين من ذبح أي بقرة شاؤا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يَنْماون) فهذا كله واضح في أن مِن أضال المكافين ما لا يحسن . السؤال عنه وعن حكه ، ويلزم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة السؤال عنه وعن حكه ، ويلزم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة السؤال عنه وعن حكه ، ويلزم من ذلك أن يكون مغفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة المفو ثابتة وأنها ليست من الأحكام الحسة

سي فصل الله

🔏 ويظهر هذا المني في مواضع من الشريمة ﴾:

منها مايكون متَّفَقاً عليه .

ومنها مایختلف فیسه . فمنها الجطأ والنسیان فإنه متفق علی عدم المواتخذة

(۱) التى منها تزول تحریم مللم محرم وقیره مما یکرهونه ویسیتهم کالتمرش الفشیحة
وزیادة التکالیف(۲) وهی من قولهوقد کان النی علیه السلام یکرهکشرة السؤال الی هئا

(۳) لان المطابق یتحقق فی فرد واحد ممایطلق علیه

به ، فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطى ، فهو مما عفى عنه . وسوا على عنه أو خطى ، فهو مما على عنه . وسوا على علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخايراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له فى الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهى ؛ فن شرط المؤآخذة به ذكر الأمر؛ والنهى والقدرة على الامتثال ؛ وذلك فى المخطىء ، والناسى والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ في الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل. وقد جاء في القرآن: (عفا الله عنك لم أذنتَ لهم .)وقال :(لولاكتاب من الله سبّق) الآية .

ومنها الا كراه كان بما يتفق عليه ؛ أو بما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو ؛ كان الأمر (١) والنهى باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك له نا نوفه لما فعل لاحرج عليه فيه .

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ؛ ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبة فيازمها العفو عن نقيض المطلوب ؛ فأكل الميتة اذا قلنا بايجابه فلا بدأن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه وإلا لزم اجتاع النقيضين فى التكليف يهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تمارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

⁽١) أي على القولين في ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح و إنه في حكم الثابت أم قلنا إنه في حكم العدم . لافرق بينهما في لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لابد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به . وحينتذ تحصل المؤآخذة به و إلا لزم تكايف ما لايطاق ومنها الترجيح (۱) بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجع بينهما ، لابد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ، لائه الممكن فى التكليف بهما ، والا لزم تكايف مالا يطاق وهو مر فوع شرعاً

ومنها ما سكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمشلة في الأدلة السابقة فهو مما يصبح التمثيل به والله أعلم

مَنْ فَصِل اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ

﴿ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوحه ﴾

(أحدها)أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الأحكام الحسة وهو المطاوب. وان لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

⁽١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين بما لم يمكن ايجادها معاكأن خوطب بأن يكلم اننين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدما على الآخر فهذا الترجيح ايمينا عفو

التكليف ولو فى وقت أو حالة مّاً . لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخسة

(والثانى) إن هدذا الزائد إما أن يكون حكم شرعياً أو لا فإن لم يكن حكما شرعياً فلا اعتبار به * والذي يدل على انه ليس حكما شرعياً إنه مسمى بالمفو . والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكاف حكم المخافة لأمر أو نعى . وذلك يستازم كون المسكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر لمتضاد الأحكام * وأيضاً فان العفو انما هو حكم أخروى لادنيوى • وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا • وأما إن كان العفو حكما شرعيا فإما من خطاب التكليف محصورة (١) في الجسة • التكليف أو من خطاب الوضع عصورة أيضاً في الحسة التكليف عصورة (١) في الجسة • وأنواع خطاب الوضع عصورة أيضاً في الجسة التي ذكرها الأصوليون _ وهذا فيس منها في كان لغواً

(والثالث) إن هـذا الزائد إن كان راجما إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال هل يصح أن يخلو بهض الوقاع عن حكم الله أم لا فللمالة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل و والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه و أيضاً أن كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول و إن لم تكن راجمة إلى تلك المسألة فليست يمفهومة و وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العفو لادليل فيه و فالأدلة النقلية فير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجع بينها ولأن العفو أخروى فير مقتضية للخروج عن الأحكام الحسة لأمكان الجع بينها ولأن العفو أخروى وأيضاً فإن سام للعفو ثبوت فني زمانه عليه السلام لافي غيره و ولا مكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الحسة و فإن العفو فيها واجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز واجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان ولملاكراه والحرج و وذلك يقتضي اما الجواز يمنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك

⁽١) مو محل النزاع فلا يصع أن يكون دليلاعلى الغاء هذه المرتبة

يقتضى إثبات الأمر والنهى مع رفع آثارها لمعارض • فارتنع الحـكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخسة وفي هذا المجال ابحاث اخر

سهر فصل الم

وللنظر في ضوا بط ما يدخل تحت العفو ان قيل به نظر ـ فإن الاقتصار به على محال النصوص نزغة ظاهرية • والانحالال في اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لا برقع • والاقتصار فيه على بهض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول • فلا بد من وجه يقصد نحوه في المسألة حتى تقبين بحول الله • والقول في ذلك ينحصر في ثلاثة أنواع

أحدها. الوقوف مع مقتضى الدليل الممارض قصد نحوه (١) و إن قوى معارضه والثانى _ الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتآويل والثالث _ العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً * فأماالاً ول فيدخل نحته السمل بالعزيمة و إن توجه حكم الرخصة ظاهراً ان العزيمة لما توخيت على ظاهر المعوم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجلة . وكذلك العمل بالرخصة . و إن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كا أن العزيمة راجمة إلى أصل التكليف و وكلاها أصل كلى فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مامثله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكل ترجح جانب أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك الرجوع . لأن بذلك المكل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا (٢) فنيه ان سافر في رمضان أقل من أربعمة برد فظن أن الفطر مباح به

⁽١) الواوللمعال وأن زائلية

 ⁽۲) أي الوقوف مع دليل معارض بقوى وال كال نفس الدليل غير علمي لائه مجرد ظن غير مبق على شيء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه • وكذلك من أفطر فيه بتأويل . وان كان أصله ^(١) غير علمي بل هذا جار في كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير .سكر • وقاتل المسلم ظاناً انه كافر • وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له • والمتطهر بماء نجسُ ظاناً انه طاهر • وأشباه ذلك • ومثله المجتهد المخطى، في اجتهاده . وقد خَرَّج أبوداود عن ابن مسمود رضى الله عنــه انه جاء يوم الجمة والنبي رَبُّ يخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآد النبي عَرَاقِتُهُ فقار تعالى ياعبدالله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان "قصِه غيرُه مسارعة إلى امتنال أوامره . وسمع عبدالله بن رواحة وهو بالطريق رسـول الله عَلَيْتُهُ وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فمر به النبي عَلَيْتُهُ فقال « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبي عَلِيُّ زادك الله طاعة » وظاهر هــذ، القصة أنه لم يقصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله والذلك. سأله النبي عَلِي حين رآه جالساً في غير موضع جاوس وقد قال عابه السلام لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة فادركهـم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لانصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي. مِيْلَةِ فَلِم ُ يُعَنِّفُ واحدة من الطائفتين » ويدخل ههنا كل قضاء قضى به الفاضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه مالم يكن قدأ خطأ نصاً أو إجماعا أو بعض القواطع *وكذلك الترجيح بين الدليلينفانه وقوف مع أحدها و إهمال للآخر. فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو في الظاهر دليل يعتبدمثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أوغير صحيح فانه وقوف معظاهردليل قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه انكان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب (١) الذي بني عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمي أي لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للمفو فيه و إنما قيل و إن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل(١) من النوع الذي يليه على أنر هذا فانه ترك لدليل وهنا(٢) وان كان أعمالًا لدليل أيضاً فأعمالهمن حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الامركاعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه . * وأما النوع الثاني وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصدأو عن قصد لكن بالتأويل. فمنه الرجل يعمل عملا على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذا لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالاسلام لايعلم ان الخر محر، ة فيشربها أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين *وقد روى عنمالك انه كان لايري تخليل أصابع الرجلين في الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبي عَيْنَ كَانَ يَخْلُلُ) فَرَجِعَ الى القول به) . وَكَمَا اتَّفَقَ لأَ بِي يُوسَفَ مِع مَالكُ فِي اللَّهُ والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة (٣٠ خطأ أونسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فان صح فذلك و إلا فالمعنى متنق عليه . وبما يجرى مجرى الخطأ والنسيان في انه من غيير قصد وإن وجد القصد الاكراه المضمن في الحديث. وأبين

⁽١) لمل الاصل حكدًا بل ولا من النوع الذي الح أي أنه اذا كان المعارض صنعيناً لا يكون أبينا من النوع الثاني لا" ن الثاني تركُّ لدليلٌ وخروجٌ عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بدير قصد وما نيمن بصدده أعمال لدليل ضعيف معارضة فلا عو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه وُلا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليلوخروج عنه بغير قصد اوبقصد لسكن بتأويل وَالْحَاصُلِ اللَّهُ لَمَا كَانَ أَعَمَالُ الْمُمَارِضُ بِضَعِيفَ كَانَ أَعَمَالُ لَّذَلِيلٌ غَيْرِ مَمَارِضَ صَارَ لا يتوهم فيه مؤاخلة حق يكون من مواضم العلو (ج)يشبه أن يكون هنا سنط والاصل(وهذا)

[·] ٣) أَى يَخْرِج عن مُتَنفَى الدَّلِلِ خَطَأً بِأَلَا يَنْهِمَ الدَّلِيلِ مَثَلَاعَلِي وَجِهِهِ أَو لَسَيَانَا للدَّلِيل أما خطأ المجتهد الممدود سابقاً في النوع الأول نقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه في النسك به اشعنه بأزاء دليل آغر مثلا خنا غرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاجتداد به فتلبه لتفرق بين النوعين في جيم الامثلة فيهيأ

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت فانه ثبت في الشرع اقالتهم (١) في الزلات وان لايعاملوا بسببها معاملة غيرهم وجاء في الحديث « أقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم » وفي حديث اخر «تجافوا عن عقوبة ذوى المروءةوالصلاح (٢)» وروى العمل بذلك عن مجد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به في رجل مر آل عمر بن الخطاب شج رجلا وضر به فأرسله وقال أنت من ذوى الهيآت .وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبدالله بن عبر بن الخطاب انه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سدلام البر برى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت على مولى لى جرحته يقال له سدلام البر برى الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نم وقال سمعت خالتى عرة تقول قالت عائشة قال رسول الله على العزة سبحانه نم وقال سمعت خالتى عرة تقول قالت عائشة قال رسول الله على العزة سبحانه الهيئات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه *وهذا أيضامن شئون رب العزة سبحانه فانه قال (و يجزى الذين أحسنوا بالحسنى الله ين الاحكام الدنيو ية *و يقرب لا اللم) الآية لكنها (٣) أحكام اخروية . وكلامنا في الاحكام الدنيو ية *و يقرب

(۱) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده فليس هذا من العنو ألذى فيه الكلام وهوأنه لا حرج فيه شرعا يعنى لا أثم وفيه المنفرة الخ أما كونه لا يقتص منه لعبده أو لمن شجه فهذا غير موضوع مرتبة العنو التي فيها الكلام من أول المسألة وبعد فنى المسابيت عن عائشة قال عليه العلاة والسلام (أقيلوا ذوى الهيأت عثراتهم الا الحدود) وقال العزيزى في شرح الجامع الصغيرانها الزلات التي لاحد فيها مم قال ان الحديث ضعيف وقال صاحب الجامع اخرجه احمد في مسلمه والبخارى في الادب أو داوده فيذا وبعد وجود الاستثناء وفهم الفرض من الحديث فلاعلينا اذا كان الحديث في منتهى العبعة فكلام الكاتب هنا انما يتوجه الى قضاء ابن حزم وليس من التعزير

(٣) والعلو بالمن الذي نقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته السابقة حتى أنه عبر عله فيها سبق آنها بمحصول المنفرة وهي حكم اخروى بالقصند الاول والكان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلا الا أن هناك أمورا لاشيء فيها دنيويا كغطأ الاجتهاد مثلا فان عقوم أخروى صرف

من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات • فان الدليل يقوم هنالك مفيداً للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخسل (١١) صاحبهما في حَمْم العفو.وقد يعدهذا الجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ^(٢) . ومثال مخالفنه بالتأويل مع المرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله نعالى (ليس على الذين آمنوا وعمادًا الصالحات ُجناحٌ فيما تطعيمُوا) الآية ، عن قُدَامة بن مظعون حسين قال لعمر بن الخطاب ان كنتُ شربتها فليس لك ان تجلدنى قال عمر ولم قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات ُجناحٌ فهاطَ موا) الآية . فقال عمر انك أخطأت التأويل بِإِقَـٰ كَاهُ إِذَا اتَّقِيتُ اجْنَبْتِ مَاحْرُمُ إِللَّهُ . قال القانبي اسماعيل وَكُمُّ نَهُ أَرَادُ أَن هذه الحالة تكفر ماكان من شر به لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ في التأويل بخلاف مناستحلما (٣) كما فيحديث على رضي الله عنه . ولم يأت في حديث قُدَامة انه حد . ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل انه لا قضاء عليها في الركت * قال في مختصر ماليس في المختصر لوطال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة اشهر ولا المستحاضة شهراً لم يقضيا مامضي اذاتاً ولنا في ترك الصلاة دوام مامهما من الدم وقيل في المستحاضة اذا نُركت بعد أيام أَقُورَ اثها يسيراً اعادته وان كان كثيراً

⁽۱) وهل هذا لا يسقط الاثم أيضاً وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشهه قفاذ الستقلت الشبهة باسقاط العد لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا

⁽۲) لانه الفرب الثآنى من النوع الثآنى الا انه يقال عليه كيف يعد غروجا عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وتوف مع الدليل الصريح (أدرؤا الحدود بالشهات) فهولم يخرج عنه بل عن الدليل العام في الحدود الخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه بل مو أعمال للدليل المخصص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشدل هذا الموضع فلانسلم ال درء الحدود بالشبهات من النوع الثانى بقسيسه لانه لا ترك فيه الدليل بغير قصد ولا يقصد بالتأويل

فليس عليها قضاؤه بالواجب. وفى سماع أ بى زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام استحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجملوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم (١) قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فنظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الفروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل و لانه متأول و واسقاط الكفارة هو (٢) معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل عاهو مسكوت عن حكمه فنيه نظر و فان خلوا بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه و فاما على القول بصحة الخاو فيتوجه النظر وهو مقتضى الخديث « وما سكت عنه فهوعفو» وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس تم مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الادلة الشرعية فلا ذازلة إلا ولها في الشريعة على حكم فانتنى المسكوت عنه اذاً . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستنصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن عمال أخذت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت عن جمارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت عن جمارى العادات مع استصحابها في الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام * فالاول كما في قوله تمالى (وطعام الذين قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام . فان هذا العموم يتناول بظاهره ماذ بحدوا الأعياد م وكنائسهم . واذا نظر الى المنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام . فكان النظر الى المنى اشكل لان فذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام . فكان النظر الى المنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافى أحكام الاسلام . فكان النظر الى المنى اشكل لان في ذبائح الاعياد زيادة تنافى أحكام الاسلام . فكان النظر الى المنى اشكل لان في دبائح المنائح عن المسألة فقال كُله المستحديد المسلام . فكان النظر الى المنى السكون مكحولا سئل عن المسألة فقال كُله المستحديد المسلام . في المسالة فقال كله المستحديد المسلم المستحديد المستحديد المسلم المستحديد المسلم المستحديد المسلم المستحديد المسلم المستحديد المستحديد المسلم المستحديد المستحديد المستحديد المسلم المستحديد المسلم المستحديد المستحديد المستحديد المستحديد المسلم المستحديد المستح

⁽۱) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مفي فيمن سافر أقل من أربعة بردسيث كان من الاول الواقف مع مقتضى الدليسل المعارض بقوى وبين هذا الحارج عن الدليل متآولا ـ فالفرق غير ظاهر

 ⁽٧) ولم لم نقل واسقاط الاثم أيشاً وكانه باذر على ماسبق له انفا من ان الكلام ف الاحكام الديويةوقد علمت أن هذا لا يطرد في أصل المسألةوامثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سايتما بموله ورفع الحرج والمففرة

قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائعهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمدومها وان وجد هذا الخاص المنافى . وغلم الله مقتضاه ودخوله تحت عمدوم اللفظ ومع ذلك فاحل ماليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وج المنافاة . والى نحو هذا يثير قوله عليه السلام » (وعفا عن أشياء رحة بكم لاع في فسيان فلا تبحثوا عنها » وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال (أحجنا هذالعامنا أو للأبد) لان اعدار اللفظ يعطى انه للابد فكرد عليه السلام سؤاله و ببن له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين في المسلمين أجرما » الخ يشير الى هذا المهنى • فان السؤال عما لم بحرم ثم يحرم لأجل المسألة انماياً تى في الغالب من جهة إبداء وجه (١) فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلا برجع اليه في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيه الخروج عن حكم في الخلية وان اختلفت نروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيه الخروج عن حكم فلك الأصل • ونحو، حديث « ذكر وني (٢) ماتركتكم» وأشباه ذلك

والثانى كما فى الاشياء التى كانت فى أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد فلك بتدريج كالخر ، فاتها كانت معتادة الاستعال فى الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ، ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخر والميسر) فبين مافيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع ، وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم ، لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أربت على المصلحة فالحكم للمفسدة ، والمفاسد منوعة (م) فبان وجه المنع فيهما غرانه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجارى العادات ، ودخل وان ظهر وجه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجارى العادات ، ودخل لم تحت العنو الى أن نزل مافي سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فيئتذ

⁽١) أى فهو يسكت عنه أى يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنئه

⁽٢) فلا يستقسوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم

⁽٣) وقدا قال بعضهم ان ألتحريم بدأمن هذه الآية لآءه ذكر ما يقتفي الحرمة لكن لما لم يتور تمسكوا بالا مل يمتتفي العادة ذكان متوا

استقر جكم التحريم • وارتفع العفو • وقــد دل على ذاك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوًا وعملوا الصالحات ُحنَاحٌ فما طعموا) الآية . فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية • فرفع الجناح هو معنى (١) العفو • ومثل ذلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الأسلام • وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح ، والنمرقبل بدو صلاحه ، واشباه ذلك كالها كانت ،سكوتاً عنها • وما سكت عنه فهو في معنى العفو • والنسخ بعدذلك لابرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الىالآن علىحكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثي بالنسبة الى الميراث وغيره • وماأشبه ذلك ممانبه عليه العلماء • والشائك كما فيالنكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الاماغيروا فقدكا وا يفعلون ذلك قمل الاسلام • فيفرقون بينالنكاح والسفاح • ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعا • ويمسحون الحجر الاسود • ويسعون بين الصفا والمروة • ويلبون و يقفون بعرفات - ويأتون مزدلفة - ويرمون الجار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها و ينتساون من الجنابة و يغسلون موتاهمو يكفنونهم ويصلون عليهم و ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مماكان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم • فـكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ماأحكم ، وانتسخ ماخالفه فدخل ما كان ق ل (٢) ذلك في حكم العفو مما لم ينجدد فيه خطاب زيادة على التلقي من الاعمال المتقدمة . وقد نسخ منها مانسخ وأبقى منها ماأبتي على المعهود الاول • فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريمة وانضبطت والحدلله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته ١ الا أنه بقي النظر في العفو هل هو حكم أم لا • واذا قيل حكم فهل برجعالي خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . ولكن لما لم يكن مما

⁽٤) تنبه لهذا فهو يؤيد ماقلناه في معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخروى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

⁽١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبني عليه حكم على لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق الصواب

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجيع . لكن اذا قام به إلى بيضهم سقط عن الباقين . وما قلوه صحيح من جهة كلى (١) الطلب واما من جهة جزئيه ففيه تفصيل وينقسم أقساما . و ريماتشعب تشعباً طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كين كان ولكن على من فيه اهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجيع عموما والدليل على ذلك أمور احدها النصوص الدله على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينه رُواكافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة الآية ، فوردالتحضيض على طائفة لا على الجيع . وقوله (ولتكن (٢) منكم أمة يدعون ألى الخير و يا مرون بالمروف) الآية الى آخرها ، وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاعلى البعض لا على الجيع * والثانى ماثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة (٣) الكبرى أو الصغرى ، فأنه الما تتمين على من فيه هذا المعنى كالامامة (٣) الكبرى أو الصغرى ، فأنه الما تتمين على من فيه

(۱) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات والا فهذا ابما يتوجه على بعض المكانين المتأهاين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكافين بل يخمس المتأهلين فقط هذا راده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المهني وهذا غيرالخلاف بين الاسولين في أنه متوجه على الكلى الافرادي كما هو التحقيق أو المجموعي كما هو مقابله لان خلافهم يجرى هنا أيضا بعد تسليم مسألته هنا مخفيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادي أو المجموعي

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعش بل المانع آن يقول المسى يجب عليكم جميعا أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيا الى الحير الخ مثلا ومدى توجه الطلب على الجميع ان ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل المسائل ليتعقق هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكافين المتأهل وغيره وفي مثله (واتقوا فتندة لا تعسين الذين ظلموا) الخ

(٣) على رأيه يكون الآثم الآن حيث لاخلافة قائمة على من كان فيه الا وصاف المتعبرة للخلافة لا غيروليست الاثمة يآئمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتمين الذي يقوله ثبيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب (1) بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بهاوالغناء فيها . وكذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية انما يتعين (٢) القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية و اذ لا يصح ان يطاب بها من لا يبدى و فيها ولا يعيد و فانه من باب تكايف مالا يطاق بالنسبة الى المكاف، ومن باب العبث بالنسبة الى المكاف ومن باب العبث بالنسبة الى المكاف المجتلة أو المفسدة المستدفعة . وكلاها باطل شرعا

والشالث ماوقع من فاوى (٣) العلماء ، وماوقع ايضا فى الشريعة من هذا المعنى و في ذاك ماروى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وساوقد قال لا بى ذر (٤): «يا أباذر الى أراك مَه وى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وساوقد قال لا بى ذر (٤): «يا أباذر الى أراك ضَع في الله عنها و وصلى الله عنها و وصلى الله الله و وصلى السكفاية ، ومع ذلك فقد نهاد عنها ولا من كان مثله و و وكلا الا مرين من فروض السكفاية ، ومع ذلك فقد نهاد عنها ولا من كان مثله و و الناس لها لم يصبح (٥) أن يقال بدخول أبى ذرفى حرج الاهمال ، ولا من كان مثله و و فلا الحديث: « لا تسأل الا مارة (١٦) » وهذا النهى يقتضى انهاغير عامة الوجوب و نهى أبو بكر رضى الله عنه ومض الناس عن الامارة عموليت؛ فقال له : وأنا الآن أنها لك عنها ، واعتذر له في الرجل فقال : نهية في عن الامارة مموليت؛ فقال له : وأنا الآن أنها لك عنها ، واعتذر له

(۱) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع (۲) لسنا فى فرض العين فهسدا مسلم أنه انما يتمين على هؤلاء ولكن عينا جمييا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطنب المتوجه اليه فذلك طلب عين اذا لم يوحد متأهل خلافه فان وجد كان الطلب لا يزال كفائيا كفره عن لم يتاهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ايتوم عها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تمين لها أن يفوم ما

(٣) هما فتاوى العالماء تعتبر دليلا في مثل هذاوهوأ صل كبير في الدين يدفي عليه كما قلناأ حكام تشهيل الأمة أولا تشعلها ؟ (٤) رواء مسلم وأبو داود وغيرهها عن أبي ذر

(ه) وهذا صريح فيها قررناه من أنه ينبى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خسوس من فيه أهلية له فلو أهل لم تأثم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا المجلانة ولم يتوسدهاكان هو الآثم فقط وهل بنال الحلافة بغير الاثمة التي تسهد اليه بها ؟ فاذا لم تسهده الامة وتبايعه كانت آئمة قطماً

(٦) تها ، : (فانك أن أعطيتها عن مسا له وكات اليها . وأن أعطيتها عن غير مسا له أعنت عليها) قال في المسكاة : متفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بدا وروى أن تميا الدارى استأذن عرب الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص ، فنعه من ذلك ، وجو من مطلوبات الكفاية ماعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رئى الله عنه وروى نحوه عن على ابن الى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المنهية مجرى العلماء في تقرير كذير من فروض الكفايات: فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم: أفرض هو ؟ فقال: اما على كل الناس فلا. يعنى به الزائد على الناض العينى • وقال أيضاً: أما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والاخد في العناية بالعلم على قدرالنية فيه • فقسم كا ترى فجعل مَن فيه قبولية للامامة بمايتمين عليه • ومن لا ، جعله مندو با اليه . وفي ذلك بيان انه ليس على كل الناس (١١) . وقال سحنون: من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمّة يدعون الى الخير ويأ مرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به ١٤ أو لا يعرف المعروف كيف ينهى عنه ١٤

وبالجله فالامر في هذا المعنى واضح . وباقي البحث في المسألة موكول الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجيع على وجه (٢) من التجوز ، لان القيام بذلك الغرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلو بون بسد ها على الجلة • فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلالها • والباقون _وان لم يقدروا عليها _قادرون

⁽۱) اى القيام به فعسلا وهذا لا نزاع فيه لائن طبيعة فرض الكفاية انسه يقوم به أحد المتأهلين له

⁽٧) هذا مع قوله سابقاً فلو فرض اهال الخ يقتضى أنه ليس وجوباً حقيقياً بحيث يأمم الجميع بالترك لآن هذا معنى التجوز الذي يقوله يعنى وأنه ليس واجباً بمعناء الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبق للمخالفة وجه. وال كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأمم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا ائم السكل صح الكلام ، أمكن يخالف ما تقدم ويجمل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة مجرة والدين وتدخل تحت المسائل التي لا هي صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين • فن كان قادراً على الولاية فهو مطاوب باقامتها • ومن لا يقدر عليها مطاوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها • فالقادر اذاً مطاوب بإقامة الفرض • وغير القادر مطاوب بتقديم ذلك القادر • إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة عمن باب مالا يتم الواجب إلا به • و بهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر

سلخ فصل کے

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجلة ليظهر وجهها وتتبين صحنها بحول الله وذلك ان الله عز وجل خاق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لافي الدنيا ولا في الآخرة و ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) و ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية ، تارة بالالهام كا يلهم الطغل التقام اللدى ومصه ، وقارة بالتعليم و فطلب الناس بالتعلم والتعليم لحييم مايستجلب به المصالح، وكافة ماتدراً به المفاسد، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية، والمطالب الالهامية ، لان ذلك كالاصل القيام بتفاصيل المصالح من ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية وفي كل واحدمن الخلق مافطر عليه . وما أيلم لهمن تفاصيل الأحوال والاعمال في كل واحدمن الخلق مافطر عليه عليه . وما أيلم لهمن تفاصيل الأحوال والاعمال لا وقد عجم على ظاهره مافطرعليه عن لم يهيا تلك التهيئة وفلا يأتى زمان التعقل الا وقد عجم على ظاهره مافطرعليه في أوليته ، فترى واحداً قد تهيا لطلب العلم ، وآخر لطلب الرياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها، وآخر الصراع والنطاح والى سائر الإمور و

هذا وانكانكل واحدقد غرز فيه التصرف الكلى، فلا بدفى غالب العادة من غلبة البعض عليه و فيرد التكليف عليه معلماً ووباً في حالته التي هو عليها وفعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات عاهو ناهض فيه ، و يتعين على الناظر بن فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

و يراعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرز كل واحد فيا غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ثم يخلى بينهم و بن أهلها عفيعاملونهم بما يليسق بهم ليكونوا من أهلها عاذا صارت لهم كالامصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية ، فعندذلك يحصل الانتفاع ، وتطهر بتي-ة تلك التربية

فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراله ، وجودة فهم ، ووفور حفظا المسمع ـ وان كان مشاركا في غير ذلك من الاوصاف ـ ميل به أخه دلك القصد ، وهدا واجب على الناظر فيه من حيث الجلة . مراعاة لما يرجى فيه من الفيام بمصلحة التعليم ، فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم ، ولا بد أن عال منها الى بعض فيؤخذبه ، ويعان عليه ، ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربّانيّ و العلماء ، فاذا دخل في ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وماأحب ، وخص بأهله ، فوجب عليهم انهاضه فيه حتى أخذ منه ماقدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته ، ثم ان وقف هنالك فحسن ، وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل لمراعاته ، ثم ان وقف هنالك فحسن ، وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فعل معه فيه مافعل فيا قبله ، وهكذا إلى أن ينتهي

كالوبدأ بعلم العربية مثلا _ فانه الأحق بالتقديم _ فانه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب يحسب مايليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن فلم عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، نم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غيرذلك مما يليق به ، وما خابر له فيمه نجابة ونهوض و بذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم .. لانه سير أولا في طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج اليها في الجلة وان كان به قوة زاد في السير الى أن يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية ، وفي التي يندر من يصل اليها ، كالاجتهاد في الشريمة والامارة ، فبذلك السنقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى ان النرق في طلب الكفايه ليس على ترتيب واحد، ولا هوعلى الكافة باطلاق ، ولا على البعض بإطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هدا التفصيل، و يوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجود ، والله أعلم وأحكم

المسالع الثائدة عشرة

مأصله (۱) الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكر على أصل الاباحة بالنقض أولا ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لاء واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لاه فهذه أقسام (۲) ثلاثة.

﴿ أَحدُها ﴾ أن يض طر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

(1) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيم والشراء والنكاح ولكنه اضطراليه الشخص أو احتاج اليه حاجة بلحقه يسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله ، وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة ، اقمة بالفمل أومتوقعة ، فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضرورى أو حاجى أولا يعتبر الطارى، ويقى لاحرج في استمهاله ؟ وقد مثل الفهرورى في المسألة الحامسة عصرة أمن كتاب الادلة بالبيم والشراء الذي لابسلم غالبامن لقاء المنكر أو أملابسته إبسببه. وسيمثل أهنا لما في ترقم الحرج بمخالطة الناس

(*) وهي أما أذا أضطر اليه، وما أذا لحقه بتركه حرج، وما ليس وأحدمنها. وسيذكر الثال أنه الثالثة عشرة

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأ وجه . منها أن ذلك المبائ فد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الاباحة ، واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله في العارف الآخر أو أقوى منه ، وليس نرض المسألة هكذا فلم يبق إلا ان يكون طرف الواجب أقوى ذلا بدمن الرجوع اليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارى عو والناني في أن محال الاضطرار معتفرة في الشرع . أعنى ان إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المناسد معتفر في جنب المصلح المجتلبة ، كما المتغرت معاسد أكل الميتة والدم ولم الخنزير واشباه ذلك في جنب الضرورة لا حياء النفس المصطرة. وكذلك النطق بكامة الكفر أو الكذب حفظاً لا يحياء النفس أو المال حالة الاكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض المصلحة الضرورية

﴿ والثالث بَ انا لو اعتبرنا العوارض ولم نفتفرها لأدى ذلك الى رفع الاباحة (١) رأساً . وذلك غير صحيح كا سيأتى فى كتاب المقاصد من أن المكل اذا عادعلى الأصل بالقض سقط اعتباره و واعتبار العوارض هنا انما هى من ذلك الباب و فان البيع والشراء حلال فى الأصل ، فاذا اضطر اليه وقد عارضه موافع فى طريقه ففقد الموافع من المكملات كاستعباع الشرائط و واذا اعتبرت ادى الى ارتفاع ما اضطر اليه و وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل و فما نحن فيه مشاه

والقسم الثاني أن لايضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضي الرجوع الى أصل الاباحة وترك اعتبار الطوارى، ؛ اذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتى لابن العربي فى دخول الحمام ، وكما اذا كثرت المناكر فى الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف فى الحاجات اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقد أبيح المنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذى فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، واباحة العرايا ،

⁽١) الاباحة هنا بمنى الافلكا هو ظاهر

و:هيع ماذكره الناس في عوارض النكاح (۱) هوعوارض مخالطة الناس ، وما أشبه ذلك. وهو كثير ، هذا وان ظهرببادي الرأى (۲) الخلاف همنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض ، فهؤلاء انما بتوا في المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه بما هو معتاد في التكاليف ، والحرج المعتاد مثله في التكاليف غير مرفوع ، والا لزم ارتفاع جميم التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك في القسم النابي من قسمي الاحكام ، واما انهم علوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع في الرخص فرأوا ان كون المباح رخصة يقضي برجحان والكلام في هذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص ، وربما اعترضت (۳) في طريق المباح عوارض يقضي مجوعها برجحان اعتبارها ، ولا ن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في توك ذلك المباح ، وان الحرج فيها اعظم منه في توكه وهذا أيضا مجال اجتهاد ، الا انه يقال : هل يبازي الحرج اللاحق بترك الأصل المحرج اللاحق بترك الأنه الما الله تعالى وهي المسالة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهذا أيضا عاللحق علا الله تعالى وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهذا أيضا المناه المؤلول الله تعالى وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهذا أيضا عول الله تعالى وهي وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهي المحروب اللاحق بالاحتى المراح الله وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهي مسألة ترسمها الآن بحول الله تعالى وهي وهي المحروب اللاحق بالله وهي المحروب اللاحق بالله وهي المحروب اللاحق بالله وهي المحروب اللاحق بالمحروب الله ولا المحروب اللاحق بالمحروب الله ولم المحروب الله ولم المحروب الله ولم المحروب الله ولمحروب الله ولم المحروب المحروب الله ولم المحروب المحروب المحروب المحروب الله ولم المحروب المحروب

(۱) اى اذا ترتب على النكاح دخول فى كسب الشبهات وارتكاب بمن الممنوعات قالوا ان هذا لا يمنع النكاح . ويعرض للمخالطه وقوع أو توقع سماع للمنكرات ورؤيتها . ومع ذلك لم تمنع (۲) وعليه يكون خلافا فى حال لا خلافا حقيقيا فلذا قال ظهر ببادى والرأى أى أن

هـُولاء لو بنوا على أن فيه حرجًا لقانوا بعدم اعتبار العوارض

هود و بدو بحق بن عيد سرب المسألة الآتيه بعد أن يتكام في صدرها مايشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجع من فوت الاصل المحتاج اليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صفيع غير مناسب اذ أنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحسكام القسمالتاني وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم التاني في المسأله التاليه فيس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في ليانه في مسألته الثانية عشرة. وأيضا فانه مسع كونه فرض المسألة في تتميم هذا القسم كا قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث. فالصنيع غير وجيه قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث. فالصنيع غير وجيه

المسالة الثالث: عشرة

فنقول: لا يخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له في بابه ، أو من باب آخر هو أصل في نفسه . فان كان هذا الثاني فاما ان يكون واقعاً أو متوقعاً . فان كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ، ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلاتعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً نهو محل الاجتهاد في الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم التعارض والترجيح • وان كان الاول فلا يصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ع بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصغة مع الموصوف وقد مر^(۱) بيان ذلك في موضعه . واذا كان فقد الصغة لا يعود بفقد الموصوف على الاطلاق (٢) - بخلاف العكس - كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم ، وفي المصلحة والمنسدة • فكذا ماكان مثل ذلك

« والثاني » ان الأصل مع مكملاته كالـكلي مع الجزئي . وقد علم (٣) ان الكلى اذا عارضه الجزئي فلاأثر للجزئي . فكذلك هنا لاأثر لمفسدة فقد المكملِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّار

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقو لا صل المصلحة ومؤكد لها . ففوته انما هو فوت بعض المكملات . مم أن أصل المصلحة باق واذا

⁽۱) براجع (۲) أى وقد يعود اذاكانت سفة لازمة لتعقيق الماهية (٣) وسيأتي في أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة السكلى

كان باقيا لم يعارضه ماليس في مقابلته .كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه مقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم (۱) الاول وهو ان لا يضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاده وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية . فان هذا الاصل متفق عليه فى الاعتبار . ومنه (۲) مافيه خلاف كالذرائع فى البيوع واشباه ما بوان كان أصل الذرائع أيضاً متفقا عليه . ويدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجال النظر فى هذا القسم دائر بين طرفى ننى واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أوالا ثم والعدوان مكمل لما هوعون عليه . وكذلك أصل الذرائع . ويقابله فى الطرف الآخر أصل الاذن الذى هو مكمل لا مكمل .

ولمن يقول اعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضرورى إذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التي هي تغيير ، حقيقة تلحق بالضروريات وهي أصول المصالح. فهي حكم الخادم لها ان لم تكن في الحقيقة اياها. فاعتبار المعارض الضروري في الجلة ، وان لم يظهر في التفصيل كونه ضروريا . واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جنب معارضه الذي لا يكون مثله . وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه "المكمل وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذي رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة . فاذا اعتبرت فريما ضاق المسلك و تعذر المخرج و فيصار الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو الى القسم الذي قبله وقد مر ما فيه (٤) . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو

⁽١) لمِمله من التقسيم الاول أي التقسيم في أول المسألة السابقة

⁽۲) أي من فروعه

⁽w) أي لا جل معارضه فاللام للتعليل

⁽ع) وهو قوله وانكان الاول فلايصح التعارض الح

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل البه ولا التعريج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضا عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر .ولا دليل في أحدهما إلا ويعارضه مثل ذلك الدليل • فيجب الوقوف إذاً • الا أنَّ لنا فوق ذلك أصلا أعم(١): وهوأن أصل الاشياء اما الاباحة واما العنو. وكلاهما يقتضي الرجوع الى مقتضى الادن • فكان هو الراجح

ولرجح (٢) جانب العارض أن يحتج أن مصلحة المباحمن حيث هو مباح، مخير في تحصيلها وعدم تعصيلها وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات . وهي كذلك أبدا ولانها متى بلغت ذلك المبلغ لمتبق مخيراً فيها. وقد فرضت كذلك • هذاخلف . واذا تخيرالككاف فيها فذلك قاض بعدم المفسدة في تحصيلها. وجانب العارض يقضى بوقوع المفسدة أوتوقعها • وكلاهما صادعن سبيل التخيير • فلا يصح والحالة هذه أن تحكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة. وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة . غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الاباحة هو الذي اعتبره الشارع، فنعى عن ملابستها . وهو أصل قطعي مرجوع اليه في أمثال هذه المطالب، وينافي الرجوع إلى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت؛ فان المسألة مختلف فيها . فن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائم على الحظر فلا نظر (٣)في اعتبار الموارض ؛ لانها ترد الاشياء إلى أصولها فجانبها أرجح • ومن قال الاصل الاباحة أوالعفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات . ومن جلتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انهما يتعارضان الامكان تخصيص أحدما

 ⁽١) لايتم الدليل الثالت الا به
 (٢) حججه متينة أما الاول فغطابيات لاتثبت على بحشها

⁽٣) أي فلا تمحتاج إلى نظر في ذلك بل لابد من اعتبارها

بالآخر ؛ كما لا يصحأن يقل انقوله عليه السلام : « لا يرث المسلمُ الكافر » (1) ممارض لقوله تعالى: (أيوصيكم الله في أولاد كماللذكر مثلُ حظ الانثيين). وأوجه الاحتجاجين الجانبين كثيرة ، والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم ، والله أعلم

٧ ﴿ القسم الثاني من قسمي الأحكام ﴾

وهو يرجع الى خطاب الوضع وهو ينتحصر (٢) فى الأسباب ، والسروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعزائم والرخص ، فهذه خسة أنواع ، فالاول ينظر فيه فى مسائل

المسالة الاولى

الافعال الواقعة في الوجود. المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجلة ضربان : أحدها خارج عن مقدور المكلف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالاول قديكونسبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً فالسبب مثل (٢) كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة ، وحوف العنت سببا في إباحة نكاح الاماء ، والسلسسببا

(١) رواء في التيسير عن السنة الا النسائي

(۲) لم يحصره الآمدى فيها وان اقتصر فى بيانه عليها ، اما تحرير الكهال فقد زاد فيها كثيرانم الجمعه وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعى فنق أن يكونا حكمان وضعيين . ونتى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجمها الى الاحكام التكليفية ، لانخطاب الوضع يرجم الى الاقتضاء أو التخيير ،اذ منى جمل الزنا سببالوجوب الحد وجوب الحداذا حصل الزناء وجمل الطهارة شرطا اصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها . فالاقتضاء والتخيير اما صريح أو ضعى وفي الحقيقة هوخلاف لا تظهر له

رد منية (٧) ذكرى السبب أمثلة لما يشرع من أحله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكره الوطع من أجله الشرط والمانع الا أن يقال أن الحيض مشلا مانع مسقط لحق الوطع ووجوب الصلاة . وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات

في إسقاط وجوب الوضو الكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أوغروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصاوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً في التكايف مطلقاً ، والقدرة على النسليم شرطاً في صحة البيع ، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم اليه ، وارسال الرسل شرطاً في الثواب والمقاب ، وما كان نحوذلك. والمانع ككون الحيض مانماً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصاوات وأداء الصيام، والجنون مانماً من القيام بالعبادات و إطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثانى فله نظران: نظر من حيث هو نما يدخل (١) تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أومأذونا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً عكالبيم (٢) والشراء للانتفاع، والنكاح النسل، والانقياد (٣) الطاعة لحصول الغوز، وما أشبه ذلك. وهو بين ونظر من جهة ما يدخل ٤) تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً للقصاص ، بالأكل ، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزئي وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك المقوبات ، وما أشبه والذي وشرب الخر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك المقوبات ، وما أشبه ذلك . فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل ذلك . فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

(١)و(٢)أى بقطم النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أووضعه . وبهذا الاعتبار لا يكون داخلاممنا في بحثنا لان بحثنا خاص بالافعال من حيث كونها يشرع الحكم أويوضع لا جلها . فالبيع والشراء وضعا سببا شرعيافي حل الانتفاع لالنفس الانتفاع . وكذا اللكاح لم يكن سببا شرعيا أو شرطا قلسل

(٣) أى قان الانقياد لفعل الطاعة الذى وان ترتب عليه مصلحة الفوز ق الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكما شرعيا حق يكون مما دخل تحت الفظرالثاني . ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائمين

(٤) أيم أنه في النظر الأولى لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكابف بقطع النظر عن كونه سببا أو شرطا مثلا أما الثاني فالنظر فيه الى جهة كونه شرطا النج مع كونه في كلمن النظرين داخلا تحت خطاب الشكليف كا ترشد اليه الامثاني كليهما والفرب الثاني أمثاته جميعها واضحة لانها أفعال داخلة تحت مقدور المسكلف وشرع أو وضع لاجلها احكام أخرى. فكانت سبالها أو شرطا أو مانها

كون النكام شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً في رجم الزاني ، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة ، والنيه شرطاً في صحة العبادات . فإن هده الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات . وأما المانع فككون دكام الأحت مانعاً من نكام الأخرى، ونكام المرأة مانعاً من ذكام عنها وخالتها ، والإيمان منا من القصاص الكفر ، والكفر مانعاً من قبول الطاعت ، وما أشبه ذلك . وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً وكالايمان هو سبب في الثواب ، ونسرط في وجوب الطاعات أو في صحتها . ومانع من القصاص منه للكافر ، ومثله كثير مغير أن هده الأمور الثلاثة لا تجتمع للسيء الواحد . فاذا وقع سبب لحكم شرعي فلا يكون شرطاً لا خر ومانعاً له لما في ذلك من التدافع ، واني يكون سبباً لحكم وشرطاً لا خر ومانعاً لا خر ، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ، ولا اجتماع وشرطاً لا خر ومانعاً لا خر ، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ، ولا التكايف

المدالة الثانية

مشروعية الأسباب (١) لا تسنازه مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة . ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق به حكم شرعى من اباحة أوندب أو منع أو غيرها من أحكام التكايف فلايلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

(١) محص المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا ينزم أن أحد حكمها من اباحة او محم مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة في مقدور المحد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها علق حكم شرعي بها فضلا عن منسالحكم الذي تعلق يسببها ،وقد تكون مقدوره والكنها أخد حكما آحر كاكل لحم الحنزير المست عن دبحت فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لهم رام، ومشترى الحبوان مناح ولكن مسببه فهو النفقة عليه واجبة ، وقد يكون المست، قدوره عليه وآخد حكم السدوذلك كتعريم الربو وتحريم ما است عنه وهو الا تفاع عالى الرباء والمكافساحة ولازم هاوهو الا كل من المذبوح مباح، وهكدا، فالذي يقرره هناهو أنه لا ستارام بن حكم الست وحكم المسب بل قد لا يكون المسار على شرعي رأسا، فعليك شطبيق ما مدكره في المسألة على هذا والتوفيق بين ما يظهر بيادى الرأى خالفاً أنه

فاذا أمر بالسبب لم يستازم الأمر بالسبب واذا نعى عنه لم يستازم النعى عن المسبب واذا خيرفيه لم يلزم أن يخير في مسببه مثال ذلك الامر بالبيع مثلا لا يستازم (۱) الأمر باباحة الانتفاع بالمبيع والامر بالنكاح لا يستازم الامر بحلية البضع والامر بالقتل في القصاص لا يستازم الأمر بازهاق الروح والنعي عن القتل العدوان لا يستازم النعى عن التردى في البر لا يستازم النعى عن تهتك المردى فيها والنعى عن جعل التوب في النار لا يستازم النعى عن نفس المردى فيها ومن ذلك كثير ومن فلك كلير ومن فلك كلير ومن فلك كلير ومن فلك كلي كلير ومن فلك كلير وم

والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي المكلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه المكلف. وهذا يتبين في علم آخر والقرآن والسنة دالان عليه. فه إيداعلى ذلك ما يقتضى ضان الرزق كقوله تعالى (وأثمر أهلك بالصلاة واصطبر عليه الانسألك رزقائه في ترزقك) وقوله (ومامن داية في الأرض إلا على الله رزقها) وقوله (وفي الساء رزقكم وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) الآية الى غير ذلك بما يدل على ضان الرزق وليس المراد نفس التسبب اليه الرزق بل الرزق بل الرزق المتسبب اليه ولوكان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطاوباً بتكسب فيه على حال عولو بجعل اللقمة في الله ومضنها أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة بهلكن ذلك بإطل باتفاق وفر توكلة مل المراد انما هو عين المسبب اليه وفي الحديث « لو توكلتم على الله فت توكله لرزق كا ترزق الطير » الحديث (٢) وفيه « اعقلها (٣) وتوكل »

الترمذي بلغظ (لو أنكم تتوكلون) وقال : حسن سحيح (٣) فقد جم بينطب عقل الناقة والاعاد على القاق حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان المفغل مأموراً به كالسبب ماجم بين المثل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضا أو يسكت عن التوكل على الاقل . فالجمع فاش بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية . والحديث دوا الترماسي وقال : فريب

⁽۱)أى فالبيع سبف حل الانتفاع بالمبيع وليس الاس بالبيع سبباً في الامر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكمالة فلا يتفاع بالمبيع بالمبيع وليس الاس بالبيع سبباً في السبب وهو الامر. ومثله يقال في النكاح ليتم له أن هذه الامثلة السنة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخذه المسبب بل لاحكم في المسبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بقيته (تعدو خماصاو تروح بطاناً) في تغدو و تروح في طلب الرزق والتسبب اليه. وانه تمالي يخلق لها الرزق فلم يقل بترك كل سبب في عصل لها الرزق. والحديث رواه المدن، ما فغلا له أنكس تته كله في وقال : حسن سعيع

فنى هذا ونحوه بيان لما تقدم . وبما يبيه قوله تعالى (أفرأيتم ما ممنون أأنتم مغلقونه أم نحن الخالقون) (أفرأيتم ما تحرثون (١)) (أفرأيتم الماء الذى تشربون) (أفرأيتم النار التى تورون) وأتى على ذلك كله : (والله خلقكم وما تعملون) (والله خالق كل شىء) وانما جعل اليهم العمل ليجززوا عليه به ثم الحكم فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به .واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بها في مقتضى هذا العموم الذى دل عليه العقل والسمع . فصارت الاسباب هى التى تعلقت بها مكاسب العباد دون المسبات فاذاً لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكتسب فخرجت المسببات (٢) عن خطاب التكليف بالمها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق . وهو غير واقم كا تبين في الأصول . ولا يقال ان الاستازام موجود الا ترى أن

(۱) أأنم تزرعونه أم محنالزارعون أى تنبتونه أم محن المنبتون المشرون له . والآيات الثلاث الاولى واضحة في البيان هنا لان يكل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون له ايجاد للمسبب بل الموجد هو الله . أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقا لا في تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لاشأن لنابه ولا تسببا . فلو كان الكلام في الري المسبب عن الشرب وكانت الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه الكانت الآية ما محن فيه فتأمل . وانطر في الآية التي بعدها أيضا وعليك بالتامل في صنيعه لتمرف السبب في هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلاوبدا بها وعلق عليها اولا ، مم وخذ يموذ جا لعلريق التامل مثلا: (الآية الاولى) فيها نفى التسكيف بالمسبب صراحة لا فسالك وزقام العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر وزقام العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر طاهرها وليس في متنباول العبد فلا يكاف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق . أما الآيات الاثمن المتبد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب به غيره مهر بقاء احتمال أنه سبعانه هو الحالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب به يحدد مهر بقاء احتمال أنه سبعانه هو الحالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب به يحدد الآيات الايات الاولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة

(1) لو أخذهذا على عمومه لكر على المسألة النقض وكان الواجبان يقال بدل لاتستازم لا يترثب حكم شرعى على مسبباتها ولا يتملق بها حكم مطلقا لا نهاكها خارجة عن مقدوره مع أن صنيمه الآتى يسلم فيه أن بعضها يتملق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع اف المسببات كثيرة منها ماهو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ماليس كذلك والاول قد المخدكم سببه وقد يأخذ حكما غيره

اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستازم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . وإذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استازم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكا في التعدى والغصب والسرقة وتحوها . والذكاة في الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستازم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المتروع كانت منوعة واستارمت منع الانتفاع .. الى أشياء من هذا النحوكثيرة . فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهى عنها لايستازم الأمر بالمسببات ولا النهى عنها وكداك في الاباحة ?

لانا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين:

أحدها أن ما تقـدم من الأمثلة أول المسألة قـد دل على عدم الاستلزام وقام الاليل على حكم الالتزام الديل على حكم الالتزام الثانى أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره فى بعض تلك الامثلة.

فتد يكور السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكا نقول في الانتفاع بالمبيع انه مباح، نقول في الانتفاع بالمبيع انه مباح، نقول في النفقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً بوالنفقة من سببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطاوب . ومثل ذلك الذكاة فانها لاتوصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ومحوها ، مع أن الانتفاع محرم في جميعها أو في بعضها ومكرو، في البعض ، هذا في الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل (١) لأن معني تحريمها انها في الشرع ليست بأسباب . و إذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع بالا أن (٢) المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل ، مطرد والقاعدة تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة . وهذا كله ظاهر فالاصل ، مطرد والقاعدة مستتبة و بالله التوفيق . وينبني على هذا الأصل :

(۱) تقدم انه يتفق فيهاان تكون مسبباتها ممنوعه كالفصب والسرقة. وقدتكون غير متعاق بها حكم شرعى كالقتل مع الموت مثلا. فلايظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها فى درجة مدم الاستلزام (۲) يقال مثله في المامور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

السألة الثالثة

وهى أنه لا يلزم فى تماطى الأسباب من جهة الكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لاغير اسباباً كانت أو غير مطلة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب، وانها ليست (١) من مقدور المكاف. فاذا لم تكن راجعة اليه فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللارم ، وهو السبب ، وما سواه غير لارم. وهو المطلوب

وأيضاً فان (٢) من المطاو بات الشرعية ما يكون النفس فية حظاء والى جهته ميل المعلم من لدخو تعت مقتصى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه والولاية الشرعية كام امطاو بأ إماطلب الوجوب أو الندب واكن راعى عليه السلام فى ذلك مالعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظافى مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كاسياتى بحول الله تعالى بل قد راعى عليه السلام مثل هذا فى المباح ، فقال: « ماجاهك من هذا المال وأنت غير مشرف فخذ ، الحديث! (٣) فشرط فى قبوله عدم اشراف النفس، فدل على أن أخده باشراف على خلاف ذلك. وتفسير وفي الحديث الآخر (١) : «من يأخذ مالاً بحقه يبارك فيه ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثله كمثل الذي ياكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق بغير حقه فمثله كمثل الذي ياكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه وهو من آثار عدم اشراف النفس ، وأخذ بغير حقه خلاف ذلك . وبين

^{.....} (۱) تما سبق يعلم أنه لد بي مطرداً ، وان من المسببات ،اهو من مقدور المسكاف ويتعلق به الحطاب المتعلق بنفس السبب كالانتفاع بالمبيح في عقد البيح

⁽٧) فالولاية الشرعية مثلا لها مبيات كثيرة، وقد يكون القصد الى بعض هذه المبيات مانياً من التسبب فيها مع كونها مطلوبا شرعياً، كالقصد الى حظوظ نف ومنافعه المبينة عن الولاية، فلات كون الولاية حيثة مطلوبة شرعاً، وجمل الشارع من أدلة قصد المسكاف لحظوظه فيها طلبه لها، فلذلك منع من طلب الولاية منها، واذا كان النظر الى المبيب قد يكون قاضياً بحمل المطلوب شرعا غير مطلوب بو مجمل المباح غير مباح، فأولى ألا ينزم القصد الى المسبب، يعنى أن القصد الى المسبقد يفي أنه لا ينزم القصد الى المسبب، يعنى أن القصد الى المسبقدين ومالا فلا تقيمه نفسك) أخرجه الشيخان

⁽۲) بهيد الحديث الترفيب والترهيب صدن حديث : (ياحكم أن هذا المال خضر لحو ، فن أغذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، وكان كالذي ألحده بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم ببارك له فيه ، وكان كالذي يأكل ولايشبع النح) عن الشيخين والترمذي والنسائي باختصار

هذا المعنى الرواية الأخرى: « نِعمَ صاحبُ المسلم هو (١) من أعطى منه المسكلين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قال: ﴿ وانه من يأخذ م بنير حقه كان كالذي يأ كل ولا يَشْبَع ويكونُ عليه شهيداً يومَ الْقيَامةِ (٢) ،

ووجه ثالث : وهوأن العباد من هذه الأمة من يعتبرُ مِثلهُ كهنا ـ أخذُ وا أنفس يم بتخليص الاعمال عن شوار أب الحظوظ ، حتى عَدُّوا ميل النفوس إلى بمض الاعمال الصالحة من بعثلة مكائدها . وأسَّسُوها قاعدة تبنوا عليها . في تعارض الاعمال وتقديم بعضها على بعض _ أن يقدموا مالاحظالنفس فيه ، أو ما تَقُلُ عليها ، حتى لأيكون لهم عمل إلا على مخالفة مَيْل النفس. وهم الحجة فيا انتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وُذَلِكُ دليسل على صحة الإعشراض عن المسببات في الأسباب . وقالُ عليه السلام إذ سأله جبريل عن الاحسان: وأنْ تَعْبُدُ (٣) الله كأنَّكَ تراهُ فَان لم تَكُنُّ تَرَاهُ فَا إِنَّهُ يَرَاكُ ، وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذي يعبدالله على المراقبة يَعْزُبعنه _ إذا تلبس بالعبادة_حَظُّ نفسُهِ فيها . هذا مَقْتَضَى العادة الجارية بان يَعزُبعنه كلُّ ماسواها • وهو معنى بيَّنه أهلُهُ كالفرالي وغيره ف فاذا ليسمن شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات الى المسببات. وهذا أيضاً جار في الأسباب المنوعة كما يجرى في الأبسباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات الى المسبب ، في جريان الثواب والعقاب(٤) ، فان ذلك راجع إلى من اليه إبراز المسبب عن سببه و والسبب هو المتضمن له و فلا يَفُو أُتهُ شيء إلا هِنُوت شرط أوجزء أصلى أو تسكيليٌّ في السدب خاصةً

المسألة الرابعة

وضعُ الاسباب يستازمُ قصدَ الواضيع إلى المسببات، أعنى الشارع. والدليل على ذلك أمور:

⁽١) جرَّه مِن حديث طويل رواه في التيسير عن الشيخين والنسائي بلفظ (لمن أعطي)

⁽۲) بثية المديث المُتقدم (۲) بثية المديث المتعدد المت البعثاري كآقال في التيسير

⁽٤) يمن مع أنهما من السبيات فيجريان على العبد بدون قصد اليهما

﴿ أحدُها ﴾ أن العقلاء قاطعون بأن الأسباب لم تمكن أسبابا لا نفسها من حيث هي موجودات فقط ، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخر ، واذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً ، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات ﴿ والثاني ﴾ ان الأحكام الشرعية انما شرعت بللب المصالح أو در المفاسد وهي مسبباً نها قطعاً ، فإذا كنا تعلم ان الأسباب إنما شرعت لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ (١) ان المسببات لولم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب؛ لكنها أفرضت كذلك. فهى ولا بد موضوعة على انها أساب ، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات . فواضع الأسباب قصد لوقوع المسببات من حهتها ، و إذا نبت هذا ، وكانت الأسباب مقصودة الوضع الشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل: فكيف هذا مع ماتقدم من أن المسببات غيرُ مقصودة الشارع من جهة الأمر بالأسباب ؟

فالجواب من وجهين: «أحدها» ان القصدين مُتَباينان • فما تقدم هو يمه في أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكايف بالمسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم • وهنا انما مه في القصد اليها ان الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضها أسباباً • وليس في هذا ما يقتضى انها داخلة تحت خطاب التكايف وانما فيهما يقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة • فلا تناقض بين الأصلين

« والثاني » (٢) از أو أفرض تواردُ القصدين على شيء واحد لم يكنُ محالاً

(۲) هذا لازم كما قبله وابس شيئاً جديداً. فأن تباينالقصدين عا جاء من عدم تواردها ماعتباً و واحد إذا كاذا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصد الأمر والنهى معاعى الصلاة فى الدار المنصوبة باعتبارين ، والحاصل ان الاصلين غير متدافعين على الإطلاق

المسالة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فلا مكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه وأما الاول فما تقدم (١) يدل عليه

فاذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بنيرها ? قلت لأن الشارع ندبني إلى تلك الاعمال ، فانا أعلى مقتضى مأأ مرت به • كما أنه أمر في أن أصلي وأصوم وأز كي وأحبج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها • فان قيل لك إن الشارع أ مر ونهي لأجل المصالح ، قلت: نع ، وذلك الى الله لا إلى ، فان الذي الى التسبب، وحصول المسببات ليس إلى • فأ م مرف قصدى إلى مأجمل إلى وأسمل ما ماليس لي إلى من هو له

(۴) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما في البعفاري : (لاعدوى ولا صفر ولا هامة . ذتال أعرابي : يارسول انقافها بال ابلي تكون في الرمل كانها الظباء فيأ ني البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها ؟ قال : في أعدى الاول ؟!)

رج) بدني حديث روأ الترهذي وصععه . وفي الفاظه بعني المتبلاد.

وَعَلَىٰ أَ ۚ يَمْنَعُوٰكَ شَيْئًا كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقُدْرُوا عَلَيه »

والادلة على هذا تنتهى الى القطع • واذا كان كذلك فالالتفات الى السبب في فعل السبب الايزيد (١) على ترك الالتفات اليه ، فإنَّ المسبب قد يكون ، وقد لایکون . هذا وان کانت مجاری العارات تقتضی انه یکور ، فکونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضي انه قد يكون وقد لا يكون ونقض (٢) مجاري العادات دليل على ذلك و أيضاً فليس في الشرع دليل ناص على طلب الفصد الى المسب

فان قيل (٣)قصد الشارع إلى المسببات والتفا ، اليها ، دليل على انها مطاوبةً القصدمن المكلف. والا فايس المراد بالتكليف الا مطابقة قصدالم كلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين في موضعه (٤) من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح • فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للسببات ،وقدفرضناها مقصودة الشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكل تكليف قد خالف (٥٠) القصد فيه قصد الشارع فباطل كاتبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزمُ اذا فرضْناً أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات **بالتكايف بهاكما قصدذلك بالأسباب. وليس كذلك . لما ،ر أن المسببات غيرُ** مكلف بها. و إنما قصدهوقوع المسببات يحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أن يكون خلق المسببات على أثر ايقاع المـكلف للأسـباب لِيَسُمَدَ ۖ وَنُ سعد و يَشْقَى من شقى . فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

⁽١) أي من جهة ايجاد المسبب وعدمه

⁽٢) فكم وجهد السبب ولم يوجد المسبب ، وكم وجد المسبب بدون سببه العادى. ولله خرق العوائد

⁽٣) مِذَا الأشكال مبنى على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على

⁽٤) في النوع الرابع من قِصد الشارع من كتاب المقاصد

⁽ه) ترويج لآسؤ الكيمال أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكاف لاقصد له في المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمغالفة

التكليفى ، لا يلزم قصد المكاف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . و لا دليل عليه • بل لايصح ذلك (١) ، لان القصد الى ذلك قصد الى ماهو فعل النير ، ولا يلزم أحداً أن يقصد وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، و إنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . و يعتبر فيه موافقة قصد الشارع

وأما أن المكلف القصد الى المسبب فكما اذا قيل اك: لم تكتسب ؟ قلت لاقيم صلبى، وأقوم في حياة الفاسى وأهلى، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب. فهذا القصد اذا قارن التسبب صحيح. لانه التفات الى العادات الجارية. وقد قال تعالى: (الله الذي سَخَرَ لَكُم الْبَحْر لِتَجْري الفلك في في والتَّبْتُهُ وا مِن فَضَله) وقال: (وَمِن آياته مَنَا مُكُم اللّهُ والنّهَار والتَّهَاوُ كُم مِن فَضَله) وقال: (فَانتَشَرُوا فِي الأرض والتّهَاوُ كُم مِن فَضَله) وقال: (فَانتَشَرُوا فِي الأرض وابتّهَاوُ كُم مِن فَضَله) وقال: (فَانتَشَرُوا فِي الأرض وابتّهَاوُ كُم مِن فَضَله) وقال الفضل عن القصد الى السبب

(١) أى ازوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يمود الضمــــير على نفس التصد لان مادلل به هنا عليه لا يفيده ، وأيضا ينابذ الادلة الآتية على سحة قصد المسبب على أن قوله بمد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(۲) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأُخذكم في الاسباب من الانتشار في الارض مثلاوهوقصد المالمسبب السبب ، وحيث كان في مقام الامتنان فهو باق على ظاهر م لان الامتنان انما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه وانما يكون ذلك في المسبب لا في السبب لا في السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذي هو المسبب مقارنا أو مرتبا على السبب في مقام الامتنان فدل أنه يدح قصدالسبب السبب ، لكان ظاهرا . لأن فيه قصدالسبب بنفسه لا قفند السبب وعبر عنه بقصد السبب مجازا. لانه لو كان مجازا وكان المسبب النس مقصودا حقيقة مادل على مدعاء ولو في مقام الامتنان أذا فرضنا انه يظهر مقام الامتناز في هذه الحالة

الذي هو الا كتساب، و سيق مساق الامتنان من غير انكار، أشعر بصحة ذاك القصد. وهذا جار في أمور الآخرة كما هو جار في أمور الدنيا، كقوله تعالى: (وَ مَنْ يُوْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلُ صالحًا نَدْخِلْهُ (١) جَنَات) وأشباه ذلك بما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب، وأيضا فانما محصول هذا أن يَبْتَنَى ما يُهِي عالله له بهذا السبب، فهو راجع الى الاعتاد على الله واللجأ اليه في ما يُهِي عسباً يقوم به أمره ويصلح به حاله. وهذا لانكير فيه شرعاً، وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد. فالتكليف كله إما لدره مفسدة ، وإما لجلب مصلحة ، أو لمهامعاً . فالدا خل تحته مقتض لما وضعت له فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع ، والمحظور انما هو أن يقصد (٢) خلاف ماقصد، مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد مع أن هذا القصد لا ينبني عليه عمل غير مقصود للشارع ، ولا يلزم منه عقد عالن . فالنعل (٣) موافق ، والقصد موافق ، فالمجموع موافق .

فإن قيل: هل يستنب هذان (1) الوجهان في جميع الأحكام المادية والعبادية أم لا ? فان الذي يظهر لباديء الرأى أن قصد المسببات لازم في الماديات ، لظهور وجوه المصالح فيها . بخلاف العبادات ، فأنها مبنية على عدم معتولية المعنى . فهذالك يَسْتَتِبُ عدم الالتفات الى المسببات ، لأن المعانى المعالى بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهي ظاهرة في العاديات .

⁽۱) ليس فيه مايدل على القصد من الكان واكن آية انتشرواوا بتنوا وقوله ولتبتنوا مثلا ظاهرة فيها أراد. وقوله تمالى (ان الذين يتلون كتاب اللهوأقاموا الصلاة الخ)وقوله تمالى (أم من هو قانت أناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلاملة على صحة قصدالسبب في أمور الآخرة

⁽٢) هذا يؤيدماسيق لناتعليقه على قوله وكل تنكليف خالف القصد فيه قصد الشارع ملل (٣) يشير الى ماياتى في موافقة ومخالفة قصد المكاف وعمله في المسألة السادسة من لنوع الرابع

⁽٤) المراد بهاقصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم المزوم فيه بالانه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات

وغير ظاهرة في العباديات ، وإذا كان كذلك فالالتفات الى المسببات والقصد اليها معتبر في العاديات . ولا سيا في المجتهد . فإن المجتهد انها يقسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على ونق المصالح إلا بنص أو اجماع ، فيبطل القياس ، وذلك غير صحيح ، فلا بد من الالتفات الى المماني التي شرعت لهما الأحكام ، والمعانى هي مسببات الاحكام ، أما العباديات فلما كان الغالب عايها فقد ظهور الماني الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها ، والأمر ان بالنسبة الى المناد سواء في أن حقه أن لا يلتفت الى المسببات، الا فيا كان من مدركاته ومعاوماته العادية في التصرفات الشرعية

فالجواب: أن الأمرين في الالتفات و عدمه سواء و وذلك أن المحتهد اذا نظر في علة الحكم عدى الحكم بها الى محل هي فيه لتقع المصلحة المتروع لها الحكم و هذا نظره خاصة (۱) و ويبقي قصد، الى حصولها بالعمل أو عدم القصد وسكوتاً عنه بالنسبة اليه و فتارة يقصد ادا كان هو العامل، و تارة لا يقصد وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاد، أمر ، كالمقلد سواء و فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام (۲): «لا يقفى القارى وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغصب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ؛ فرآه الغصب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحجاج بين الخصوم ؛ فألحق بالنضب الجوع والشبع المذر عنين والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويش ألذهن وفاذا وجد في نفسه شيئاً من ذلك _ وكان قاضياً متنع من

(٢) قال المراق : متفق عليه من حديث أبى بكرة اه . ورواه في التيسير : (لا يحكم أحد بن اثنين وهو تحفيلن) وقال أخرجه الحدة

⁽۱) أى فهو ينظر الى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحسكم في الاصل وعدا أمر نظرى غير أخدمه و بالعمل في هدائلفرع الذي استنبطه وعند أخذه في العمل يستوى معالمتلاف مراعاة المسبب وعدم مراعاته

القضاء بمتتضى النهى • فإن قصد بالانتهاء مجرزد النهى فقط ، من غير النفت الى الحكمة التى لأجلها نُهي عن القضا ، حصل مقصود الشارع وان لم يقصده القاضى ؛ وانقصد به ماظهر قصد الشارع اليامن مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصود الشارع أيضاً • فاستوى قصد القاضى الى المسبب و عدم فصد . وهكذا المناد فيا فهم حكمته من الأعمال • وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة للى الجيع • وقد علم ان المبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجلة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل • ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجلة • فالقصد اليها أو عدم القصد كما تقدم

السألة السادسة

اذا تقرر ماتقد م فللدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين • فالالتفات الى المسببات بالأسباب له اللاث مراتب:

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولد له • فهذا شرك أو مضاه له والعياد بالله • والسبب غير فاعل بنفسه (والله خالق كل شيء) (وَالله خُلقكُم وَمَا تَعْمَلُونَ) • وفي الحديث « أصبح مِن عبادى مؤمن بي وكافر (١) » الحديث • فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه • وهذ، المسألة قد تولى النظر فيها أر باب الكلام والثانية : أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة • وهذا

(۱) بقية الحديث كافى التبسير عاذياً له الى الستة الاالتروندى (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحته فذلك ون بى كافر بالسكواك. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مومن بالسكواك. ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مومن بالسكواك) وليس فيه كلة بى بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقظ كما اثبتناها في صلب السكتاب هنا. وسيأتى للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام) روا بة فيها كلة بى في الموضعين

هو المتكاتم على حكمه قيل • ومحصوله طلب المدبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب • فالسبب لا بدأن يكون سبباً لمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سمباً ، فالالتفات الى المسبب من هــذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه ، ولا هو مناف كون الشبب واقماً بقدرة الله تعالى ، فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفي وجود السبب كونه خالقاً للمساب. لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومذكراً ، وذلك لأن العادة غلمت على النظر في السبب محكم كونه سرباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامقتضيا بنفسه • وهذا هو غالبُ أحوال الخلق في الدخول في الاسباب

والثالثة : أن يدخل في السبب على أن المسابب من الله تعالى لانه المسبَّب . فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله . وارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ، فانه لو صح كونه سبباً محققا لم يتخلف، كالأسباب العقلية. فلما لم يكر كذلك تمحض جانب التسبيب الرباني بدلبل السبب الأول • وهنايقال لمن حكمه (١): «فالسبب الأول عماذا تسبب ه وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فن أعدى الأول ١٤» (٢) فاذا كانت الأسباب مع الساببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسابب لاهي ، اذ ليس له شريك في ملكه • وهذا كله مبين في علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار الساب

سير فصل الله

وترك الالتفات الى المسبب لة ثلاث مراتب: (إحداها) أن يدخل في السبب

⁽١) بأن اعتقد أنه أذا وجه وجد المسب، وأذا فقدفقد المسبب (٢) تقدم في المسألة الحامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير التفات الى غير ذلك. وهذامبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة في هذه الدار التلاء للمباد وامتحانالهم، فانها طريق الى السمادة أوالشقاوة . وهي على ضربين(أحدهما) ماوضع لابتلاء العقول وذلك العالم كله (١) من حيث هو منظور فيه، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس • وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقادلما يريدون فيه، لتظهر تصاريفهم أمحت حكم القضاء والقدر، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسمديها من سعدويشقي من شقى وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء الحُمْمِ الذي لا مرد له ؟ فان الله غنى عن العالمين، ومنزه عن الافتقار في صنع مايصنع الى الأسباب والوسائط؛ لكن وضعها للعباد ليبتليم فيها . والا دلة على هذا المعنى شيرة ؛ كقوله سبحانه: (رهوالذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الما. ليَبْلُو كُم (٢) أيْكُم أحسنُ عملاً)(الذيخلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)(إنا جعلنا ما على الأرضِ زينةً لها لنباوم أيهم أحس عملا) (ثم جملناكم خلائف في الأرضِ من بعدهم لننظرَ كيف تعملون) (ثم بعنناهم(٣) لنعلمَ أَيُّ الحزبين أحصى لما لبِثوا أمداً)(وتلك الأيامُ ند اولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا الى قوله ويعلم الصابرين) (وليبتل الله ماف صدوركم وليحتُّم ما في قلوبِكم) ممصرفكم عنهم ليَستليكم) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الأسباب إنما هي للابتلاء . فاذا كانت كذلك و لآخذ لمامن هذ،

⁽۱) أى جلة وتفصيلا وكذا يقال فبها بعده وان كانت تصاربف كل شخس شخس لاتمس جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكليات

٢١) تصنع دليلا على الابتلاء للمقول والنفوس على مقتضى افرره
 (٣) ماقبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحتحكم القضاء والقدر الغ. والآية وما بمدها عدا الآية الاخيرة يرجع إلى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لهامن حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبدلله بما تسبب به منها؛ لانه اذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه ، لاملته الى مسبباتها وان انجرت معها ، فهو كالمقسب بسائر الممادات المحضة

﴿ والثالثة ﴾ أن يدخل في السبب بحكم الاذن (١١) الشرعي مجرداً عن النظر في

⁽۱) هو وقوله بعد وعلى أنه أبتلاء أشارة فلمن الأول في هذا الفصل وقوله يقتضى صدق توجهه هو المن الثانى في الفصل وقوله وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ولو شاء النخ أشارة فلمنى الثالث فيا فيه الالتفات فلمسبب وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالبقسبب الغ. فقوله شاء الالجمع ما تقدم أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكور تين في هذا الفصل ويعنى السكلام معه في عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات الى المسبب، فإن هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرضت كل يبقى تصحيح الجم بين الالتفات الى المسبب وعدم الالتفات اليه مما في حالة واحدة من شطعى وأحد

غير ذلك؛ واعا نوجهه في القصد الى السبب تلبية للا مر لتحققه بمقام العبودية؛ لانه لما أذن له في السبب أو أمر به الباه من حيث قصد الآمر في ذلك السبب وقد تبين له أنه مسببه وأنه أجرى العادة به ، ولو شاء لم مجرها ؛ كما انه قد يخرقها إذا شاء ... وعلى انه ابتلاه و تمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به اليه و فدخل على ذلك كله ، فصار هذا القصد شاملاً لجيع ما تقدم و لانه توخى قصد الشارع من غير نظر في غيره ، وقد علم قصده في لك لامور فحصل له كل ما في ضمن ذلك من غير نظر في غيره ، وقد علم قصده في للك لامور فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم و فهو طالب للمسبب من طريق السبب ، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلى به ، ومتحتق في صدق التوجه به اليه و فقصد ، مطلق وان دخل فيه قصد المسبب ، لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ، مصنى من الأكدار

المسأنة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيا عنه أولا • فان كان منهيا عنه فلا إشكال في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيا عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب المسواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا ، فانه يتاتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع ، وقد لا يقع ألبتة ، وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات اليه ، لعارض يطرأ غبر العارض المتقدم الذكر (1) ، ولا اعتبار به ، وإن كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب في المراتب المذكورة كلها

أما الأولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطاوبا على الجدلة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هوالفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أومطاوب ، فلا يبطله . المعتقد لكون السبب هوالفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أومطاوب ، فلا يبطله إلا إن قيل ان مثل هذ . المقارنة مُفسدة ، وان المقارن المعصية قصيره منهيا عنه ي كالصلاة في الدار المفصوبة ، والذبح بالمدية المفصوبة . وذلك مبين في الأصول وأما الثانية فظاهر ان انتسبب صحيح ، لان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات ، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسابها ، وغلب على الظن ذلك ، كان ترك التسبب كا لقاء باليد الى التهلكة أو هو هو . وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذا قالوا في المضطر انه اذا خاف المالكة وجب عليه السؤال ، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها ، ولا يجوز أن يترن نفسه حتى يموت ، واذلك قال مسروق : ومن اضطر الى شيء بما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات ، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ۽ الاانه يبقى فيهابحث: هل يكون صاحبها عنزلة (١٦ صاحب المرتبة الثانية أم لا ٤ هـ ندا عما ينظر فيه و واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة و وأحوال المتوكاين عمن دخل تحت ترجمة التصوف لاتقتضى ذلك و هذا وان كان ظاهر كلام النزالي تسلوى المرتبتين في هـندا المحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك و فالذي يظهر في المسألة نظر آخر: وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية و والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله و فاذا كانت علمية فعي المرتبة الثانية (٢٠) ، اذ كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، واثما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى الموائد المطردة ، وقد بخرقها اذا

⁽۱) لان الفرق بينها لايترنب عليه فرق ف غلبةالظن بوقوع السبب عندالسبب، فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب النسبب وعصيانه بتركه (۲) أى في منز لتها وتشترك ممها في الماك، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء • فن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول في الاسباب ، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خلق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها و بدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادي، فهو ماتقدم (١). وإن غلب الثاني فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فاصابته مخصة فسواء عليه اتسبب أم لا؛ اذ هو على بينة انالسبب كالمسبب بيدالله تعالى. فلم يغلب على ظنه. والحال هذه. ان تركه السبب القاء باليد الى التهلكة؛ بل عقده في كلت الحالتين واحده فلا يدخسل نحت قوله : (وَلاَ تُلْقُوا بِأَ يُديكُمْ إلى النَّهُلُكَةِ) فلا بجب عليه التسبب في رفع ذلك علان علمه (٢٠) بأن السبب في يد المسبب أغناد عن تطلب المسبب من جهته على التعيين • بل السبب وعدم في ذلك سواء • فكما ان أخذه السبب لا يعد القاء باليداذا كان اعتماده على المسب ، كداك في الترك . ولو فرض أن آخذ السبب أخده بإسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه مأيِّعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا • فكذلك اذا ترك السبب لالشيء (٣)؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عقدالا يمان وحة ئق الايقان. وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك (١) • وقد قال في الحديث:(٥) « رَجف القلمُ بِما هو كائن فلو اجتمع الخلقُ على أن يعطوك شيئًا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسي من فقهاء المالكية إن ابنه قال له في سنة غلا فيها السعر: يا أنت اشتر طعاما فإنى أرى السعر قد غلا.

⁽۱) أى ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة السلمية الى التحقق بها وصيرورتها صنة له كالطبعية يجرى في أقماله على مقتضاها دون كلفة ولا حل لنفسه عليها

⁽٢) أي الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية

⁽٣) أي لا لسبب آخر

⁽٤) في آلمسألة الحامسة (٥) تقدم في المسألة الحامسة أيضا

خاً مرَ ببيع ما كان ف داره من الطعام ، ثم قال لابنه :لستَ من المتوكاين على الله ، وانت قليل اليقيز في كأن القمح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله علميك ! . من توكل على الله كفاه الله .

ونظير مسألتنا فيالفقه ، الغازي اذا حمل وحدمعلي جيشالكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع با حداها • فالذي اعتقد السلامة جائز له مافعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلاَ 'تُلْقُو ُ بِأَ يُدِيكُمْ الِلَّ التَّهَالُكُةُ ﴾ وكذلك داخل المفازة بزاد أو بنير زاد ،اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الا قدام، وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت ، أمر بالتأخير ولا يتيم · وكذلك را كبالبحر (١). وعلي هذا يباح له التيم مع وجود الماء في رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء في الوقت (٢). واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلكمن المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات الظنون نختلف فذلك غمير قادح في هذا الاصل • فسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة . فمن تحتق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تمالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ، ولذلك تجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويلقون بأيديهم الى ماهوهند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على انماهم فيه منمواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوى مع ماهو عندنا من مواطن الأمن وأسبل النجاة • وقد حكى عياض عن أبي العباس الايباتي انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

⁽۱) أذا غلب على ظنه السلامة فى ركوب السفينة ركبها ، و إلا منع من وكوبها (۷) ينظر فى هذا

أتيتك زائراً ومودعاً الى مكة و فقال له أبوالعباس: لا تخلنا من بركة دعائك وبكى وليس مع عطية ركوة ولا مزود فرح مع أصحابه ، ثم أتاه بأنر ذلك رجل فقال له: أصلحك اذا عندى خسون مثقالاً ولى بغل ، فهل ترى لى الخروج إلى مكة ? فقال له: لا تعدل حتى توفر هذه الدنانير و قال الراوى: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالها . فقال أبوالعباس :عطية جاءنى مودعا غير مستشير، وقد وثق بالله . وجاءنى هذا يستشيرنى ، ويذكر ماعنده ، فعلمت ضعف نيته فامرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الأسباب والنظر فى مراعاتها ، وسلم لقوى اليقين فى طرح الاسباب وبناء والله أعلى القاعدة المتقدمة فى الاعتقادات وغلبات الظنون فى السلامة والهلكة . وهى مظان النظر الفقوى ، ولذلك بختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم الفقوى ، ولذلك بختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم

فإنقيل فصاحب هذا المرتبة أى الأمرين أفضل له ؟ الدخول فى السبب أم تركه فالجواب من وجهبن : «أحدها» أن الأسباب فى حقه لا بدمنها ، كا انها كذلك فى حق غيره ، فإن خوارق العادات وان قامت له مقام الاسباب فى حقه ، فعي في خور والقالعادات وان قامت له مقام الاسباب فى حقه ، فعي في أنفسها أسباب كنها أسباب غيريبة ، والتسبب غير منحصر فى الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلا للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الارض ، وإما من جهة من يلتى من الناس فى البادية وفى الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من الساء ، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . وروى أنه عليه الصلاة والسلام (كان أهلة بالصلاة والسلام (كان أهلة بالصلاة والسلام (كان عليه الصلاة والسلام (كان عليه الصلاة والسلام (كان عليه الصلاة والسلام في وادد .

(۱) اخرج أبو عبد وسعيد بن منصور وابن المندر والطبراني في الاوسط وأبو نعم في المية والبهتي في شعب الايمان يستد صحيح عن عبد الله بن سلام رضي الله عند قال: (كان النبي صلى ألله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة و تلا: وأمر اهلك بالملاة) وأخرج أحد في الرهد وغير، عن ثابت قال: (كان النبي سلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اله من تقدير الالوسى ج ٥ - ص ٢١٩ خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا)

الموافقات ج ١ ـ م ـ ١٤

«والثانى» _ على تسليم ورود، _أن أصحاب رسول الله يَقِلِق يُعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً » ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كا أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآ فرة » ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدل ذلك على أن الأفضل مادكم عليه . ولأن هذه الحالة لايعتد بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيدها وتوكل (۱) » . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها النسر ب تأدياً بآداب رسول الله على . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهي مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضا ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يبتلي به علي الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العادية . فكا أن الأسباب العبادية لايصح فيهاالترك عناداً على الذي سببها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العادية ومن هنا لما قال عليه السلام : «ما منكم من نفس تمنفوسة إلا وقد علم منزها من الجنة والنار» قالوا يارسول الله في نعمل ? أفلاً نتكل اقال : «لا . اعماوا ، فكل ميسر كما خلق له » . ثم قرأ : « فأما تمن أعطى واتق » الى آخرها (٢) فكل ميسر كما خلق له » . ثم قرأ : « فأما تمن أعطى واتق » الى آخرها (٢) ونظر صاحب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات ، يعتبر فيها مجرد الأسباب و يدع المسببات لمسببها

⁽۱) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة ــ ورواه البهبي بلفظ قيد وتوكل (۲) هذه الرواية احدى روايات مسلم حزره من ٤٩ بلفظ (مامنكم من نفس الاوعلم منزله النخ) بتير لفظ منفوسه. وقدوردت هذه الفقظة في رواية أخرى طويلة للبخارى ومسلم تختلف في الناظها كثيرا هما هنا .وقد ذكر الحديث في التيسير عن الحسة آلا النسائي عثنافا في كثير من الناظة هما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ۽ لا نصاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أحرى ، فلا بد منه من جهة ماهو راق به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية ، ولا نها إنما صارت قرة عينه لكونها سلّماً الى المتعبّد اليه بها ۽ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الحاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الحلة . فريما رمى من الاسباب بما ليس بضرورى ، واقتصر على ماهو ضرورى، وضيّق على نفسه المجال فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة ، و إذا كانت الاسباب موصّلة إلى المطلوب ، فلا شك في أخذها في هذه الرتبة ، إذ من جهتها يصح المطلوب

وأما السادسة فلم الكانت جامعة لا شتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الا مر الامن جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكايف ظلهر المصلحة أمغير ظاهرها ، كل ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فا إن كان المكلف به مما يرتبط به بمض الوجود أو جيعه ، كان قصده في امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم

المسانز الثامئة

إيقاع السبب عنزلة إيقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أو لا . لأنه لما حمل مسبباعنه في محرى العادات ، عد كأنه فاعل له مبأشرة ، ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ، إذ أجرى قيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى العلمام ، والإرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأضال التى تقسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا و إن لم تكن من كسبنا . و إذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان

وأدلته في الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشررعة أو الممنوعة ، كقول الله تعالى : (من أجُلِ ذلك كَمتَ به الحي ابني إسرآئيل أنه من قتل نفسا في يُنير نفس الله تعالى : (من أجيا ها فكأنها أحيا الناس جميعاً (١) وفي الحديث : «ما من نفس تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها لأنه أوّل من سن القتل (٢) . » وفيه : «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجرُ من عمل بها (٣) » . وكذلك : «من سن سنة سيئة » . وفيه : (١) هدقة ، وما سمرة من النار . وان من غرس غرساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل منه له الطير فهو له صدقة ، ولا برزوه أحد إلا كان له صدقة (٥) » وكذلك الزرع ، والمالم يبث العلم فيكون له أجركل من انتفع به . ومن ذلك مالا يحصى ، مع أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ، الحمن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل ، وان كان غير محيط بجميع

⁽١) هذا مبنى غلى أن السراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو فى الآيتسين زهوق الروح والحياة . فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموتالى المتسبب . وقد سبق له فى المسألة الثانية جمل القتل سبباً لا مسبباً . ويمكن أرادته هنا فلا يكون فيه دليل

⁽٢) تقدم في ص ١٤٠

⁽٣) يمضحديث ذكره في الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائي والترمذي وأبن ماجه يلفظ (من سن في الاسلام) في الموضمين

⁽⁴⁾ من هنا الى آخر المسألة واضعفيه نسبة المسببالى المتسبب ، وهو يدل على مدعاه (٠) ق معلم بتامه إلا صدره (ال الوقداو الديه ستر من التار) ظريد كر شه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجاة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فانما نعى عنه لفسدة يقتضيها فعله ، فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيا تحت السبب من المصالح أو المفاسد ، ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بتقاديرها ؛ فإن الامرقد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها الله ، ولأجلها أمر به ، والنهى قد تضمن أن في إيقاع المنعى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نهى عنه ، فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وان جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل: أيثاب أو يعاقب على مالم يفعل؟

فالجواب أن الثواب والمقاب إنما ترتب على مافعله وتعاطاه ، لا على ما لم يغدل المخال الثواب والمقاب إنما ترتب على ما فعد له كن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد . وقد بين الشرع ذلك ، وميًا زبين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسد أنه فجعله كبيرة ، وبين ماليس كذلك فساه فى المصالح إحسانا، وفى المفاسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعه من فروعه وفصوله ، ويعرف ماهو من الذبوب كبائر ، وما هو منها صغائر . فا عظمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين ، وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكيلاته . وما عظم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر ، وماكان دون ذلك فهو من الجيئائر ، وماكان دون ذلك فهو من الجيئائر ، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة

المساكز الثاسعز

ما ذكر في هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر ينبني عليه أمور:

﴿ أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكال شروطه (١) وانتفاء موانعه ، م قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلّف رفع ماليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فن عقد نكاحاً على ماوضع له فى الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذى أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به متتضاه فى الشرع ، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثه فى العبادات اذا صلى ، أو صام ، أو حج كما أمر ، ثم قصد فى نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قر بة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر فى الأسباب الممنوعة ، وفيه جاء : (يأيها الذين آمنوا لا تحرّم ما أحل الله عبثاً ، من الفات كولا تعدّد وا) الآية (٢٠) . ومن هنا كان تحرّم ما أحل الله عبثاً ، من المأ كول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير نا كح فى الحال ولا قاصد

⁽۱) وضع الاصل من أول الامر على انه تماطى السبب كمال شروطه ثم قصد ألا يقع النع. وفي عثيلاته ايضاً في العادات والعبادات لاحظ ذلك ليسلم له ألاصل من الاشكالات الآتية . نأت تراه جمل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لهام العمل لا مقارنا . الاانه يبقى السكلام في قوله في الطلاق والعتق (قاصداً به مقتضاه في الشرع) أن كان مراده انه لم ينلط ولم يسبق السانه فواضع ، وان كان مراده ما هو ظاهره من أنه لابد من قصد المني فالفقه عند المالكية غير ذلك ، بل لو كان هازلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رضه

 ⁽۲) فقوله وكاوا مها رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى
 هنه لذوكأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموم

المعليق في خاص (١) _ بخلاف العام _ ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما تولَّى الله حلَّيته بغير سبب من المكاف ظاهر مثل ماتعاطي المكتف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الوَلاء (٢) لِمَن أَعتق (٣)» وقوله : « مَن اشترَط شر طاً ليس في كتابِ الله فهو باطل و إن كان مائة أشرط (١٠)» الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصد الوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع. وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل. فهذا القصد باطل • والمسألة واضحة

فان قيل: هــذا مشكل من وجهين: (أحــدها) أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب(٥)، فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب لمسبراتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطماالمكلف على كالها؛ بل مفتودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح منجهة فقد الشرط . فيازم أن تكون المببات الناشئة عن الأسباب غيرواقعة ، لفقد الاختيار

(والثاني)أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أث لاتكون مبيحة ، مناقضة القصد الشارع ظاهرة ، من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هـ ذه الأسباب • فَيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً

(۱) احتاج اليه على مذهب ماك لا على مذهب الشافعي فالتعليق عنده كله لغو (۲) فالشارع جمل الولاء لمن أعتق، سبباعن عتقه فن وقعالمتق منه ثبت له الولاء . فمن اراد رفعه قصد محالا وتكلف رفع ماليس لهرفعه . وهو دليل على أسل المسألة وان كان في موضوع خاس بالولاء

(٣) جزء من حديث بريرة رواءق التبسير عنالستة بلفظ (فانماالولاء لمنأعتق)وق.رواية: (الولاء) بنير انمأ

(٤) هو أيضا جزء من حديث بريرة السابق ولفظه حكما في التيسير مدامن اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له ، وأن اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) - وهو وما قبله دليل على ان ماجعله الله مسبباً عن شيء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . الا أن الاول خاص وهذا عام في الولاء وغيره

(•) فان الأفعال والتروك اذا عريت عن القصدكانت لغواً كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام و منوعاً وكالمصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ،والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحاً الصلاة ،وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالباواب عن الأول أن الفرض انما هو فى موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسبابًا علامق موقعها إذير تكون أسبابًا على معدم اختياره المسبب وليس الكلامق موقعها إذير اختيار والجمع بينهما تمكن عقلا علان أحدها سابق على الآخر فلا يتنافيان كا اذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ع أو اختار وضع البذر فى الأرض وكره نباته عأو رمى بسهم صوبه على رجل ثم كره أن يصيبه عوما أشبه ذلك م فكما يمكن اجماعها (١) فى العاديات فكذلك فى الشرعيات

والجواب عن الثانى أن فاعل السبب فى مسألتنا قاصد أن يكون ماوضعه الشارع منتجا غير منتج و ماوضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لا يكون له سبب وهذا ليس له . فتصده فيه عبث ، مخلاف ماهو مذكور فى قاعدة مقاصد الشارع وهذا ليس له . فتصده فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له . كنكاح المحلل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لنيره ، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً له يكن عللا لا للناكح ولا المحل له لأنه بإطل

وحاصل الأمر أن أحدها أخذ السبب على أنه ليس بسبب (٢) ، والآخر أخذه على أنه ليس بسبب لا ينتج ، فالأوللا ينتج اشبئاً ، والآخر ينتج له إلانه ليس الإنتاج باختيار دولا عدمه ، فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب ، واحدا كذب أو طبع في غير مطبع . هو سبب ، وهذا كذب أو طبع في غير مطبع . (١) أي الحتيار السبب و معده لكون سبباً ، و المده عدم السبب ، وقوله : (العاديات) أي كالا أنه الثلاثة

⁽۲) أى مع انه ليس يسبب ، أى قصد به ما لم يجسل سببا له والثاني يعد ، ا تماطى السبب كاملا قصد ألا يتع مسببه وطلب رض الواقع كا يقولون

والأول تعاطاء على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع فاعرف الفرق بينهمافهو دقيق و يوضحه (١) أن القصد في أحدها مقارن للعمل فيؤتر فيه والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل: لم لا يكون هذا في الحسم كالرفض في العبادات ? فإ نه في الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً • فالطهارة مثلا سبب في رفع الحدث ، فاذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه • وقد قالوا إن رفض النية يذهض سبباً في إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لا نفس الاسباب (٢)

فالجواب أن الأمرليس كذلك ، وانما يصح الرفض فى أثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الأمر، ثم أتمها على غيرذلك، بل بنية أخرى ليست بمبادته التى شرع فيها با كالمتطهر ينوى، رفع الحدث ثمينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية و وأما بعد ماتمت العبادة وكملت على شروطها مفقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها بل هى على حكم الو لم يكن ذلك القصد و قالفرق بينهما ظاهر

ولا يمارض ذلك كلام من تكلم في الرفض، وقال انه بؤثر ولم يفصل (٣٠) القول في ذلك . فإن كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل يمن جهة أن الطهارة هذا لها وجهان في النظر: فمن نظر (٤) الى فعلها على ما ينبغي، قال ان استباحة الصلاة بها لازء ومسبب عن ذلك الفعل، فلا يصح

١١) أي يوضح المتام في ذاته لا الحاصل المتقدم

[·] ۲) أي يوضع الملام في دانه م (۲) أي فيمود الاشكال الاول

⁽٣) بل جُعلٌ رفض الوضوء ولو يعد عامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له

⁽ع) مَا لَن الدرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطه النظر عن الصلاة وان كانت شرطاً فيها ،قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت. ومن نظرالى أن الوضوء شرط فى صحةالصلاة وكأنه جزء منها ، لم يجمل تمامه الاباداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارى ، ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباخة الصلاة مستصحباً الى أن يصلى وذلك أمر مستقبل ، فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ، وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن الفعل ولو قارن الفعل لأ ثر ، فكذلك هنا ، فار رفض نية الطهارة بعده أدى بها الصلاة وتم حكمها ، لا يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة ، فكذلك من صلى ثمرفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد الطهارة والصلاة ، فكذلك من صلى ثمرفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد ما قال ، والله أعلى ما أمر به ، فإن قال به في مثل هذا (١١) ، ف لقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال ، والله أعلى و به التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكال شرائطها وانتفاء موافعها

وأما اذا لم تفعل الأسباب على ما ينبنى ، ولا استكملت سرائطها ولم تنتف موافعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس وتوعها أو عدم وقوعها لاختياره ، وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موافعها ، فاذا لم تتوفر لم يستكمل السببأن يكون سبباً شرعيا ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموافع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالنمرة واحدة ، وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكاف ، أو ارتفعت اقتضا آبها وهى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولكان وضعه لها عبثاً ؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسببانها شرعاً ، ووميني كونها غير أسباب شرعاً أن لا تقع مسببانها شرعاً ، والمني يقلب حقائقها أسباب شرعاً أن لا تقع مسببانها شرعاً ، فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معاوم فى الشرع ، وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على شرعاً ، لم يكن لها وضع معاوم فى الشرع ، وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

⁽١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذاكان رفضه بعد تمامالصلاة به ، فيكون مخالفا الله اعددة

وصع معلوم . هدا خلف محال؛ فما يؤدى اليه مثله . و به يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها في الأسباب الشرعية

فال قيل: كيف هذا مع القول بأن النهى لا يدل على الفساد ءأو بأنه يدل على الصحة ءأو بأنه يفرق بين ما يدل على النهى لذاته أو لوصفه ? فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موافعه يفيد حصول المسبب . وفي مذهب مالك (١) ما يدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أوها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغدير ذلك من الأمور التي لاتفيت المين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المفصوب في مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله و فيظهر أن السبب المنعى عنه يحصل به المسبب الاعلى القول بأن النهى يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة، عامة و إفادة الملك في هذه الأشياء انما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الا ولا وبيان ذلك لايسع همنا ، و إنما يذكر فيا بعد هذا ان شاء الله

سير فصل ا

ومن الأمور التى تنبنى على ماتقدم ﴾ أن الفاعل السبب عالماً بأن المسبب اليه ،اذا وكلمالى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول فى الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ، على أنه ظاهر

(١) أى وكما قاله ابو حنيفة وغيرمنى عدم الحد ،وفى ثبوتالنسب، في نكاح المحارم .فتالوا ان هذا كيس حكم العقد وانماهو شىء آخر ،وهو حكم الشبهة بصورة العقد -ولم يقل به الائمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب أما الإخلاص فلأن المكلف. إذا لبتى الأمروالنهى في السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهى ـ خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه ، واقف موقف العبودية ، بخلاف ما اذا التفت الى المسبب و راعاه، فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجهه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب. ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص

وأما التفويض فلا نه اذا علم أن السبب ليس بداخل عما كف به عولا هو من تمط مقدو راته كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه عمار متوكلا ومفوضا هذا في عوم التكاليف العادية والعبادية . ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لايزال بعد التسبب خائفا وراجيا (۱) مان كان ممن (۱) يلتفت لى المسبب بالدخول في السبب عصار مترقبا له ناظرا الى مايؤول اليه تسببه . ور بما كان ذلك سببا الى إعراضه عن تكيل السبب استعجالا لما ينتجه وهنا تقع حكاية الى ماليس له وقد ترك التوجه الى ماطلب بالتوجه اليه . وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أر بعين صباحا ظهرت ينابيع الحكة من قلبه على السانه) فأخذ برعه فيل له: انما أخلصت للحكة ولم تخلص للله وهذا واقع كثيراً في ملاحظات المسببات في الأسباب، و بغلطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب في ملاحظات المسببات في الأسباب، و بغلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والمالم مفترا وبين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والمالم مفترا بعين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والمالم مفترا بعين مراعاة الأسباب . و بذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والمالم مفترا

(١) أي جامعاً بين الامرين، بخلافه إذا تظر المالمسبب دائماً فانه يغلب عليه جانب الرجاء. ولا يختى ما يترتب على ذلك من تغمض حته وفتور نفسه عن الاعمال التكليفية

⁽١) هل هذا أغير ما شرحه في الغصل التالى؟ ولا يخبى أن قوله (فان كان) مقابل لقوله (اذاعلم أن المسبب الح) فالكلام هنا شامل العادى والسبادى كما هوشامل لهما في الفصل التالى. فكان يمكن الاستفناء بما ياتى عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التقويش على ماسبتى في ذكر الاحراض عن تمكيك السبب. بن هذا شأن آخر يترتب على النظر المسبب . و فسبته لموضوع التغويش كسبته لمقام الصبر والشكر والاخلام، وهي الامور التي بناها على قطم. النظر هي المسبب

وأما الصبر والشكر فلأنه اذا كان ملفتا الى أ. الآمر وحده ، منيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ، ومن عبد الله كأنه براه وفاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين، اذ لم ير لتسببه في ذلك المسبب وردا ولا صدرًا ، ولا اقتضى منه في نفسه نغما ولا ضرا ، وان كال علامة وسببا عاديا، فهو سبب بالتسبب ومعتبر في عادي الترتيب ، ولوكان ملتفتا الى المسبب، فالسبب قد ينتج وقد يعقم • فاذا أنتج فرح، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعدُّ السبب كلا شيء ؛ورَ بمامَّله فتركه، ورَ بما سَمُّ منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبا الله على ،حرف وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها في ترك الالتفات الى المسببات موريما كان هذا أعظم نفعا في أصحاب الكرامات والخوارق

منتنى فصل المسام

﴿ وَمَنْهَا ﴾ أَن تَارَكُ النظر في المسبب بناء على أن أمره لله ، انمنا همُّه السبب الذي دخل فيه • فهو على بال منه في الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده السبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصالته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فر بما أدَّى الى الاخلال به وهو لايشعر. وريما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه. ومن هنا تنجرًّ مفاسد كثمرة . وهو أصل الغش في الأعمال العادية ، نم بوالعبادية ؛ بل هو أصل في الخصال المهلكة . أما في العاديات فظاهر ، فانه لاينش الا استعجالا للربح الذي يأمله في تجارته ، أو للنَّفاق الذي ينتظره في صناعته ، أو ماأشبه ذلك . وأما في العبادات فان مِن شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول في الأرض ، بعد ما يحبه أهل الساء • فالتقرب بالنوافل سبب للحبة من الله تعالى ،

ثم من الملائكة، ثم بوضع القبول فى الأرض · فريمالتفت العابد لهذا المسبب بالنبى هو النوافل، ثم يستعجل و يداخله طلب ماليس له . فيظهر ذلك السبب - وهو ازيا. . وهكذا فى سائر الهلكات · وكفى بذلك فساماً

الله فصل إليه

﴿ ومنها﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريب النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فيو بذلك طيب المحيا ، مجازى في الآخرة ، قال تعالى : (من عمل صالحاً من ذكر أو أنى وهو مؤمن فلنحيب أن حياة طيبة) الآية (١) . وروى عن جعفر الصادق أنه قال فى الحياة الطيبة : هى للعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله ، وقال ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله

وأيضاً ففيه كفاية جميع المهرم بجعل همه هما واحدا ، بخلاف من كان فاظرا الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب في كل سبب يتناوله ، وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً فني النظر الى كون السبب منتجا .أو غير منتج تفرق بال . واذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب في أن لو كان المسبب أصلح مما كان ، فترا ، يعود قارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرذى بالمسبب ، وتارة على غيرهذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام (٢) : «لا تسبب والدهر فإن الله هو الدهر (٣) ، وأما المشتغل بالسبب معرضا عن النظر في غيره ، في أمرواحد، وهو التعبد بالسبب أى سبب كان . ولا

⁽۱) محل شاهده فيها ذكره منهاكاسياتى فى بيان،معنى الحياة الطيبة · أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازى فى الآخرة) ولايتماق به غرشه هنا

⁽۲) في مسلمعن ابي هر بره

شك أن همنًا واحدا خفيف على النفس جدا بالنسبة لي هموم متعدّدة ، بل همّ واحد ثابت اخفيف بالنسبة الى هم واحدمتغير متشتت في نفسه . وقد جاء «ان مَن جَمَل همَّه همَّا واحداً كفاه اللهُ سائرَ الهُموم • ومن جعلَ جمَّـه أخراه كفاه الله أمرَ دنياه (١) » ويقرب من هذا المعنى قول من قال : من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه (٢) مومن طلبه للناس فوأمج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد في هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما تحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف. وروى في الحديث: « الزُّهدُ في الدنيا يُريح القلب والبدن (٣) » والزهد ليس عدم ذات اليد؛ بل دو حال لاقلب يمبر عنهاـ ان شدَّت .. بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب، من غير مراعاة للسببات التماتا اليها في الأسباب، فهذا أعوذج ينبهك على جملة هذه القاعدة

﴿ فصل ﴾

ومنها أن النظر (٤) في المسببقد يكون على التوسط كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى • وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات • وهو أسلم لمن التفت

(١) روى ابن ماجه و الحكيم والشاشي والبيهق عن ابن مسمود (من جعل الهموم هاواحدا، م المعاد، كفا ماللة سائر همومه. ومن تشعبت به الهاوم من أحوال الدنيا لمبيال الله في أيّ أوديتها هلك) وروى الحا كمعن ابن عمر (من جمل الهموم ما واحداكفاء الله ما أهمهمن أمرالدنيا والآخرة ومن تشاغبت مالهموم لم يبال الله في أودية الدنياهلك)

(٢) أي من طلبه ليممل هوبه فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) دوىمن طرق ثلاثة. وتمامه في الرواية الأولى: (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد في الرهد، والبهق في الشعب مرسلا .وأسنده الطبراني لا بي هريرة

وتمامه في الرواية الثانية: (والرغبة فها تنمب العلب والبدن) عن الطبر الني والاوسط، وا ين عدى والبهتمي الشمب عن ا بي هر برة مرفوعاء والبيهق عن عمر موقوقًا . قال المناوي اسناده مقارب وتمامه في الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكثيرالهم والحزل والبطالة تقسى القلب)عن القضاعي عن عمر . قال المناوئي: ورواء أيضا ابن لا ل والحاكم والطبراني والديلمي وغيرهم .

(٤) أى ويما يبنى على أن المسبب ليس من مقدور المسكان ولا هُو مكان ، أنه اذا ا تفق المكاف نظره النسب فيعسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهدنفسه ف المناية به، حتى أذا زاد عن ذلك نبه على القصدوالاعتدال ، وأن كان ذلك ناشئاً من مقام اللمبد من لمقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الحُوف من عدم قيامه الواجبهم عليه الى المسبب ، وقد يكون على وجه من المبالغة فوق مايحتمل البشر ، فيحصل بذلك لمتسبب إما شدة التعب ، وإما الخروج عما هو له الى ماليس له

أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لا رباب الا حوال في السلوك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه يَرَافِي في الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخلق بشدة الحرص ـ على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالى: (قد أمام أنه ليَحرُ أنك الذي يقولون ـ الى قوله: - وإن كان كُبر عليك إغراضهم فإن استطعت أن تستغي نققا في الأرض أو سلما في السماء فتا تيهم بآية ولوشا، الله كجمهم على المدى) الآية . وقوله: (لعلك باخع نفسك أن لايكونوا مؤمنين) وقوله: (يأيها الرسول لا يحرُ أنك الذين يسارعون في الكفر) الآية . وقوله: (فلعلك تارك بيمن ما يوحي اليك وضا قق به صدر ك ـ الآية . الى قوله ولا تلك في ضيئق بما يم كرون) الى غير ذلك بما هو في هذا المعنى بما يشير الى الحض على الأقصار بما كان يكابد ، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو، تسبب والله بهدى من يشاء الى صراط مستقيم بقوله (إنها أنت نذير والله على كل شيء وكيل) وأشباه ذلك.

⁽۱) أفرد هذه الآيات مما قبلها وعلى علها بأن المطلوب منك التسبب . وليس في هذه الآيات الحن على الاقصار بما يكابدكما كان ذلك في الآيات السابقة . وهو وجيه . إلا أنه ببقى الكلام في الآيين الاخيرتين : فان آية ليس لك الخرج بي من المنى الى مثل آية ابما أنت نذير ، ولكن هذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حدوظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فبها ما كلف به من ديه . والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عمار يده منها إذ أنهاليس فيها منا فيلم بنه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى السبب

وجيعه يشير الى أن المطاوب منك التسبب ، والله هو المسبب (1) وخالق المسبب (ليس لك من الأمر شي التوب عليهم او يحد أبهم) الآية . وهو ينهمك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم ، ومبالغته في التبليغ ، طمعاً في أن تقع نتيجة الدعوة ، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العداب . حتى جاء في القرآن : (عزيز عليه ما عنم عليه علم عليه الصلاة والسلام الى أمر هو بالمؤمنين رؤوف رحيم) . ومع هذا فقد نبب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق ، وأحرى بالنوسط في مقام النبوة ، وأدنى من خفة مايلقاه في ذلك من التعب والمشقة ، وأجرى في سائر الرتب التي دون النبوة . هذا وان كان مقام النبوة على مايليق به من شرف المذرة التي لايدانيه فيها أحد ، فلا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته ، ما لم عن أحكام أمته ، ما لم يعدل دليل على اختصاصه دون أمته

و ما الحروج عما هو له الى ماليس له عفلاً نه إذا قصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون ، كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكاف ، ولم يكاف به عبل هو لله وحده . فمن قصده فالغالب عليه بحسب افراط أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين ، وهو انما يجرى على مقتضى ارادة الله تعالى ، لا على وفق غرض العبد المدين من كل وجه ، فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به ، وذلك خارج عن مقتضى الأدب ، ومعارضة للقدر ، أو ماهو ينحو ذلك النحو ، وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه ماهو ينحو ذلك النحو ، وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام : «المؤمن القوى شغير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف .

⁽٦)وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفاتالى حظوط ــوهو عليه الـــلام برىء من مثله ـــ لأن ذلك منه غاية الرحة لعباد الله ، لانظر الى حظه فى ذلك الموافقات ج ١ ــ م ١٥ ــ

وفي كلُّ خيرٌ . إحرص على ما ينفعُك ، واستَمِنُ الله . ولا تُعجز . وان أصابك شي؛ فلا تقل: لو أنَّى فعلت كان كذا! ولكن قل: قدَّر الله ، وما شاء الله فعل ، فإن (لو) تَفتح عمل الشيطان (١) ، فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشيطان، لأنه التفات الى المسبب في السبب ، كأنه متواد عنه أو لازم عقــلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا ُيعينه وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالحاصل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكافأً به عمل فيه بمقتضى التكليف ۽ و إنكان غير مكلف به لكونه غير داخل في مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمركله بيد الله . فلا ينفتج عليه باب الشيطان. وكثيراً مايبالغ الانسان في هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

معلل فصل الله

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر في المساب أعلى مرتبة وأذكى علاً ، اذا كان عاملاً في المبادات ، وأوفر أجراً في العادات ، لأ نه عامل على اسقاط حظه مخلاف من كان ملتنتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعسال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ۽ فانها مصالح أو مفاسم تعود عليهم ؛ كا في حديث أبي ذر : ﴿ إنَّمَا هِي أَعَالُكُم أَحصبها لَكُم ، ثم أُوَّ فَيْكُمُ إِيَّاهًا (٢٠)، • وأصله في القرآن : (من عَمِلَ صالحاً فَلْيَفُدِه) فالملتفت اليها

 ⁽۱) أخرجه مسلم واحد والنسائي
 (۲) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذي

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر والنهى عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أر باب الأحوال . ولهذا بسط فى موضع آخر

فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر في المسببات ? وكيف ينضبط ما يعد كذلك ما لا يعد كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم النفات القلب اليها جلة . وهذا قليل . وأكثر مايختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب وطلقاً ، من غير أن يتظره له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفت اليه من وراء الامر أو الذهى . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجربها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبب بالسبب ، أى يطلب من المسبب مقتضى السبب ، فيكأنه يسأله الشيء مقتضى السبب ، فكأنه يسأل المسبب باسطاً يد السبب ، كا يسأله الشيء باسطاً يد السبب ، كا يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة ، أو يكون مفوضاً في المسبب إلى من هو إليه ، فهؤلاء قد أسقطوا النظر في المسبب بالسبب ، وانما الالتفات المسبب بعني الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حر بتلك المفاسد المذكورة . وبين المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذي هو حر بتلك المفاسد المذكورة . وبين الحرفين وسائط هي مجال نظر المجتهدين . فإلى أيهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً في مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذكر من أن المسببات مرتبة (١) على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

⁽١) كا تقدم في المسألة الرابعة

يعتبر المسعبات في الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا اعتبره أمور:

(منها) أن المسبب اذاكان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ماليس فى حسابه فانه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه • وَكما يكون التسبب فى الطاعة منتجا ماليس فى ظنه من الخير ، لقوله تعالى : (ومَن أَحياها فكأ نّما أحيا الناس جميعاً) وقوله عليه السلام : « من سنّ سنة حسنة كان له أجر ها وأجر من عمل بها (۱) » وقوله : « إنّ الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لايظن أنها تبلغ مابلغت (۲) » الحديث (۱) • كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : (فكأ نّما قتل الناس جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : «ما من نفس تقتل ظلما الناس جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : «ما من سن سنة سيئة الخديث (۱) » وقوله : « ومن سن سنة سيئة الخديث (۱) » الى أشباه ذلك

وقد قرر النزالي من هذا المعني في كتاب الاحياء وفي غيره مافيه كفاية .

⁽۱) تقسدم ن ۱٤٩

⁽۲) جزء من حدیث رواه مالك، والترمذی وقال حسن صحیح ، والنسائی، وابن ماجه ، وابن حبان فی صحیحه، والحا كروقال صحیح الاسناد

⁽٣)الدليل فيقيته وهو:(برفعه الله بهآفيالجنة) . ولفظ الحديثق التيسير ــ بدل لايظن الخ ــ (لا يلقي لها بالا)

⁽٤) تقدم ن ١٤٩

⁽٥) الدليل في بقية الحديث

⁽٦) هو بقية حديث (أن الرجل ليتكام بالكام من وضوان الله الخ)الانف الذكر

⁽٧) بقيته كما في التيسير (لا يلقى لها بالا يهوى بها في النار سبمين خريفا)

وقد قال في كتاب الكسب: ترويج الدرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم ، اذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف ، وان عرف فيروّجه على غيره ، وكذلك الشأني ، والثالث ، ولا يزال يتردد في الأيدي ، ويعم الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل وو باله راجعا اليه . فانه الذي فتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث : «من سن سن من حسنة (1) » الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درم زائف أشد من سرقة مائة درم . قل: الأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها في الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتى سنة ، الى أن يغنى ذلك الدرم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات ومائت معه ذنو به . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنو به مائة سنة ومائتى سنة ، يعذب بها فى قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (ونكتُنبُ ماقد موا وآنار مم) أى نكتب أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً ماأخروه من آثار أعمالم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (ينبأ أيضاً عبره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب، أنه بمنزلة ايقاع السبب قد مدات هذا

وله في كتاب الشكر ماهو أشد من هذا ؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال: بل أقول من عصى الله ولو في نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث بجب غض البصر ، فقد كقر نعمة الله في السموات والأرضين وما بينهما ؛ فان كل ماخلق الله حتى الملائكة ، والسموات، والحيوانات ، والنبات ، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

⁽۱) تقدم ن۱٤٩

الله في الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والمواء والمطر والغيم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ، فان الكل كالشيء الواحد برتبط البعض منه بالبعض ، ارتباط أعفاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد في الأخبار أن البقعة التي يجتمع فيها الناس اما أن تلعثهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لم ، وذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر (١) » وذلك اشارة الى أن العاصى بتعلريفة واحدة جنى على جميع مافي الملك والملكوت ، وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة بمحوها ، فيتبدل اللمن بالاستغفار ، فسبي الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا فسبي الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى في كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآ لات الأسباب ، فر بما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ، إذ يبدو له يوم الدين من ذلك مالم يكن يحتسب والعياذ بالله

ما الله الله

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفت عنه إشكالات ترد في الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب أخر حاضرة . وذلك أن متماطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ولا يكون كذلك

⁽۱) جاء متمن حدیث رواه أبو داود والترمذی :(وان العالملیستنفر له من فی السدوات ومن فیالازش والحیتان فیجوف الما الغ) (۲) أی مم احكام أسباب

مثاله: من توسط أرضا مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ فى الامتثال ، غير عاص ولا مؤاخذ ، لأنه لم يمكمه أن يكون ممتثلاً عاصياً فى حالة واحدة ، ولامأموراً منهياً من جهة واحدة ، لأن ذلك تكنيف مالا يطاق . فلابد أن يكون فى وسطه مكافاً بالخروج على وجه يمكنه ، ولا يمكن مع بقاء حكم النهى فى نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النعى فى الخروج

وقال أبوهاشم: (۱) هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانتصاله عن الأرض المغصوبة ، ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار في البرهان الى تصور هذاوصحته ، باعتبار أصل السبب الذى هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب و إن ارتفع بالتو بة (۲) ، ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظر ، فلو نظر الجهور البها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب (۳) حكم المعصيه الى الانفصال عن الأرض المغصوبة . وهذا أيضا ينبني على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره (٤) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : المسبب خارج عن نظره (٤) ، فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدها وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدى بالدخول في الأرض . وهو من كسبه ، والثاني كونه نتيجة دخوله ابتداء . وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الدكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمى السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد مابثها فى الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

⁽١) يراجع المقام في كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب ف سألة: يستحيل كوراك م

الواحد وأجباً حرامامن جهة واحدة الخ (٧) أى ولا تتم التوبة الا بعد الحروج فعلا ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

⁽٣) لا أن النهى حاصل مع الأمر حتى يرد ماتقدم (٤) كا تقدم أنه ليس له رضه وليس من تمط مقدوراته

الاستيفاء . — وبالجلة — بعد تعاطى السبب على كاله ، وفب ل تأثيره ووجود مفسدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ا تفاعها . فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتمعا فى النمل الواحد كما فى المثال الأوّل ، كان عاصياً ممتثلاً . إلا أن الأور والنهى لا يتواردان عليه فى هذا التصوير ، لا نّه من جهة العصيان غير مكلف به ، (١) لأنه مسبّب غير داخل تحت قدرته . فلانهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف ، وهذا معنى ماأراده الامام ، وما اعترض بهعليه وعلى أبي هاشم لا يرد مع هذه الطريقة (٢) اذا تأملتها ، والله علم المناه ، والله المناه ، والله علم المناه ، والله علم المناه ، والله المناه ، والله المناه ، والله علم المناه ، والله علم المناه ، والله علم المناه ، والله علم المناه ، والله المناه ، والله

ملاي فصل الكال

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات فى العادة تجرى على وزان الاسباب فى الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ما ينبنى ، كان المسبب كذلك . و بالضد .

ومن همنا اذا وقع خلل فى المسبب نظر الفقهاء الى التسبب: هل كان على عامه أم لا ? فان كان على عامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وان لم يكن على عامه رجع اللوم والمؤآخذة عليه . ألا برى أنهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غر من نفسه وليس بصانع، وإما بتفريط . بخلاف مااذا لم يفرط فانه لاخهان عليه ؛ لأن الفلط فى المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤآخذ ، بخلاف ما إذا

(١) بل هو باق من اثر التسكليف في السبب وهو الدخول. وايتاع السبب بمنزلة ايتاع المسبب وان لم يكن مقدوراً له

⁽٢) أَى يَخَلَافُ مَا أَذَا قَيْلُ أَلَ النَّهِى يَتُوجُهُ عَلَيْهُ مِينَ الْحَرُوجِ ، كَايَتُو بِهِ هِ إِينَا مَا أَذَا قَيْلُ أَلَ النَّهِى يَتُوجُهُ عَلَيْهُ مِينَ الْحَرُوبِ ، كَايَتُو بِهِ هِ إِنَّا اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّلْمُعْلَمُ الللَّهُ اللَّلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّل

لم يبذل الجهد، فان الغلط فيها كثير • فلابد من لمؤآخدة

فن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب فى الصحة أو الفساد ، لامن جهة أخرى (1) ، فقد حصل على قانون عظيم يضبطبه جريان الأسباب على وزان ماشرع أو على خلاف ذلك ، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة فى الشرع دليلا على مافى الباطن ، فأن كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك أيضاً ، وهو أصل عام في الفقه الباطن بذلك أيضاً ، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكاء العاديات والتحريبيات ، بل الالتفات انهامن هذا الوجه نافه فى المعالم با عان المؤمن ، وكفر الدكافر ، وطاعة المطيع ، وعصيان العاصى ، وعدالة العدل ، وجرح المجرح ، و بدلك تنعقد العقود وترتبط لمواثيق ، الى غير ذلك من الأمور ، بل هو كلية التشريع ، وعدة التكليف ، بالنسبة الى إقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصة والعامة ،

حاثي فصل آيات

﴿ ومنها ﴾ أن المس بات (١) قد تكون خاصة ، وقد تكون عامة ومعنى كونها خاصة أن تكون بحسب وقوع السبب ، كالبيع المتسبّب به الى إباحـة

(٣) أى من الجهات السابق ابطال النظر البهاء ككومها من مقدور المسكم أوكبه . وكذا الجهات التي أشار الى ان الافضل عدم النظر الى المسبب اعتبارها. وهي كثيرة فيما تقدم. أى فالنظر في المسببات هنا ليس مقصودا لذاته ، بل لا كتشاف حال السبب: هل أخده العبد على طريق السكيال ؟ لتبنى عليه أحكام شرعية

(۱) يحتاج الفرق بين مضمون هـذا الفصل ومضمون سـدرالمسألة الى دقة نظر ، لان المغرض من كل منهما ان المتسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجر خيرا كثيرا ،أو شرا اه آثار كبيرة ، فانه يزداد إقداما على فعل السبب اتمانا له ، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه ، الا انه في الاول من طريق انه سن سنة اتبعه فيهاغيره، فوزر فعل غيره لاحق له ، فالشرال كثيرليس من فعله مباشرة . أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبيرق الارض أوخير كثيره ن اقامة العدل اذاكان عاكما مثلا وان لم يكن اقتدى به غيره فيهذا نوع آخر من النظر الى المسبب غاير الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الانتفاع بالمبيع ، والذكاح الذي يحصل به حلّم قا الاستمتاع ؛ والذكاة التي بهما محصل حل الا كل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشى، عن شرب الحر، و إزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة

وأما العامة فكالطاعة التي هي سب في الفوز بالنعيم ، والمعاصى التي هي سبب في دخول الجحيم ، وكذلك أنواع المعاصى التي يتسبب عنها فساد في الارض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطع الرزق⁽¹⁾ ، والحكم بنير الحق الفاشى عنه الدم ، وخنر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغلول الذي يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك ، ولا شك أن اضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد ، مسبباتها ، فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد في اجتناب المنهيات و امتقال المأمورات ، رجاء في الله و سوفاً منه ، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعلى ، و عسببات الأسب . ، والله أعلم عصالح عباده ، والفوائد التي تنبئ على هذه الاصول كثيرة

حين فصل ١١٣٣

فان قيل: تقرر في المسألة التي قبل هذه أن النظر في المسببات يستجلب مفاسد • والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب في التسبب • وتبين الآن أن النظر في المسببات يستجر مصالح • والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

(١) هو وما يعدم اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواء مالك وهو: (ماظهر المناول فى قوم الا التى افتاتها الرعب فى الموجه، ولا فشا الزنا فى قوم الا كثر فيهم الموت لا نقس المسكيال والمسيزان الا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بنسير حتى الا فشافيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو"

اليها • فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح ، من الالتفات الذي يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها ، أرضا بط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع (1) ، ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية السبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة فى إ كاله ، فهو الذى يجلب المصلحة ، و إن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإ بطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذى يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدها ماشأنه ذلك باطلاق ، يمهى أه يقوى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكاف ، وبالنسبة الى كل زمان ، وبانسبة الى كل حال يكون عليها المكاف ، والثسانى ماشأنه ذلك لا بإطلاق ، بل بالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أوبالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض ، أوبالنسبة الى بعض المكلفين دُون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين: أحدها مايكون في التقوية أو التضميف مقطوعاً به. والثانى مظنونا أو مشكوكا فيه، فيكون موضع نظر وتأمل. فيتُحكم بمقتضى الظن، ويوقف عند تمارض الظنون. وهذه جملة مجلة عير مفسرة ، ولكن إذا روجع ماتقدموما يأتى، ظهر مغزاد، وتبين ممناه بحول الله ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين. فان على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها ، لما يذبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تهم من الأسباب ومسبباتها ، لما يذبني على ذلك من الأحكام الشرعية. وما تهم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلفين. وبالله التوفيق

⁽١) أى فى تفاصيل المسائل والقصولاالسابقة ، لا نه بيَّن النظر فى المسبب بالاعتبار الذي يجر الى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجر الى الممالح

- ﴿ فصل ﴾ -

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ظنه :

فقد قالوا في السكران اذا طلتى ، أو أعتق ، أو فعل مايجب عليه الحد فيه او القصاص ، عومل معاملة من فعلها عاقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثاني (1) . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول ... على تفصيل لهم في ذلك مذكور في الفقه واختلفوا أيضاً في ترخص (1) العاصي فسفره ، بناء على الأصلين أيضا . واختلفوا في قضاء صوم التطوع (٣) وفي قطع انتتابع (٤) بالسفر الاختياري ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجلد ، وكذلك اختلفوا في أكل الميتة (٥) إذا اضعلر فيبب السفر الذي عصى فيهم ، وعليهما يجرى الخلاف

(1) وهو اعتبار المسببات في الحطار. بالا سباب. وهو المدكور في صدر هذه المسألة. والا صلى الأول مو أن المسببات غير مقدورة للمكاف ولا هو مخاطب بها . وأيضا الاصل القائل : ايقاع السبب عنزلة ايقاع المسبب ـ وهي المسألة الثامنية ـ يتمارض مع ظاهر الا صلى الاول. على المجتهد

(٣)أى فاعتبار المسبب مرتبا على السبب آخدا حكمه يقتضى ألارخصة. واذا اعتبرالمسبب منفصلا عن السبب فع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ، لائنه مسافر . وعصيانه في قصده السفر اى عصيانه بالتسبب لا اثر في الترخص

(٣)أى فاذا اعتبر أنه صائم بالغمل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطم النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجبا . لانا لانمنبر المسبب مرتبا على السبب حتى يأخذ حكمه . واذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كدلك . فلا يجب القضاء

(٤)حيث كان مسافرا بدون ضرورة ولكن طرأت علميه ضرورة تلجثه الفطر . فهل تعتبر الفرورة ولا ينقطع التتابع الآلان المسيب له بشأن آخر غيرشأن السبب فيعتبر منفصلافي أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافرا بدون عذر فينجر عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ ، فينقطع التتابع

(ه)على النجو الذي قررناً، في ترخين العاصي بسفره

أيضاً من المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره - فيهن توسط (١)

المسالة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لاللمصالح ، كما أن الأسباب المتروعة أحباب للمصالح لاللمفاسد

مثال ذلك: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإنه أمر مشروع، لأنه سبب لإقامة الدين؛ وإظهار شعائر الاسلام، وإخاد الباطل على أى وجه كان، وليس بسبب في الوضع التمرعى لا تلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وليس بسبب في الوضع التمرعى لا تلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدّى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجماد موضوع لإعلاء كاة الله، وإن أدّى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفع المحارب مشروع لوفع القتل والقتال، وإن أدّى الى القتل والقتال، والطلب بالزكاة مشروع لا قامة ذلك الركن من أركان الاسلام، وإن أدّى الى القتال كا فعله أبو بكر رضى الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم، وإقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد، وإن أدّى الى إتلاف النفوس، وإهراق الدماء، وهو في الذي عنه الحكم عا ليس بمشروع

هذا في الأسباب المشروعة • وأما في الأسباب المنوعة ، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة ، وإن أدت الى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك •ن

⁽١) فاذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطم النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالحروج عن الارض وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج (٣) أى عدم نقضه ولوكان خطأ. فلاينقش الااذا خالف اجماعاً وفصاً أوخالف القواعد الشرعية

الأحكام • وهى مصالح (١) • والغصب ممنوع المفسدة اللاحقة المفصوب مِنه (٢) و إن أدى الى مصلحة الملك عند تنيّر المفصوب فى يد الفاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذى يجب أن يعلم أن هذا المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة ، وإنما هي فاشئة عن أسباب أخر مناسبة لها (٣) ، والدليل على ذلك ظاهر ، فإنها (١) إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفاسد ، أو لهما معا ، أو لنبر شيء من ذلك ، فلا يصح أن تشرع للمفاسد ، لأن السمع يأبي ذلك : فقد ثبت الدليل التسرعى على أن الشريعة إنما جيء بالأوامر نيها جلباً للمصالح، وإن كان ذلك غير واجب في العقول فقد ثبت في السمع ، وكذلك لا يصح أن تشرع لهما مما بعين ذلك الدليل ، ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضا ، ما فظهر أنها شرعت للمصالح،

وهذا المعنى يستمر فيما منع ، اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو إلى مصلحة ، أو البهما ، أو لغير شيء ، والدليل جار الى آخره ، فإذاً لاسبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، فإن رأيته وقد البنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع ، وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(۱)أى هساء السببات التى أدن اليها الأسباب الممنوعة ، هى فى الحقيقة مصالح . والمراد بالمصالح مايسته به الشارع فيبني عليه الحكم الشرعى المترتب على الصحيح من لوعه ، كالملك فى النصب يرتب عليه اثره من صحة تصرفات المالك، وكميرات الولد الملحق بالشكاح القاسد، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبرا نتقال الملك من المنصوب الى الفاصب مصلحة كلم أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعه

(٣) بل ومفسدة في الارض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدى المترتب عليـــه مفاسد جَمَاعِية عظمي

(٣)أى حدلت لاحقة لها وجاءت تمما

(1) أي الاسباب مطلقا

(ه) أي من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع • فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيها يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع • وإنما ينشأ عن كل واحد منهم موضع له فى الشرع ان كان مشروعاً ،وما منع لا جله إن كان ممنوعاً

و بيان ذلك أن الأمر الممروف والنهى عن المنكر مثلا لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ، و إعاه هو أمر يتبع السدب المشروع لرفع الحق و إخاد الباطل و كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكامة ، لكن يقبعه في الطريق الا تلاف ، من حهة نصب الإيسان نفسه في محل يتنفى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال ، والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإ تلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك ، وحكم الحاكم سب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير في النظرة أوكون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل ، وليس بمقصود (۱) في أمر الحاكم ولا ينقض الحكم الخاكم من الفصل بين الخصوم ورفع أن الفسخ يؤدي الى ضد مانصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فان ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لامن جهة كرنه فاسداً • حسباً هو مبين في

⁽۱) أى وليس بمقصودق توليته الحكم أن يخطى، ولكن الخطأجاء تابعا ولاحقا، وهو مفسدة ليست بناشة عن نفس توليته القضاء، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمرعليه. فقد يصادفه أن ظاهر الامرالذي يمكنه الاطلاع عليه غيرباطنه الذي يسر الاطلاع عليه ، فلا يكلف به

⁽٧) هدمفائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التي شرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

موضعه (۱) والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن اليد القابضة هنا حكم الضان شرعا ، فصار القابض كالمالك السلعة ، إسبب الضان لا إسبب العقد ، فاذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ و إن بقيت على غير تغير ولا وجه من وجوه الفوت ، فالواجب ما يقتضيه النهى من الفساد ، فإذا حصل فيها تغير أو غيره عمل على المعنى العبن ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك في حكم الفوت جملة بسبب التغير أم لا 9 فبقى حكم المطالبة بالفسخ ملا على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة (۱) مثلا ؛ كما أن فيها الفسخ حملا على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة (۱) مثلا ؛ كما أن فيها التصرفات التى حصلت في المبيع ، فكان العدل النظر فيا بين هذين ؛ فاعتبر في المنوت حوالة الأسواق ، والتغير الذي لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء ، وحاساما أن عدم الفسخ ، وتسليط المشترى على الانتفاع ، ليس سببه العقد المنهى عنه ؛ المالطوارى ، المترتبة بعده

والغصب من هذا النحو أيضا ؛ فإن على اليد العادية حكم الضان شرعاً . والضان يستلزم تعين المثل أو القيمة في الذمة و فاستوى في هذا المعنى مع المالك بوجه ما ، فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث في المغصوب حادث تبقي معه العين على الجلة ، صار محل اجتهاد ، نظراً الى حق صاحب المغصوب ، والى الغاصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقو بة (٣) له ؛ كاأن الناصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يُحمل عليه في الغرم عقو بة (٣) له ؛ كاأن الغاصب المؤوم والنزول ، حتى ان المجتهد يتغيرو أبه النام المواقمة بعد النزول عكما ما كان يقول به قبله

ربه من مده الجهة ، ومن الما بزيادة فيكون الحل سلو ردت سطى المشترى ، من هذه الجهة ، ومن المنتقد الما المان ا

الجهة التي أشار اليها المؤلف (٣) لا عاد الدارات

(٣) لايظهرانياً اذاكانالتنبرارتفاع الاسواق ،ولاق كل ١٠ كانت زياد تهالا ترجم الى تكاليفه أوصنمه ، بل كان ناشئا عن حالتها هى بأن كانت عشراء فولدت مثلا فيزيد ممنها كثيرا . فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه انه تغير يعتد به مفوتا ، ويلزم الفاصب بخصوص القيمة يوم النصب ، لازهذا حلى خصوص صاحبها ولذتك جرى الحلاف في مثله

المنصوب منه لا يظلم بنقص حقه و فكان فى ذلك الاجتهاد بين هذين و فالسبب فى تملك الناصب المغصوب ايس نفس النصب و بل التضمين أولاً و منضماً الى ماحدث بعد فى المنصوب و فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر فى هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لاتكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لاتكون أسباباً للمصالح. إذ لا يصح ذلك بحال

عظیٰ فصل اللہ

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل في مذهب مالك وغيره فني المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ، ثم خاف الحنث بعدم القضاء ، فعالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنث وليست بزوجة ، ثم راجعها _ أن الحنث لايقع عليه ، وان كان قصده مذموماً وفعله مذموماً ، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة ، بل بسبب أنه حنث ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلا

وكذلك قول اللخمى فيمن تصد بسفره الترحص بالفطر في رمضان ، أن له أن يفطر و إن كره له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة السفر الا بسبب نفس السفر المكروه ، و إن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر ، و يحقق ذلك أن الذي كره له ، السفر الذي هومن كسبه ، والمشقة خارجة عن كسبه ، فليست المشقة هي عين المكروه له ، بل سببها ، والمسبب هو السبب في الفطر

الموافقات ج ١ - م - ١٦

فأما لو فرضنا (١) أن السبب الممنوع لم يشمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يشمر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن المنوع ، مصلحة تقصد شرعاً ، وذلك كحيل (٢) أهل العيشة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين الى أجل . فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتا على حال ، كالحيلة المذكورة ، وطرف تضمن سببا قطعا أو ظنا ؛ كتفيير المفصوب في يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعا (٢) . فهو محل أنظار المجتهدين

الله المحالة المحاسمة المحاسمة

هذا كلّه اذا نظرنه الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر و فان تؤمّلت من جهة أخرى كان الحكم آخر ، وتردد الناظرون فيه و لا نه يصير محلا للتردد . وذلك أنه قدتقرر أن إيقاع المسكاف الأسباب في حكم إيقاع المسببات و إذا كان كذلك اقتضى أن المسبب في حكم الواقع باختياره ، فلا يكون سببا شرعيا ، فلا يقع له مقتضي : فالعاصى فيسفره لا يقصر ولا يفطر و لأن المشقة كأنها واقعلة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتال للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها - وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل في محل الاجتهاد . فهن ترجح عنده أصل قال بمقتضاد والله أعلم

⁽١) أى فالامثلة المتقدمة جميعها مشرة لذلك

⁽٢) فالحيلةمدخول فيها على أنها عقدة واحدةڧصورة عقدتين .فليس هناك شيئان احدما يعتــبر سببا ممنوعا أنتــج مــببــا هو سبب في مصاحة يعتد بها . بخلاف سائر الائمشــلة الــابقة فتأمل

⁽٣) يحسن مراعاة الظن أيضا ، ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه ، حق تصبح المقابلة

- ﴿ فصل (١) كا

ماتقدم في هذا الأصل نظر في مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من حه ما هي داخلة تحت نظر الشرع علا من جهة ما هي أسباب عاديا لمسببات عادية ، فإنها إذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فان قاصد التشفي بقصد القتل متسبب فيا هو عنده مصلحة أو دمع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواحبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الذّعة والراحة بتركها ، فهو من جهة ماهو فاعل بإطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب الصالح باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب في درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب الصالح علائمة الطبع ومنافرته . فلا كلام هنا في مثل هذا

المسأكة الثانية عشرة

الأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات _إما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفعة

والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان أحدها ماشرعت الأسباب (٢) لها ، إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية (٣) أو المقاصد الأول

⁽۱) يقصدبه ايضاحاللا صل السابق في المسألة ،ويدفع به مايقال: كيف لا تكون الاسباب الممنوعة سببا للمصالح ،والماقل لايفعلها الا وهي سبب في مصالحه وأغراضه ؟ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة مامي ملائمة لطبمه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها (٧) أي علها أو ظنا بدليل مآبليه وما جاء له في بيانه لهذا القسم

⁽٠) سيأتى أنها مالم يكن فيها حظ المكلف بالقصد الا ول ،وانها هي الواجبات المينية والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ المكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها الحالة على ما جبل عليه طباعه من سد الحلات ونيل الصهوات . وبيانه في الميألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية

⁽ع) منابرة ف العبارة

أيضا ، و إما بالقصد الثاني وهي منعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن في كتاب المقاصد . والثاني ماسوى ذلك بما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فتجيء الاقسام ثلاثة : هو أحدها به مايعلم أو يظن أن السبب شرع لا جله فتسبّب المتسبب فيه صحيح ، لأنه أتى الأمر من بابه ، وتوسل اليه بما أذن الشارع في التوسل به الى مأذن أيضا في التوسل اليه ، لأنا (١) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أولا ، (٢) ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو المتنع بما أحل الله من النساء ، أو التجمل عال المرأة أو الرغبة في جمالها ، أو الفبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسما دلّت عليه الشريعة . فصار إذاً ماقصده هذا التسبب مقصود الشارع على الجلة . وهذا كاف . وقد تبين في ماقصده هذا التسبب مقصود الشارع على الجلة . وهذا كاف . وقد تبين في القول بنساد هذا التسبب المقاصد أن القصد الشارع هو الصحيح و فلا سبيل إلى القول بنساد هذا التسبب

لايقال: إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لايغنى دون قصد حلّ البضع بالعقد أوّلا ، فإنه الذى ينبنى عليه ذلك القصد. والشارع إنما قصد، بالعقد أوّلا الحلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإدا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

(۱) لعله سنط هنا كلة(اذا) . وبعدةوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخس المتسبب النكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صاد اذاً النخ . وبهذا ياتثم الكلام

(٢) فالتناسل و تعسد أسلى ، كما في الحديث : (تزوجوا الولود الودود فاني مكاثر بكم الامم)فجاء بصيفة الامر على طريقة مالم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فالسكن كما في آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفكم) والمالى والجمال النفح كما في الحديث (تنكح المرأة لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجالها ولدينها) والقيام على المحالج كما في حديث جابر بن عبد الله في تزوجه المرأة التيب للقيام على مصالح اخواته . ومكلما الباقي . فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع

و يتبيّن هذا عا إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق ، بحلّ أو غيرد ، فلم مكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصدُه أنه لو أمكنه طصل مقصود. • فإذا عقد عليها _والحال هذه _ فلم يكن قاصداً لحله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم في كل فعل أو نرك جار هذا المجرى

لاً نا نقول : هو (١) على مافرض في السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصه هذا القاصد، أنه لم يقدر على ما قصد مِن وجه غير حائز، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصَّلا اليه . ولم يكن قصده بالمقدأنه ليس بعقد ؛ بل قصدا نعقاد النكاح بإذن من اليه الاذن ، وأدتى ماالواجب أن يؤدى فيه ، لكن مُلجأ الى ذلك • فله _ بهذا التسبب الجائز _مةتضاه . ويبقى النظر في قصده الى المحظور الذي لم يقدر عليه. فإن كان عند عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين و إن كان خاطراً على غير عزيمة ، فغنفر كسائر الخواطر. فـلم يقترن إذاً بالعقب ما يصيره باطلا ؛ لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، منتنى الموانع . وقصدُ القاصد للمصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده (٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثاني موجود (٣) عنده لامحالة . وهو موافق لقصدالشارع بوضع السبب. فصح التسبب. وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم، بل يكنى القصد إلى إيفاعالسبب المشروع و إن غفرًل عن وقور الحل به ؛ لأن الحل الناشيء عن السبب ليس بداخل (٤) نعت التكايف كا تقدم

﴿ والثانى ﴾ مايعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء (٥٠) . فالدليل

⁽١) أي المتد

⁽٢) أي منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

⁽٣) أَى حَكُما كَمَّا يَقْتَضَيَّهُ فَرْضَ السَّوْالُ وَكُمَّا يَشَيَّرُ اللَّهِ قُولُهُ وأَمَّا الزام قصد الحل النَّخ

⁽٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لا نه فعل غيره

⁽٥) أي أنه ليس من مقاصدالشرع بهذاالسب ، وأن كان قد يترتب على مسببه، كالطلاق والمتق بالنسبة لمقد النكاح والبيع . فالطَّلاق لا يكون الا عن نكاح . والمتقَّ لا يكون الا عن مَلَكَ . كما لا يكون مدم البيت الا عن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والمثق ومدم البيت ، لم تقصد بالنكاح ، والبيم ، و بناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المغروض ، و إذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ماقصد بالسبب . فهو إذا باطل . هذا وجه

ووجه ثمان : وهو أن حدا السبب بالنسبة الى حدا المقصود المفروض غير مشروع ، فصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا . و إذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ، فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

ووجه ثالث: أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن فى ذلك التسبب مفسدة لامصاحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبه اليه عبثا ، فإن كان الشارغ قد نهى عن ذلك المسبب الخاص ، فالأمر واضح ، فاذا قصد بالكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلّل، أو بالبيع التوصل الى الربا مع إبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التى يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لخالفته لقصد الشارع فى شرع النكاح والبيع ، وعكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا الوالناكح في المثال المذكور وأن كان قصد رفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصد النكاح ، لأن الطلاق لا يحصل الا في ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعه الشرعي أن يرتفع بالطلاق ، وهو مباح في نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، وإن كان مذموما . فإنه اذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما فلا تأثير لأحدهما في الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة في الدار المفصوبة (١)

وفي الفقه مايدل على هذا:

(١) أَيْ فَهُو ثُمَّا يَتُوجُهُ فَيْهُ النَّهِي لُوصَفَ مَثَلَكُ ءَلَا لِلذَّاتُ وَلَا لُوصَفَ الزَّمِ . وَمَعَرُوفَ. أَنْ فِيهَ خَلَاقًا فِي فَسَادَهُ وَعَدَمُهُ

دقد اتفق مالك وأبوحنيفة على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، وفيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد أن أشتر يتك فأنت حر ، ويلزمه الطلاق إن تزوج ، والمتق إذا اشترى وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان (١) له أن ينزوج المرأة وأن يشتري العبد وفي المبسوطة عن مالك _ فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت. قال : أرى له جائزا ان يتروج ولكن ان تزوج طلقت عليه . مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهماشيء ما قصده الشارع بالقصد الأولولا بالقصد الثاني، إلا الطا؛ ق والعتق ؛ ولم يشرع النكاح للطلاق ، ولا الشراء للخروج عن اليد ، و إنما شرعا لأمور أخر ، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة في مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأنوقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملكوعن القصد اليه ، فالناكح قاصد بنكاءه الطلاق ، والمشترى قاصد بشرائه العتق . وظاهر هذا التصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين . وإذا كان كذلك فأحدالاً مرسن حائز إما جواز التسبب بالمشروع الى مالم يشرع له السبب ، و إما بطلان هذه السائل

وفي مذهب مالك من هذا كثير جدا ففي المدونة فيمن نكح وفي نفسه أن يغارق (٢) أنه ليس من نكاح المتعة. فإذاً ادا تروج المرأة ليمين لزمته أن يتروج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك : إن النكاح حال ، فإنشاء أن يقيم عليه أقام ، و إن شاء أن يفارق فارق ؛ وقال ابنالقاسم : وهو مما لااختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا . قال وهو عندمًا نكاح ثابت الذي (٣) يتزوج يريد أن يبر في يمينه .وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها علايريد حبسها ولا ينوى ذلك عطى ذلك نيته واضاره في يزويجها . فأمرهما

⁽۱) أى فيحكمان بصحة التسبب مع أنه بما علم أن السبب لم يشرع له (۲) ليكنه لم يحدد مدة ، على ماياً في لما لك

⁽٣) أي نكاح الذي الخ

واحد . فان شاءآ أن يقيما أقارا لأن أصل النكاح حلال • ذكر هذه في المبسوطة . وفي الكافى _ في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر _ أن قول الجهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتمة ، و أنه لا يجيزه بالنية ، كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وان لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافر بن . قال : وعندى أن النية لا تؤثر في ذلك ، فإنا لو ألزمنه أن ينوى (١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً ، فإنا لو ألزمنه أن ينوى (١) بقلبه النكاح الأبدى . لكان نكاحاً نصرانياً ، فإذا سلم لفظه لم تضر ، نيته ، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن المشرة رجاء الأبدية ، فإن وجدها و إلا فارق ، كذلك يتزوج على تحصيل المصمة ، فان اغتبطار تبط، وإن كره فارق ، وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوح . وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لموى ليقضى أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذ، مسائل دلت على خلاف ما تقدم فى القاعدة المستدل عليها. وأشدُها (٢) مسألة حل اليمين ، لا نه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، و إنما قصد أن يبر في عينه ، ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع ، وما ذلك إلا لا نه قاصد للنكاح أولا ثم الفراق ثانيا ،

⁽۱) فرق بين أن ينوى النكاح الابدى وبين الا ينوى النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك . والتنظير أيضا ناب ، لا نه متزوج على الابدية ان حسنت عشرتها . فليس فيه دخول على التوقيت القطمى وهو نكاح المتمة

⁽٧) وانما كان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها وهو المقد . ولكنه في الامئلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمئلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمملق حريته على مشتراه ، فلا تنظير الافضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لان النكاح المقصود به بر الجين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وها قصدان غير متلازمين . فإن جملتهما متلازمين في المسألة الأولى (1) بحيث يؤثر أحدها في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل ، وحينئذ يبطل جميع ماتقدم (٢) فعلى الجلة يلزم: إما بطلان هذا كله ، وإدا بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهين: أحدها إجالى ، والآخر تفصيلى ، فأما الاجالى فهو أن نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدّم من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هى منها ؛ بدليل قولم بالجواز والصحة فيها . فما اتفتوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، ولسلامته عند المجيزين ، لأن العلماء لايتناقض كلامهم ، ولا ينبغى أن يحمل على ذلك ماوجد الى غيره سبيل . وهذا جواب يكنى المقلد فى النقه وأصوله ، ويورد على العالم (٣) من باب تحسين الظن بمن تقدم من الساف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتمسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلي فنقول: إن هذه لمسائل لاتقدح فيا تقدم ؛ أمامسألة التعليق فقد قال القرافي: إنها من المشكلات على الإمامين، وإن من قال بشرعيدة النكاح في صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكة المعتبرة فيه شرعا. قال: وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبنة ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً ، فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلا لحكمة العقد. قال: فيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصد، . قال: وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله ، وهو عاضد (٢)

⁽١) • سألة نكاح الحلل

⁽٢) من هذا الآصل وهو أن الدليل ينتفى أن هذا النسبب غير صحيح

⁽٣) أي الحِبتهد ، أي يعرض عليه ليتنبه • وذلك،ن تحسين الظن به أ

⁽ع) لأن فيه تسليما للقاعدة ما لا وأنما الاشكال في التفريع كما قال : (وكان يلزم الا يصع المقدالغ)وقال :(وهسدا موضع مشكل على اصحابنا) اى حيث فرعوا ما يتنساف م القساعدة التي سلموها

لما تقدّم • ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذء المسألة للضرورة اليه . وهي :

المدائد الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لايخلو أن يُعلم أو يظنّ وقوع الحكمة به ، أوْلاً . فإن علم أوظن ذلك فلا إشكال في المشروعية ، و إن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأمر خارجي

فان كان الأول ارتفعت المشروعية أصلا ، فلا أثر للسبب شرعاً البنسة الى خير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخير والخير بر ، والطلاق بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخير والخير بر ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية (١) ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير (٢) وكذلك العباد ت و إطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك ، والدليل على ذلك أمران : «الأول» ان أصل السببقد فرض أنه لحكمة ، بنا على قاعدة إثبات المصالح حسبها هو مبين في موضعه ، فلو ساغ شرعه مع فقد آنها على قاعدة إثبات المصالح حسبها هو مبين في موضعه ، فلو ساغ شرعه مع فقد آنها جلة لم يصح أن يكون مشروعاً ، وقد فرضناه مشروعاً • هذا خلف . «والثانى» أنه فوكان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام ، وذلك باطل باتفاق القائلين بتمليل قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام ، وذلك باطل باتفاق القائلين بتمليل الأحكام ،

وأما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب وهى المسببات لأمرخارجى ، مع قبول الحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب ؟

⁽۱) ، (۲) أي بدون تمايي

أم يجرى السبب على أصل مشروعيته ? هذا محتمل ؛ والخلاف فيه سأنغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور:

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة الكآية لاتقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف • وسيأتي (١) لهذا المعنى تقرير في موضعه إن شاء الله

والثانى المحدد الحاص بهذا المكان أن الحكمة إما أن تعنبر بمحلها وكونه قابلا لها فقط، و إما أن تعنبر بوجودها فيه و فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعى والمحلوف بطلاقها فى مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره و فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص فى المنع وهو غير موجود. و إن اعتبرت بوجودها فى المحلل (٢) لزم أن يعنبر فى المنع فقد انها مطلقاً لمانع أو لغيرمانع كسفر الملك المترفه فإ نه لامشقة له فى السفر أو هو مظنة لعذم وجود المشقة وكان القصر والفطر فى حقه ممتنعين و وكذلك إبدال الدرهم بمثله ، و إبدال فكان القصر والفطر فى حقه ممتنعين و وكذلك إبدال الدرهم بمثله ، و إبدال الدينار بمثله ، مع أنه لا فائدة فى هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جاريا على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال (٣) : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، و إبدال الدرم بالدرم مظنة

⁽۱) في كتاب المقاصد في المسالة العاشرة • أى فعيث ان الهل قابل في ذاته ، فتخلف المحكمة في هذا الفرد بخصوصه لاءرخارج لايضر في اطراد الحبكم، كالملك المترفه • ثلا لامشقة في سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر ، ولذلك يقال فيمن على الطلاق على النكاح : المحل قابل تلحكمة والمائم خارج ، فيجرى التسبب على أصله

وَهَذَا الدَّلَيْلُ عَامُ فِي الْمُسَائِلُ ٱلْفَقْهَيَّةُ لَا يُخْصُ مُوضَعُ تَخْلَفُ الْحَكَمَةُ عَن سببها

⁽۲) إي نملا

⁽س) أي ردا على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد في ذلك الى أن الحكمة غير موجودة فعلا في مسالة الملك المترفة المسافر ، وكذا في مسألة ابدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أي لا يقال نحن لا نقارل خصوص الملك المترفة بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انحا يلزم أن نقارل السفر مطلقا بنكاح المحلوف بطلاقها . يمنى والسفر في ذاته مظنة المشقة واللم توجد في بعض الافراد النادرة كالملك مثلا، أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها ظيست مظة

لاختلاف الأغراض باطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها. فليجز التسبب باطلاق ، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق ،فإنها ليست بمظنة الحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأنّا نقول: (١) انما نظير الدفر بإطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ؛ لأنهاصورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات . يخلاف نكاح القوابة المحرّمة كالأم والبنت مثلا، فإنها محرّمة بإطلا: فالمحل غير قابل بإطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك (٢) فلابد من القول به في تلك المسائل ، وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد المحكمة وإن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿ والثالث ﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب و فنحن قبل وقوع السبب جاهاون بوقوعها أو عدم وقوعها و فكم من طلق على أثر ايقاع النكاح ، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارى و طرأ أو مانع منع و واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحسكمة في أى فرد فغلا عن الفرد النادر .وعلى ذلك لا يصبح أن تجمل هذه المسألة من هذا الباب ويعنى فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه وبخلاف مسألة الملك والدينار ،فالحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق و وغالبه تتحقق فيه الحسكمة ، أما هنا فسلا التحقق الحكمة في مسألة المحلوف.

(١) أى فالمقارنة على ماصورتم غير مستقيمة ، لانه يسلزمأن يقارل المطلق بالمطلق. والمطلق عمنا نكاح الاجنبية حلف بطلاقها أولا . هداهو الذي يتارن بالسفر مطلقا . فاذاقلتم باطلاق الجواز في السفر ولو لم تتبعقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الاجنبية وان لم تتبعقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٣) أي أذا لم يكن الحل غير قابل ، بل كان قابلاوان منع منه مانع خارج، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكالها القراق . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة ؛ لأن الحكمة لاتوجد الا بعد وقوع السبب .وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة .وهو دور محال . فاذاً لابد من الانتقال الى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجلة (١) كافياً

والمانع أيصا أن يستدل على ماذهب اليه بأوجه ثلاثة:

(أحدها) أن قبول الحمل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلاني الذهن خاصة (٢) وان فرض غير قابل في الخمارج؛ فما لايقبل (٣) لايشر عالتسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته في الخارج لايشرع أصلاكان في نفسه قابلا لها ذهنما أولا. فان كان الأول فهو غير صحيح؛ لان الأسباب المشروعة أنما شرعت لمصالح العباد، وهي حكم المشروعية ؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

(١) إنمامًال على الجملة ليصح السكلام فتدخل مسألة الملك مثلاونكاح الا ُجنبية المحلوف بطلاقها . أما على التفصيل فان اعتباره ينقض كثيرا من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي مالم توجد فيها مطلته في خصوص المحل مها كان قابلًا وجاء. المانع من أمر خارج الكن يبقى النُكلام في تحديد المن الذي أفاده هذا الدليل الثالث . وبالتأمل فيه تجده دليلا ثمانيا على عدمِصْعة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقداستدل عليه أولا بأنه يلزمه بأطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قصر وفطر الملك وابدال الدرم بالدرم باطلة مع انها متفق طيها .ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي وهو ان الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب وقد فرضلا وقوع السبب بعد وجود المُسكمة وهو دور باطل. فما أدى اليه وهو اعتبار وجودها في المحل باطل فلا بدمن اعتباره ظنة قبول المحل اجمالا .وعليه فهو وان كان دليلا ثالثا على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحـكمة!مر خارج، الا أنه يشترك مـع الدليل الثاني في الغرض الذي بنيا عليه ومو آعتباًر الحكمة بوجودها في المحل .وهذا القرض كان احد فر صَيْنَ أُدرَجها تُحَتُّ قُولُهُ (والدُّليل الثَّاني) معصل بهذا الصَّليم شيء من النِّيوضفي وضع هذا الدَّايِلَ النَّالَثُورُوجِهِ . قَمَا جَمَلُهُ الدَّلِيلُ الثَّانِي فِي ٱلْحُقِيقَةُ آمِحَتُهُ الدَّلِيلانَ الثاني والثَّاثُ بقي شيء آخر وهوقوله (وقدفر صناوة وع السبب مدوجود الحسكمة مداّغيرطاهر قال المفروض هوان اعتبارااسبب بعد وجود الحبكمة لا وحوده ولا يحصل الدور الابناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الإخر لأن توقف وجود الحَكمة على وقوع السبُّ م توقف إهتبارالسبب ومشروعيته على وجود الحكمة لادور فيه فلايتم هذا الدَّايل آذا لوحظ فيسه مسألة الدور ولكنه بمكن تمامه بمأ قاله قب الكلام في مقدمات الدور

(٢)كَنَكَاعُ المحلوف بطلاقها مثلا فان فرض حصولُ الحَسَمَة فيها عقلاً مَم وجود هداالتعليق لعر محال

(w) أي ذهنا . وأما مابقل ولو ذهنا فقط فبشرع فيه التسب

هو مظنة مصلحة موجودة في الخارج ، فقد ساوي مالا يقبل (١) المصلحة لافي الذهن. ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي . واذا استويا امتنعاأ و جازا ، لكن جوازها يؤدي الى جواز مااتفق على منعه و فلابد من القول عنعهما وطلقا . وهو المطلوب

(والثاني) أنا لو أعملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لاتنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحكم ، لأن التسبب هما يصير عبثاً . والعبث لايشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا و بين القسم الأول. وهذا هو معنى كلام القرافي (٢)

(والتالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار (٣) وجود الحكمة؛ فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق، بل الظر. بوجودها غالب؛ غير أن المشقة تختلف باختملاف الناس ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كا جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة ، وان لم يكن الماء عنه ؛ لأنه مظنته . وجمل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكيف؛ لانه غير منضبط في نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فالماثلة من كل وجه قد لاتتصور عقلاً ۽ فإنه ما من ممانلين إلا وبينهما افتراق ولو في تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة ولو في نفي ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر، ولا يعتد بمثله أن يكون متبراً .والغالب المطّرداختلاف الدرهمين و الدينارين ولو بجهة الكسب (١). فأطلق الجواز لذلك. وإذا كان ذلك

⁽۱) وذلك كنكاح القرآ بةالمحرمة المتفق على منمه (۲) إي ف.قوله: (وكان يلزم ألا يصع المقد ألبتة)

⁽٣) أي فلا بد من وجود مظنة الحسكمة تفصيلا . وهي، وجودة كـذلك في. سألة الملك. والمشقات تفاوتة في الآشخاس والأحوال ، حتى المنك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه. واذا فرضآنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لا أن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والمتق المتقدمة لا"نه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقا بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحسكمة عليها

⁽٤) اي البرىء من الشبهة وغير البرىء، أى فأن لم يوجد اختسلاف فات الدينارين وأوصافها اللازمة وفقد يوجد بأوصاف أخرىلاحقة آلها كاأشار اليه

كذلك ، فلا دليل في هذه المسائل على مسألتنا

ستنظير فصل آليسه

مسألة النكاح للبر في اليمين وما ذكر معها(٢)، فإنه موضم فيه احمال للاختلاف، و إن كان وجه الصحة هو الأنوى فمن نظر إلى أنه نكَّاحٌ صـدرَ من أهله في محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر الى أنه ـ لمّا كان له نيةالمفارقة أو كان مظنّة لذلك _ أشبه النكاح المؤقت ، لم يُجِرْ . هذا وان كان ابن القاسم لم يحك في مسألة نكاح البر خلافًا ، فقد غيزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان. وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . واذا نظرنا الى مذهب مالك، وجدنا :كاح البرّ :كَاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أن يرفع حكم اليمين وكونه مقصودا به رفع اليمين ، يكفى بأنه قصد السكاح المشروع لذى تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ؛ لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجلة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج الى مابيده من الطلاق الذي جعل الشارع له . وقد يبدوله فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه في نكَّاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك ذكاح التحليل لم يقصد به مايةصد بالنكاح ؛ انما قصد به تحليلها

⁽۱) بناء على القول باجراء السبب على اصله ولو لم توجد الحكمة بالغمل متى كان المحل قابلا في ذاته وكان اللهانير خارجا عنه
(۲) هذه المسائل أيسر كشيرا من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيمه تحقق الحكمة بوجه. أما هذه فلها لامانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع اللكاح ومقاصده الشرعية ، غايته أنه لا بسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التعسك بهاء أوجل اليمين يعني والغالب الشرعية ، غايته أنه لا بسها قصد قضاء الملذة ولو لم ينو التعسك بهاء أوجل اليمين يعني والغالب أنه لا يتمسك بها ،أو قضاء شهوته مدة اقامت. حتى آذا افر فارق ،وهَكذامن المقاصد التي لا تناسب الروجية أولًا تتفق مع المعتبرفيها، وكاما لا تناني تحقق المقاصدالمشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لمصول الحكمة لكن يوجد في الاولى مآنع من الحصول وفي هذه البسائل لا مأنع منه

للمطلق الأول، بصورة نكاح زوج غير، الابحقيقته . فلم يتضمن غرضا من أغراضه التي شرع لها . وأيضًا فمن حيث كان الأجل الغير، الإيمكن فيه البقاء معها عرفًا أو شرطاً ، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره . وأيضا فالنص (۱) يمنعه عتيد ، فيوقف عنده . على أنه لو لم يكن في نكاح المحدَّل تراوض والإشرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك ، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح ، اعتباراً ، فأنه قاصد الاستمتاع على الجلة ، ثم الطلاق . فقد قصد على الجلة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة ، ويتضمن (۲) ذلك العود الى الأول ان اتفق ، على المرجوحة ، فلا يخلو من وجه من النظر

ومما يدار على أن حل اليمين اذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه ، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة ، أو صيام أو ماأشبه ذلك من العبادات ، أنه يفعله و يصحمنه قربة . وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحا في أصل العبادة ، لان شرط العبادة التوجه بها الى

⁽١) (لمن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه . والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة اللسب ، لانه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح . بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثير افيكون كقضاء الوطر ، والكن ورد النس فيه بخصوصه لمعي خاص و مفسدة الحلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه وأنت إذا تأمات قوله بعد (اذا لم يكن تراوض رلا شرط وكان الزوج هو القاصد فان بعض العام يصحح النكاح المتبارا بأنه الح) تعلم وجود منافع النكاح الشرعية، لا تها حاصلة على الجاة ولا الى القصد ، لا ته مع حصول التصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح . فال كلام في هذا التراوض المهين المزوج والزوجة والمحلل المؤدى الى انحفاط الاخلاق وقبول الجميع ما يشبه الونا بمن تعتبر زوجة للاول وحرما له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم ، وهذا أمر يصمح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يسبب الكرامة وحزة النفس من جرائه

⁽۲) أى يتضمن نكاح التعليل سمع مقاصد النكاح الاملية _قصده أن تعود إلى الزوج الاول الذكان هناك الناق وشرط نوقل بعظهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط ،وانما هو أبس تبعى وليس مقصودا أصليا فلا يمتع جنعة التعد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها و إن لم يقصد بها إلاّ حل اليمين ـ و إلا لم يبرّ فيه_ فكذلك هنا ، بل أولى • وكذلك من حلف أن يبيع سلعة بملكها ، فالعقد ببيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حلّ اليمين. وكذلك ان حلف أن يصيداً و يذبح هذه الشاة ، أو ماأشيه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصلين :

(أحدهما) أنَّ الأحكام المشروعة للمصالح لايشترط وجود المصلحة في كل فرد من أفراد محالمًا ، و إنما يعتبر أن يكونَ مظنة (١) لها خاصة .

(والثابي) أن الأمور العادية انما يعتبر في صحتها أن لاتكون مناقضة لقصد الشارع • ولا يشترط ظهورالمواففة • وكلاالا صلين سيأتي ان شاء الله تعالى

مناري فصل السن

والقسم الثالث(٢) من القسم الأولهو أن يقصد بالسبب مسبباً لايعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصودله • وهذا موضع نظر، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره • فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع . وعلى الثاني يكون مشروعاً . و إذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الا قدام على التسبب غير مشروع لايقال: إن السبب قد فرض مشروعاً على الجلة ؛ فلم لا يتسبب به ?

⁽١) أي على الجلة . والا فنكاح حل البدين، ظنة الا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيهاسبق وأمثالها ،وانكان قد يترتب . وفلنا على الجلة أي باعتبار أنه مطلق نكاح أجنسية مستوف للازكان والشروط . وقوله حاصة توكيد للحصر المتفادمن انما

⁽٢) يظهر أن هدا الموضع يدخل تمحتقاعدة الامور المشتبهات

الموافقات ج ١ ـ م ١٧ -

لأنا نقول: أنما فرض مشروعاً باللسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً و إنماكان يصح التسبب مطلقاً إذا علم شرعيته لكل مايتسبب عنه على الإطلاق والعموم ، وليس مافرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كنيرا من الأسباب شرعت لا مور تنشأ عنها ، ولم تشرع لأمور و إن كانت تنشأ عنها وتم تشرع لأمور كالتناسل وتوابعه ، ولم تشرع عند الجهور للنحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لا مور محصوصة يشرع عند الجهور للنحليل ولا ماأشبهه ، فلما علمنا أنه مشروع لا مور محصوصة يعرف الحم

ولا يقالُ : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق. فالأصل فى الأبضاع المنع الا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل فى أكاما المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة ، الى غبر ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لاندرى : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحمكم فيه ، ولهذا قاعدة يتبين بها ماهو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع ، وهى مذكورة فى كتساب المقاصد

المسألة الرابعة عشرة

كا أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضا أحكام ضمنا ، كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية في مال الجانى أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبدا ، والكفارة . وكذلك المتعدى يترتب عليه الضمان والعقوبة ، والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع ،

وماأشبه ذلك من الأسباب المنوعة في خطاب التكايف ، المسببة لهذه الأسباب في خطاب الوضع

وقد يكون هذاالسبب الممنوع يسبب مصلحه (۱) من جهة أخرى ليس ذلك صببا فيها ، كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ، و إنفاذ الوصايا ، وعتق المدبّرين ، وحريّة أمهات الاولاد والأولاد . وكذلك الإتلاف بالتعدى يترتب عليه ملك المتعدى للمتكف، تبعا لتضمينه القيمة والنصب يترتب عليه ملك المنصوب اذا تغير في يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها ، وهو إذا قصد للمصلحة فيها ، وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدها) أن يقصد به المسبب الذي مع لأجله لاغبر ذلك بكالتشني (٢) في القتل ، والانتفاع المطلق في المغصوب والمسروق ، فهذا القصد غبر قادح في في ترتب الاحكام التبعية المصلحية ، لأن أسبابها اذا كانت حاصلة حصلت

(۱) أى يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكاه وه ستتبعاته ، وان كان السب الممنوع لم يقصد به ذلك في نظر الشارع ، كاتقدم في النكاح يترتب عليه الطلاق وان لم يكن من مقاصده لانه لاطلاق الافي ملك عصمة . الا أن هذا يمكن أن يقال في كل ما تضمنته الاسباب الممنوعة لانها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب (۲) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصاحة ؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمنصوب بقطع النظر عمايترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مساحة أعنى أمرا معتدا به شرعاله أحكام ، كالمنك فهو مصلحة في توابع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لا دراج هذا في الفريين . يرشدك الحال التشفى وما معه ليس مصلحة بالمنى المقصودة وله (فهذا القصد غير قادح في ترتب الاحكام المصلحة) يعنى كملك المفصوب ، فيؤخذ منه أن النشفى ليس حكها

مسبباتها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان الفاتل و إن كان لم يقصد إلا التشفي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن (1) قالوا اذا تغير المفصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مختيرفيه ، ويجوز للفاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؟ لأنها ترتبت على ضان القيمة أو التغير أو مجموعهما • و إنما ناقضه في إيقاع السبب المنهى عنه • والفصد كلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد الى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشى و عن الضان أو القيمة أو مجموعهما .و بينهما فرق .وذلك أن الفصب يتبعه لزوم الضان على فرض تغيره • فتجب القيمة بسبب التغير الناشى وعن الفصب .وحبن وجبت القيمة وتعينت صار المفصوب لجهة الفاصب ملكا له ؟ حفظا لمال الفاصب أن يذهب باطلا بإطلاق .فصار ملكه تبعاً لإ يجاب القيمة عليه ، لا بسبب الفصب • فانفك

(۱) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والفصب ،حيث أخروا قاعدة سد الدّرائع في الاول دون الثانى . فرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال. وأيضافي النصب لا يضيع على المفصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولا يتأتى ذلك في النفس بعدالقتل . ويمكن مكل قاتل ادعاء قصدالتشفى ولو كان قاصداللتوا بع كالميراث ، لائه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس و عدرت دماء وراء ستار قصد التشفى فقط

(۲) أى فقصد الغاصب بالغصب الى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من المناصب بالغصب الى الملك . وحيث ان الاخير لم يحصل منه فلايقال: كيف يملك فسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجمل الغصب سببا في الملك ؟ فانه إنما ناقض في فعل السبب المنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع ، بل السبب التغير والفمان وان ترتبا عليه ، فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع ويبق الكلام فيها لوقصد بالغصب المتلك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه ، وحب فوت المفصوب بدون ارادته ، هل يكون حكمه صعه تملكه بالقيمة أم لا كلم يفرقوا في الفروع بين القصدين وحيل ، وجب الفوت، كاأنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفى وغيره في حرمانه من توابع السبب الى تمود على القاتل بالمصلحة

التصدان • فقصد القاتل التشفّى، غير قصده لحصول الميراث. وقصد الناصب الانتفاع ، غير قصده لضمان القيمة و إخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه • و إذا كان كذلك ، جرى الحمكم التابع الذي لم يقصده القاتل والناصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده (١) فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُه وأُخذُ المنصوب من يده أو قيمته • وهذا ظاهر إلا ما سُدّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمنا على كالوارث يقتل الموره شليحصل له الميراث، والموصى له يقتل الموري ليحصل له المورى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته و يتملكه، وأشباه ذلك، فهذا التسبب باطل ع لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء في خطاب التكايف ليحصل بها في خطاب الوضع مصاحة. فليست إذا يمشروعة في ذلك التسبب. ولحكن يبقى النظر: هل يعتبر في ذلك التسبب المخصوص كونه مناقضا في القصد القصد الشارع عينا (٢) ، حتى لا يترتب عليه ماقصده المتسبب، فتمنأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) و يطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض وهو مقتضى (٢) المديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث (١) المنعمن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة عمقة ومقتضى الفقه في حديث المنعمن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ع

⁽١) وهو مطلق الانتفاع بلامقابل

⁽٧) فقد قصدبالسبب بعينه المالسبب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه فليس الغصب والسرقة مثلا من أسباب الملك في نظر الشارع، ولكنه قصد الم ذلك، فيكون قصده بعينه ناقضاً القصد الشارع بعينه

⁽٣) وان كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال (القاتل لا يرث) فاذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وان لم يظهر قصده عومل بذاك أيضاسداً للذريعة . ولو قال مقتفى الفقه في الحديثين كان أحسن

⁽٤) هو الحديث الطويل الذي كتبه أبو بكر رضى الله عنه الى أنس حينوجهه الى البحاري الله عنه الى أنس حينوجهه الى البحاري البحرينوفيه : (لا يحمم بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجة البخاري وأبو داود والنسائي. فيؤخذ منة الماملة بنقيض المقصود فيها تصد فيه مخالفة النسب الشرعي

وكذلك ميراث الم توته في المرض ، أو تأبيد التحريم على من نكح في العدة . الى كثير من هذا ، أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المسرتبة ، ولا يؤثر في ذلك قصدهذا القاصد ، فيستوى في الحكم مع الأول ؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى القطع بأحدالامرين ، فلنقبض عنان الكلامفيه فيه اتساع نظر ، ولا سبيل إلى الشروط ، والنظر فيه في مسائل ﴾

المسألة الأولى

ان المرادبالشرط في هذا الكتاب ما كانوصفا مكم لا لمشروطه فيما افتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاد الحكم فيه ي كما نقول ان الحول أو امكان النماء

(٢) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط السبب وشرط المحكم .وأن الشرط مطالعًا في الحقيقة يرجع الى أنه مانع ، لكن بجهة عدمه ، والحسمي مانعا منعه عهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمرينا وحكمة السبب . مثاله البيعسب في ثيوت الملك، وحكمته حل الانتفاع ، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي المجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع . وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه : فن قائل العدمه يقتضي حكمة ثناني حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتصير وجود حَكَمَتِينَ مُطْرِدَ آيِن مَنَافِيتِين. فلذَلك قَال غيره : شَرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم، ومثَّاوه بالصلاة فهي سبب المحكم وهو ترتب الثواب وعِدم المقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس ، وشرطها الطهارة ، نعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جله الطهارة شرطاً للثواب، وهذاينا في الحكم وهو حصول الثواب وعدم المقاب، وانكانت حكمة الصلاة وهي مطلق التوجه لجنابالقدسموجودةفيما هومسمىالصلاةولوبدون الطهارة . وعليه فصرط السبب عدمه بخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا. وشرط الحكم يخل بالعكم وان كانت حكمة السبب موجودة، فلنمد الى بيان كلام المؤلفومقار نته بما قالوه: يقول أن الشرط ما كان مكملا للمشروط فيما اقتضاه المشروط. أي فيما ترتب على المشروط من الحكمة ، أي واذا كان مكسلا له في حكمته فعسدم الشرط مخسل بمكنته . ولا يخلى أن هذا هو شرط السبب . ثم قال أو فيها اقتضاه الحكم فيه ،أي يكون الشرط مكملا للمشروط لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط ، وإذا كان كذلك فعدمه يقتضي حكمة تخل محكمة الحبكم ، ولا يخلق أنهذاهو شرط الحَكُم على الرأى الأول الذي اعترض بأنه يتمسر تطبيقه على كل شرط للحكم؛ لاستدعائه حكمتين متنافيتين : احداما في عسدم الشرط والاخرى في الحكم ، وهو مالم يذكروا له مثالا فغلا عنواطراده مكمر لمقتضى الملك أو لحسكمة الغنى ، والإحصان مكمسل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوى فى الحرمة مكمسل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفمل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يريد بادماج النوعين في تعريف واحد جمل الشرط نوعا واحداكم سيأتى له ذلك في المانع أيضا وتجمل ذلك اصطلاحه . أماأمثلته : فالمثال الاُّول لشرط السبب لاَّن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التي انتضاها وصف الغني،وشرط هذا السبب المكمل لهفيهذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى أمكان النماء،لأن استَقْرارحَكُم الملك انمأ يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجوء المصالح فقدر له حول جمل مناطالهذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنيا، فعدم الشرط وهو التمكُّن ينافي حكمة السبب وهي الغني ، وعليه فتي اختلت حكمة السبب لعــدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا. فقوله أو لحسكمة الغني تنويع والعبارة أي أن مايتتضيه الملك هو الحكمة التي هيوصف النني. وكذا يقال في امثأله الآتية بعد#ومثاله الثاني لشرط الحكم فالزنا سبب لحكمهو الرجم ،وحكمته حفظ اللسل وبقاء النوع الانساني أي حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عندمحفظ اللسِل، وشرطه الاحصان فاذآ عدم الاحصال كان ممذورا فمدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النســـل لائن حفظ النسل يحمـــل برجم المحمن وغير المحمن . ولا يخلى عليكُ أَنَّهُ لايظهر في مثاله هذا تطبيقُه على مأجري عليه من أن شرط الحكمُّ مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لانه لايوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أماعلي الرأي الثاني فظاهر كما صورناه ﴿ومثاله الثالث وشرط السبب فالقتل العمد العدوانُ سبب قالتصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الاثمن وشرطهالتكافؤ يحيث لايقتل الآعلى بالأدبى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمةالسبب وهم الزجر واستنباب الامن لامه يترتب على قتل الاعلى بالادبى منسدة ونزاع وهرج لانه لاتقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب فلا حكم أيضاه ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ،وحكمتها الانتصاب للمناجأة بالخضوعوالادب،والطهارة شرطماً، وعدم الطهارة ينافى حكمة الحضوع والادب فلا يترتب الحسكم وهو التواب

وقو له سوا معلينا الخ يشير به الى ما قالوه فى تقسيم الحكم الوضعى الى ماجمه الشارع علة وما جمله سبيا وما جمله علامة وما جمله ركنا الخ كا جاء فى تحرير الكهال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ماوضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يمنى بحيث تتلقاه المقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يتر تبعليه عند المقل هذا الحكم فيسمى وضع الملة كالقتل العمد العدوان الموجب لا نتشار العدا الفتل المناسبة عند مناه تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان الا معالم الحكم على المنا المناب المنا

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أولمحالها، أو لغير ذلك بما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعى • فائما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط • و يلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، و إن لم ينعكس • كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه يففي الى الحكم في الجلة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يغضي الى النني في الجلة وهو ينفي ألى طلب ألزكاة. وأن كان جملةالشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالا وقات للصلاة الح ماقال.فالمؤلف يقول إن المنظور اليه في الشرط انميا هو أن يكون مكملا للمشروط سواء آكان الشرط وصفيها كما يسمونه سببا يعنى كالمشال الشباني وهو ملكالنصاب فالشرطوهوالتبكن من الناءوصف لهفتقول يشترطفي النصاب أن يكون متمكنا من عائه وكما تقول يشترط والملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما في شرطالتكافة والقتل العمد فتقول يشترط في القتل الممد لترتب القصاص أَن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصِفاً لما يسمى مسبباكما تقول يشترط في الملك المسبب من صيغة البيسم كوَّنه برضي المتعاقدين، أم كان وصفا لما يسمى معلولاً كما تقول يشترط في القصاص المُعلُولَ للقَتْلُ الْمُعدُ أَنْكِكُونَ مِنْ الْحَاكُمُ أَوْ جَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ، أَمْ وَصِفًا لْحَالِمًا كَا تَقُولُ يَشْتُرُهِا ق النتل الذي يوجبالتصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل النتل الذي هو العلة، أم وصَّمَالَحُلُّ الْمُسْبِكَاتِقُولُ يَشْتَرَطُفَي مَلَكُ الْمُرْبِيعِ بِالْعَقْدَأَنَ يُكُونُ مَنْتَفَمَّا بِهُ قَائم بالمبيع الذي تعلق به الملك يعني فالمدّار على أنّ يكون الشرطةكملاللمشروط في حكمته أو حكمة الحكمالذي ترتبعليه وهذا شامل اكل الشروط مهانظرت البها بكونها وسغالاي شيء بماذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا المشروط التي مي أوصاف حقيقية كما تقوّل يشترط في وجوب الصلاة المعتبل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصعتها طهارة الحدث ولصعة الشهادة الحرية. فالأولان وسنان حقيقيان والأخيراناعتباريان ثبوتهها بمجرداعتبارالشارع وبهذا البيآن تعلمأنه لم يخالف اصطلاحهم الاق العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوءين صريحين ولكنه يريد أن يجمل الشرط شرطاللسبب مطلقاً الا أنه تأرةيكونمكملالحكمته هو ،أو مكملالحكمة المكم المترتب عليهوا لمآل واحد. وسيأتى له في المائع جمله قسما واحداوهو مائع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأُمثاة التي ذكروها للنوعين تحته وسيآى الكلام ممه فيه الايقال انه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي وانما اعتبركونه مكملا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة . فاصطلاحِه بِميد عن اصطلاحهم . لا نا نقول أولا أن عدم المكمل ينافي كمال المكمل سواءاً كان سببا أم حكما الآآن هذا ماله بجهة عدمه وقد صرح في المائع بالتنافي بين منتفى المائع وعلة الحسكم كما بأتى للا معنى لاعتبار التنافي فيأحـــد آلمانيين دّون الآخر. وبالجـــــة فقد أواد أن يخيـــالف ألاصطلاح كمآ يقول وأوجز حتى صار الكلام الغازا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

السألا الثانية

واذ ذكر اصطلاح هذا الكتابق الشرط، فليذكراصطلاحه في السبب والعآة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ماوضع (١) شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ؛ كا كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة ، والزوال سببا في وجوب الصلاة ، والسرقة سبب في وجوب القطع ، والعقود أسبابا في اباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك عوما أشمه دلك

وأما العلة فالمراد بهاا لح يحَم والمصالح التي تعلقت (٢) بها الأوامر أوالا باحة، والمفاسدالتي تعلقت بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصرِ والفطرِ في الــفر. والسفرُ عو السبب الموضوع سببًا للا باحة • فعلى الجلة ، العلةُ هَى المُصَلَّحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنَّم الله علم كانت ظاهرة أوغير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ لَا يَقْضِي القَاضَى وَهُو تَعضيان (٤) » فالغضب سبب · وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة (٥) • على أنه قد يطلق هذا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحة في الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضى لعلة ِ تنافى علة مامنع (٦) ؛ لأنه إنما يطلق

(۱) أي وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كاسية ولا . وقوله لحكم أى وضعى أو تكليني . فاناحة الانتفاع حكم تكيني ، وانتقال الاملاك حكم وضعى (۲) أى شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليني ، مع أن الواقع

أن الملة اعم . فدفع حاجة المتماقدين في البيوع مثلاً حكمة تملق بها انتقال الملك

(٣) أما المطنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

(٤) تقدم (س -۲۰۰) (٥) ولما كَانَ النَّشُويش وصْغًا غير منضط وكان الغضب مظنته وكان وصفا ظاهراً ضبط

ر بين حلى أن المالع مطلقا يقتضى علة تنانى علة السبب حتى ميما يسميه الاصوليون (٦) جرى على أن المالع مطلقا يقتضى علة تنانى علمة السبب حتى ميما السبالة ،ولامشاحة ما نع الحكم كا تراه في تعريفه وسائر بيانه .وهو اصطلاح له كا صدربه المسألة ،ولامشاحة في الاصطلاح ، لكن اذا كان مبنيا على أمر معقول · وستأتى مناقشته في هذا الامر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه . فإذا حضر المانع وهو مقتض علة تنافى الله العلة ، ارتفع ذلك الحكم و بطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانما أن يكون مخلا فعلة السبب الذى نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه ، فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ماهو مانع له من باب تعارض سببين أوحكمين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فاذا قلنا الدّين مانع من الزكاة فعناه أنه سبب يقتضى افتقار المديان الى مايؤدى به دينه وقد تمين فيا بيده من النصاب ، فهي انتفت حكمة وجود النصاب ، وهى النفى الذى هو غلة وجوب الزكاة فسقطت ، وهكذا نقول في الأبورة المانعة من القصاص ، النفى الذى هو غلة وجوب الزكاة فسقطت ، وهكذا نقول في الأبورة المانعة من القصاص ، فانها ضمنت علة تُخل محكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير فانها ضمنت علة تُخل محكمة القتل (١) العمد العدوان . وما أشبه ذلك ماهو كثير

المدأ لزالتاك

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية بكالحياة فى العلم والفهم فى التكايف . (والثانى) العادية بكلاصقة النار الجسم المحرق فى الإحراق ، ومقابلة الرائى المحرفي وتوسط الجسم الشفاف فى الإبصار ، وأشباه ذلك . (والثالث) الشرعية بكلطهارة فى الصلاة ، والحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى . وهذا الثالث هو

⁽۱) جرى في المالم على أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب، وجمله نوعاوا حدا، وأدرج ما يسمونه ما لم الحكم في مالم السبب، ومثل لمالم السبب بالمثالين المذين جملوا الاول منها مثالا لما نم السبب والثانى مثالا لمالم الحكم، وظاهر أن مثال الابوة الذي جملوه مثالا لمالم الحكم، فيه حكمة المالم وهي كون الأب سببا لوجود الابن هذه لا تخل بتحتى حكمة السبب وهي الزجر، اذ الرجر والانكفاف وضرورة استتباب الاثمن لا تز ال قائمة اذا انتص من الوالد، ظم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون في هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتفى تقريره في المانع أخرج هذا النوع من المانع وصير تمريف أن قصره المانم على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تمريف المانع قامرا. وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافى علة السبب فعليه المانع قادل . ومالم يتحتى لا يكون هناك وجه المدول عن كلام الاصوليين في جسلهم المانع بوعن

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأوَّلين ، فمن حيث تعلِّق به حكم شرعى في خطاب الوضع أو خطاب التكايف. ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الأعتبار؛ فيدخل تحت الفسم الثالث

بالمسأاة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هوالمكمّل لحكمة حصول النصاب وهي الغني ؛ فإنه إذا ماك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح . فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغني . والحنث في البمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم مجمل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جنايةً ما على اسم الله ، وإن اختلفوا في تقريرها ، فعلى كل تقدير لايتحقق مقتضى الجناية الأعند الحنث ، فعند ذلك كمل مقتضى العين • والزهوق أيضاً مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب(١) للقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفًا (٢). والإحصان مكل لمقتضى جناية الزني الموجبة للرجم .وهكذاسائر الشروطالشرعية مع مشروطاتها

ورءا يشكل هذاالتقرير بما يذكر من أن العقل شرطالتكايف، و لا يمان شرط في صحة العبادات والتقربات؛ فإنَّ العقل إن لم يكن قالتكيف محال عقلاً أوسمماً ؛ كتكليف العجاوات والجادات . فكيف يقال إنه مكل ? بل هو العمدة في صحة التكليف وكذلك لا يصح أن يقال أن الإ عان مكل للعبادات؛ فإن عبادة الكافر لاحقيقة لها يصح أن يكمُّلها الإيمان. وكثير من هذا (۱) إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروطوهو القتل كان من النوع الاول للشرط. وان كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الناني

(٣) فجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم. واكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الاشكال (1) بأمرين : (أحدها) أن هذا من الشروط المقلية لا الشرعية (ث) وكلا منا في الشروط الشرعية و (والثاني) أن العقل في المقيقة شرط مكل لمحل التكاين (٣) وهو الانسان ، لا في نفس التكليف ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكل ، وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط ، لا أن العبادات مبنية عليه و ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه ? هذا غير معقول ، ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع في العبارة و وأيضاً فإن سلّم في الايمان أنه شرط ، ففي المكلف فعلى التوسع في العبارة و وأيضاً فإن سلّم في الايمان أنه شرط ، ففي المكلف لا في التكليف ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض حفيا عدا التكليف ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض بالا في التكليف بالا يمان حسيا ذكرد الا صوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع

امسألة الخامسة

الأصل المعلوم فى الأصول: أن السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط قلا يصح أن يقع المسبب دونه و يستوى فى ذلك شرط السكال ، وشرط الا جزاء مع فلا يمكن الحكم بالا كال مع فرض توقفه على شرط ، كا لا يصح الحكم بالا جزاء مع فرض توقفه على شرط. وهذا من كلامهم ظاهر و فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو صح بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو صح

⁽۱) أى فى العقل خاصة . أما الإيمان فجوابه يأتى بعده بعدم التسليم بشرطيته (۲) ولكنا قلنا اذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعى صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها · الا أن يقال إن كلامنا فى الشرعية الصرفة التى ليست فى الاسل عادية ولا عقلية · ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق. شرطا. وقد سلمه شرطا. وقد سلمه (٣) أى فيكون فى التمبير بشرط التكنيف تساهل . والترض هو اذكر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غير متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضى أنه لايقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال والأمر أوضح من الإطناب فيه

ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعُرى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ? قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه ، غلّبَ اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط. ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب عجرده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك في اقتضائه وريا أطلق بعضهم جريان الخلاف في هذا الأصل مطلقا

وعثلون ذلك بأمثلة :منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه و يجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * واليمين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ، ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحدالقولين * وإنفاذ المقاتل سبب فى الكفارة ، القصاص أوالدية ، والزهوق شرط ، ويجوز العفو قبل الزهوق و بعد السبب ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا * وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيدزوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت ، فاستأذنها (١) فى النزو يج فأذنت له ، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه ـ قال مالك ليس لها ذلك ، بناء على أنها

⁽۱) المذكور في كتب المدهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذي ملكها إياء بأن قالت مثلا أسقطت حق تم تزوج بالمرأة التي جمل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتسك بهذا الحق فلبس لها ذلك على المشهور المعتد. ومقابله ضعيف وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتي. أما مجرد الاذن له على ماهو ظاهر كلامه فانه لايسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على المنال) ليس من مقول مالك

قد أستطت بعد جريان السبب وهو التمليك ، و إن كان قبل حصول الشرط وهو التروج * و إذا أذن الورثة _ عند المرض المخوف _ فى التصرف فى أكثر من الثلث جاز ، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ، فينفذ إذ نهم عند مالك _ خلافا لأ بي حنيفة والشافعى .. و إن لم يقع الشرط . ومن الناس من قال با نفاذ إذ نهم فى الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ، ولابد لم من القول بأن الموت شرط * وفى المذهب : من جامع فالتذ ولم ينزل ، فاغتسل ثم أنزل ، فنى وجوب الغسل عليه ثانية قولان ، وننى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، فانية قولان ، وننى الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فلا يغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن المواز . فالسبب هو الانفصال ، واخروج شرط ولم يعتبر . . . الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر الممارضة الأصل الأول ، فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثانى يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كا في مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان مما بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلابد من النظر في كلامهم في الاصل الثانى: أما أولا فنفس التناقض بين الأصلين كاف في عدم صحته ، عند العلم بصحة (١) الأصل الأول

وأما ثانياً فلانسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ، فإ نا نقول ، من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً من غير أهل مذهبنا ما فبناء على أنه ليس بشرط فى الوجوب ، و إنما هو شرط فى الانحتام . فالحول كله كأنه وقت حند هذا القائل لوجوب (٢) الزكاة موسع ، و يتحتم فى آخر الوقت ، كما ثر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير على مذهبنا له فبناء

⁽١) أي باطلاق ليصح التناقض

⁽٢) ومثل هذا الجوآب السعد في حاشيته على ابن الحاجب في مسألة الأداءوالقضاء

على أن ماقرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل • وكذلك القول في شرط الحنث: من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لاشرط في وجوبها.

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متغق عليه ؛ إذ العفو بعده لا يمكن ،(¹) فلا بد من وقوعه · قبله إن وقع ؛ ولا يصح ٢٦ أن يكون شرطاً إذذاك في صحته • ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لاتتعلق بالمال ، فجاز عفوه عنه مطلقاً (٣) بكما بحوز عفوه عن سائر الجراح ، وعن عرضه اذا قُدف ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدَّرَكً حكم العفو ليس ماقالوه (١) أنه لا يصح للمحروج ولا لأوليائه استيفاء القصاص أو أُخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولوكان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان (٥)

وأما مسألة تمليك المرأة ، فإنها لمّا أسقطت حق نفسها فيا شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ماتتعلق به بعده ؛ لأن ماكانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها أن فيه بعد ماجرى سببه ، فلم يكن لنزوجه تأثير فيا تقدم من الإسقاط. وهو فقه ظاهر

(٤) أي فيها سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بتراب المسهدوال لم محصل الشرط ءاعتبارا بانتضاء السبب

(٦) أى فليس تزوج المرأة شرطا في سعة التليك ، لان الملك تم بمجرد الصيفة. عايته أن أثره ابما يكون بعد التزوج ، فاذا أسقطت الملك فليس اسقاطا قبل حصول الشرط ق المع

⁽١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض ف خصوص عنو الجروح

⁽٢) لو كان تقريباً بالفاء لسكان أوضع (٣) اى زاد عن ثات ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

⁽٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد الفقوا على أنه النام يحصل هذا الشرط فلا يتأثَّىٰ القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفاقهم دليل على أن تجرد حمول السبب يدول الشرط لا يترتب عليه المسبب .ولوكان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدولً الشرط لكان قائلا بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحتى الشرط وهوالزهوق ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار ألجيع للقرط في تحتق حكم المسبب

ومسألة إذن الورثة بيّنة المعنى ؛ فان الموت سبب في صحة الملك لافى تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لافى تملكهم له • فعاسببان ، كل واحد م هما يقتضى حكما لايقتضيه الآخر • فمن حيث كان المرض سبباً لنعلق الحق و إن لم يكن ملك، كان إذ نهم واقع في محله، لأ نهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذاك مطالبة ، لأ نهم صاروا - في الحال الذي أنفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض - كالأجانب (١) ، فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثلث • والقائل بمنع الإنفاذ يسم معالقول بأن الموت شرط، لأ نهم أذنوا قبل التمليك (٢) وقبل حسول الشرط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصح ^(٣) بناؤها على أنه ليس بشرط في هذا الغسل ، أو لأنه لاحكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة

فعلى الجلة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

⁽۱) فقد أسقطوا المقدارالذي ترتب لهم على مرض دورنهم وصارواكالاّجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائسـدا على الثلث كِعال الاَّجانب في ذاك.وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم في حالة المرض

⁽۲) أى قبل تمامه بعصول شرطه

⁽٣) أى تبنى على أن الجاع ليس من شرط وجوب النسل فيه الانزال . وفرض المسألة الجاء. فدعوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة في هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب النسل مبنى على ماهو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لاحكم له ولولم يكن ناشئا عن الجاع ، اللهم الا ماكان في النوم فاتهم وان لم يشترطوا مقارنته للذة الا أنه لماكانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغللب ان المني لا يكون الا مع لذة طردوا الباب في النوم حتى فيا لم يشعر فيه باللذة ، وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط مقارنة الملذة في اعتبار الانزال ، وجبا ، مع أنهم صرحوا في غير الجياع بأن الانزال بسبب اللدة ، وجب للنسل وان لم يقارنها بن تأخر عنها فتأمل ، ثم رأيت أن ، اقاناه ليس ، منفقاً عليه بل هو الممتد ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب للنسل أن يكون بلذة ، مقارنة ، حتى اذا التذ بل هو الممتد ، ومقابله يشترط في الانزال الموجب للنسل أن يكون بلذة ، مقارنة ، حتى اذا التذ بل هو الممتد ، ومقابله يشترط في المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه أولم يغتسل فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه أولم يغتسل فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه أولم يغتسل فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه أولم يغتسل فكلام المؤلف مبنى على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه لم بطالب يه و المنه المؤلف ما المؤلف منه على هذا ، راجم الزرقاني وحاشية العدوى عليه المناب يه و المناب ال

المسأكة السادسة

الشروط المتبرة في المشروطات شرعا على ضربين:

﴿ أحدم ا ﴾ ما كان راجعاً الىخطاب التكليف _ إما مأموراً بتحصيلها _ كالطهارة الصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذاك _ وإما منهياً عن نحصيلها _ كنكاح الحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجم بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك • فهذا الضرب واضح قصدالشارع فيه • فالأول مقصود الفعل؟ والثاني مقصود الترك • وكذلك الشرط الحير فيه _ إن اتفق (١) _ فقصد الشارع فيه جمله لخيرة المكاف : إنشاء فعله فيحصل المشروط ، وانشاء تركه فلايحصل ﴿ والضرب الثاني ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول في الزكاة ، والإحصان في الزني ، وا لِمِرز في القطع ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع فصد في تحصيله من حيث هو شرط ، ولافي عدم تحصيله ، فإ بقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس مطاوب الفعل أن يقال بجب على إمساكه حتى تَجِب عليه الزكاة فيه ، ولا مطاوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفا أن تجب فيه الزكاة • وكذلك الإحصان لايقال انه مطاوب الفهل (٢) ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب النرك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى ، وأيضاً فلوكان مطلوبا لم يكن من بابخطاب الوضع ، وقد فرضناه كذلك • هذا خلف • والحكم فيه ظاهر. فإذا توجه قضد المكلَّفالي فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر في ذلك · وهي :

⁽۱) كالنكاح الذى يكون به محصف فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا (۲) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والافالاحصان وصف لايلمل الموافقات ج ۱ ــ م ــ ۱۸

المسائمة السايعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيثهو داخل تحت خطاب التكايف (١) ، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أو لا و فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ، وتنبنى الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عندفقده في كالنصاب إذا أنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو بزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان ، الى ماأشبه ذلك

و إن كان (٢) فعله أوتركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لا سقاط حكم الاقتضاء

(۱) لا يقال موضوع المسألة عام في الضربسين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصا بالضرب الاول في المسألة قبلها . وهذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الائمثله الاتية لائنا نقول ان خطاب الوضم يدخل تحت قوله أو يحيل فيه وكذا تحتماقبله، وبالمأمور به والمنهى عنه من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الاتية يحصل مسببا عن فعل المخير فيه ، مثلاكما تقدمت أمثلته، فان الحول في الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن ينفق أو يحسك . والاحصان مرتب على النكاح المخير فيه ، وجمع المتفرق و تفريق المجتمع عنير فيه ، وكل منه ما مترب على الشرط فيه ، وكل منه المسألة . فان فعل الشرط لا نه مأمور به أو تركه لا نه منهى عنه ، أو فعله لا نه مخير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ، لا إبطال مسبب شرعى ، فلا للام في ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فمل المحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذاالقصد فانه يكون باطلا لايترتب عليه أثره، وظاهره ان ذلك جار فيها ترتب عليه مالا يمد هربا من الاثمر . كأن يجسيع لتمزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضا ، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ، أو فعل وجب الاحصان ليرجم اذا زنى ... ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لائه قصد الى الشرط من جهمة كونه شرطا بنية اسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حق لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة في المثالين الاول والشابي وعدم الركاة في المثالين الاول والشابي وعدم الرجم في المثال الثال الثالة، ولا يختي أن هدا الظاهر غير واضع لانه متى بق

فى السبب أن لا يترتب عليه أتره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسمى باطل · دكت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً

فن الأحاديث في هذا الباب قوله عَلَيْكُمْ (١): «لا يُجمعُ بين متفرَّقَ ولا يفرَّقُ بين بين متفرَّقُ ولا يفرَّقُ بين مجتمع خشيةً الصدقة (٢)» وقال عَلَيْكُمْ (٣). « البَيَّعُ والمبتاعُ الخيارِ حتى يَتَفَرَّقَا الا ان تكونَ صفَّقةً خِيارِ • ولا يحلُّ له أن يُفارقَهُ خَشْيةً أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبقَ أن يَستقيلَه » وقال: « مَن أدخلَ فرساً بَين فَرَسَينِ وهو لا يأمَنُ أن تُسبق

السماب الى الحول عنده ولو بهذا القصدار مته الزكاة. وكنذا يقال فى بقية الامثلة. فهل تقيد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصدا الى إسقاط. أثر شرعى لا يراه فى مصاحته، وهربامما ينافى مقاصد الناس فى المألوف عندالعقلاء ، فيكون الحكم فى المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فها يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري وأبو داود واللسألي

(٢) أفهو فعل منهياعنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفي المثال الثاني فعل مهياعنه ليحل بشرطا لحيار . وفيالمثال الثالثفعل منهيا عنهوهو إدخال فرسءمر وفءيها أنها تسبق الحيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهومخل بقصدالمسا بقةومقترن بقصد حصول الشرط. وكذا يقال فشرط الولاء إنه فعل مهيا عنه بقصد إسقاط حكم الافتضاء الايترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيمه المشترى مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشترى و سأتر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولار مع بالبيع الذي فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . رشرط في شرط كشرط أن يكون الولاء للبائمين مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيمها أن تمتقها واشترطوا في عنقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيم والشرط مسألة شرط المتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط في شرط. وكذا فعل البمين المنهي عنها ليرتب عليها حقاله لم يكن فقد نعل شرطا يترتب عليسه القضاء له بغير حقه وقد فعله من حهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل. وآية (ولا يُحلُّ لكم النم) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يتنفى نشوزها وعدم قيامها محدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآنة شهادة الزور والشهادة يحقق بهما شرطا لحكم القاضي للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار ريد تحقيق شرط عودها الأول مهذا القمس

ريب حين الرواية في منتقى الأخبار عن أحدوالدار قطني وأصحاب السنن الا اسماجه، وأخرجه أيضا البيهتي وحسنه الترمذي فليس بقار ، ومن أدخل فرساً بين قرسين وقد أمن أن تُسبق فهو قار (۱) وقال في حديث بريرة حين اشترط أدلمها أن يكون الولا لم : « من اشترط شرطاً ليس في كتب الله فهو باطلو إن كان ما تَهَ شرط (۲) الحديث ا «ونعى عليه السلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بَيْع وسلف ، وعن سرط في شرط (۳) وسائر أحاديث الشروط المنعى عنها ومنه حديث : « من اقتطع مال أمرى أمسلم بيمينه (۱) وحديث : « ان الهمين على بنية المستخلف (۱) وعليه جاءت الآية : (إن الذين يَشترُون به دالله والما ما آتيتُموهُن شيئاً الآية وفي انقرآن أيضاً : (ولا يجل لكم أن تأخُدوا عما آتيتُموهُن شيئاً الآية وفي انقرآن أيضاً : (ولا يجل لكم أن تأخُدوا عما آتيتُموهُن شيئاً هذا أيصاً وقال تعالى: (أيها الذين آ منوا لا تأكوا أموالكم بينتكم بالباطل هذا أيصاً وقال تعالى: (أيها الذين آ منوا لا تأكوا أموالكم بينتكم بالباطل الأنتكون تجارة عن تراض منكم) وما يمعنى ذلك من الاحاديث وقال : (فا ن طلقها فلا تعل أن تعافر عن أنها غزيرة والحال له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة والحل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة والحل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة والحمل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة والحمل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصرية وقالية في شراء الشاة على أنها غزيرة والمحمل له والنيس المستمار ، وحديث (۱) التصرية وقية في شراء الشاة على أنها غزيرة والمحمد والحمد والمحمد والمحمد

⁽١) رواء في التيسير عن أبي داود ، بالياء من يسبق في الموضعين

⁽۲) تقدم (س ۲۱۰)

 ⁽٣) ورد في التيسير عن أصحاب السنن الثلاثه (لايحل سلف وبيع ولاشرطان في بيع)،
 وعن مالك(نهيرسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)

⁽٤) بنية الحديث طوقه يوم القيامة. وروى فى الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرى، مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجبله النار الغ)عن الطبرانى واللكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد

⁽ه) رواه مسلم وابر داود والترمدي (٦) حديث (لمن الله المحلل والمحلل له) رواه في الجامع الصنير عن احمد عن على ،والترمدي والنسائي عن ابن مسمود، والترمدي عن جابر ، وليس في هذه الروايات قوله (والتيس المستمار) . قال المناوي قال الترمدي حسن صحيح . قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبي قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه ، وقال ابن حجر رواته ثقات ، وقال الحما خط الذهبي في الكبائر صح من حديث أبن مسمود

⁽٧) ذكر في النيسير عن أبي هريرة: رضى افة عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرْ ، وسائر أحاديث (١) النهى عن النش ، والخديمة، والخلابة ، والنَّجْسُ (٢)، وحديث (٣) عبدالرحمن بن الزَّبير ، والاَّدلة أَكَثر من أَن يؤتى عليها هنا

(لاتصر و يروى لاتصر وا الابل والنتم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعدأن يحلبها: ان اه امسك وانشاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفي أخرى للبخارى (فان رضيها امسكها وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفي أخرى لمسلم (فهوفيها بالحيار)

(١) منها مارواء في التيسير عن الستة الا الترمذي أن رجلا ذكر لرسول أفة صلى

(۱) منها ،أرواً في التيسير عن السَّة الآ الترمذلي أن رجلاً ذكر لرسول أنه صلى الله عليه وسلم (من بايت فقل الله عليه وسلم (من بايت فقل لاخلابة الحدام) .

وروى فى التيسير أيضاً عن الحسة الا النسائى، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تناجشوا)وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائى كما فى التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلمة أكثر منها وليس فى نقبك اشتراؤها فيقتدى بك نحيك

(٧) تصرية الشاة ومامعها من مسائل النش والحديثة والحلابة والنجش... ويجمعها فى الحقيقة جنس النش..قد فعل بهاأمرا بقتضى زيادة الثمن هما اذا كانت غير منشوشة. ولو كان مافعله بهذا القصد صحيحا لرب الشارح عليه ملكه الزيادة وحل الانتفاع بها، ولسكنه لا يرتب ذلك لائنه فعل شرط الزيادة بهدذا القصدالسي، ولا بد. فلا تكون الزيادة ملكا له ولا يحل انتفاعه بها والمشترى رد المبيم واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق لمرأته ثلاثاً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فتكعت بعده عبد الرحن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمها ففارقها، فأراد رفاعة أن يتكعبا وهو زوجها الأول فلكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سيا باطلا من هذه الجبة . أما في مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلا حتى يلفي الاثر المترتب على الشرط وبيق الاثر كما كان قبل فعله . وإنما الذي في المسألة أن الشرط لم يتحتق بدليل قوله عليه السلام (لا . حتى تذوق عسياته النخ) أي أنه لم يتحتق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد عسياته النخ) أي أنه لم يتحتق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد منذ تقول انه قدمسني فقال لها (كذبت بقولك الاثول فلن أصدقك في الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هذا الباء،

وأيضاً فإن هذا العمل (1) يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبثاً لاحكة له ولا منفعة به ، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح و نها معتبرة في الأحكام ، وأيضاً فانه مضاد القصد الشارع ، من جهذأن السبب لما انعقد وحصل في الوجود ، صار مقتضياً شرعا لمسببه ، لكنه توقف على حصول شرط (٢) هو تكيل للسبب ، فصار هذا الفاعل أو النارك بقصدر فع حكم السبب ، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً ، وقد ببين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل

فإن قيل: المسآلة مفروضة في سبب توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط و فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقد، كان كما لو لم يقصد ذلك ، ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ، كالحول في الزكاة فا نه شرط لا يجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لاعند فقدها و فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معانى الانتفاع، فلا يجب عليه الزكاة ، لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط

⁽۱) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالبقل والاستنباط منه . وهذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبنى على ما استقرى من مقاصد الشرع في شرع الأحكام المصالح . فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذى قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح الي يبنها الشارع على تلك الاسباب مفثلا لو اعتبر التفريق والجم بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل المارع على تلك الاسباب مفثلا لو اعتبر التفريق والجم بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين ، لأمكن لسكل واحد أن يخلص من وجوب الوكاة الحول بقليل المرط أو تركه مثلا وضاعت المصاحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال في سائر

 ⁽۲) كرور الحول شدلا في النصاب ، فإذا انفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع ايجاب الزكاة فيه

الذى ثبث اعتباره شرعاً . فن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق (1). وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجرى فيا اذا لم يفصد رفع حكم السبب. واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر بالأن الشرع شهد له بالا لغاء على المتفرق و يتبين ذلك بالأدلة الذكورة إذا عرضت المسألة عليها به فإن الجع بين المتفرق أوالتفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصدبها إبطال (٢٠) حكم السبب، بالا تيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين و فالأر بعون شاة فيها شاة برط الافتراق، وفصفها بشرط اختلاطها بأر بعين أخرى مثلا به فإذا جعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة عائة وواحدة ، ففرقها قصدا أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه مااقتضاه من وجوب الإخراج وكذلك قوله : « ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله ، وعن الإخراج ، وكذلك قوله : « ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله ، فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب المقد ، وعن الإتيان فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب المقد ، وعن الإتيان فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب المقد ، وعن الإتيان المقد ، في المنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة (٣) ، فإن العقد المسابقة معه ، ومثله مسائل الشروط ، فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة (٣) ، فإن العقد

السبب على مسود (٢) وتقدمت القاعدة الاصوليه وهي أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله لامن فعل المسكلف ، ولما كان هذا الشرط يقصد به رضع المسبب كان لاغيا وكانه لم يكن

⁽۱) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق ،وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب الحما يقتضي مسببه عند وجود الشرط لاعند «ده ، يعني فكان يقتضي ذلك على أكثر الفروض أن يقال اله فعل مهيا عنه وأثم مثلا ولكنه لا تجب عليه الزكاه. فأثمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع، وقف تأثير السبب على حصوله

^{ُ (}٣) قيــد به لما سبق له من أن المسبب الذي لا يرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل · فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جيم ماينشأ عنهومن ذلك الولاه . فمن شرط أن الولاه له من البائمين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه ، واعتبر فكذا سائر ماتقدم تجده كذلك ، فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنعى عنه (١) ، واذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع (٢) فيكون باطلاً

هذا الممل هل وتنفى البطلان بإطلاق أم لا ع

الجوابأن في ذلك تفصيلاً ، وهوأن نقول : لا يخلو أن يكون الشرط. الحاصل في معنى المرتفع ، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى ، أو لا

فان كان كذلك ، فالحكم الذى اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل والممل بلطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ، مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوض على أن يرد معليه بعد الحول بهبة أو غيرها ، وكالجامع بين المفترق ريبًا يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم يرد ها الى ما كانت عليه ، وكالنا كح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثاً ، وأشباه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لامعنى له ولا فائدة فيسه تقصد شرعاً

و إن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

⁽۱) أى فقوله _ فى الاعتراض السابق_انه موافق من جهة ومخالف من جهة غيرصحيح، نانه مخالف من كل-هة. لا أنه متى كان للنهى عنه هر فسل الشرط نفسه فيكون باطلا وكما نه لم يحصل. فبق الحكم كما كان قبل فعله

⁽٢) أي مضادله عينا • وسيأتي لهذا ذكر في النصل بعده

(أ- دها) (١) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث (٢) على الحكم ، و إنما الشرط أمر خارجي مكل ، و إلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة ، والفرض خلافه . وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي ، فصار العمل فيه ، فالقد الشارع ، فهو في حكم مالم يعمل فيه ، واتحد مع القسم الأول في الحكم ، فلا يترتب على هذا العمل حكم ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه ، أو وهبه هبة بتلة لم يرجع فها ، أو جع بين المفترى ، أو فرق بين المجتمع – وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة – لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول . وما أشبه ذلك . فقد علمنا حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم – أنه قاصد لثبوت الحكم به ، فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً كان مناقضاً لقصد الشارع . وهذا باطل. وكون الشرط – حين رفع أو وضع – على حجه يعتبره الشارع على الجلة (٣) ، قد أثر فيه القصد الفاسد ، فلا يصح أن ينتهض شرط شرعياً . فكان كالمعدوم بإطلاق ، والتحق بالقسم الأول

(والثانى) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف ، فا نه و إن كان باعثاً ، قد جعل فى الشرع مقيدا بوجود الشرط . فا ذا ليس كون السبب باعثاً بقاطع فى أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده ، و إيما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فا ذا كان كذلك، فالقاصد لوفع حكم السبب مثلاً بالعمل فى رفع الشرط ، شرطه. فا ذا كان كذلك، فالقاصد لوفع حكم السبب مثلاً بالعمل فى رفع الشرط ،

⁽۱) صنعيف في النظر أن لم يكمل بما سبق من أنه منهى عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً فيكو زباطلا .أما مجردان الشرط أمرخارجي النجفانه لايفيد. ولو جمل ابسده مكملا له لادليلا مستقلا وكان هو روح الدليل لصح ولسكن قوله (وأيضا) ينتفى استقلاله في نظره بالاستدلال وكان هو يهد على الأمثلة بمديقتفى أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضا) فتأمل (۲) لا يغفي مافيه من التسامح

⁽٣) فالشارع يعتبر انفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البثلة وجمع المتفرق مثلا بهذا القصد نافذاً ،فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّ ما أنفقه في قضاء مصالحه وهكذا الايلزمه بتفريق المجتبع .فتكون التصرفات صعيعة في الجلة، لامن كل وجهلانه بهذا القصد الفاسد بكون آنما وأيضا لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفراد من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . و إنما قصد لما لم يظهر فيه قصدالشارع اللا يقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه ، لكن لما كان ذلك القصد آيلا كمناقضة قصد الشارع على الجلة ، لاعينا ، لم يكن مانما من ترتب أحكام الشروط عليها ، وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقع ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضع شرطاً شرعيا أو سبباً شرعياً ، كما كان تغيشر المفصوب سبباً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل يذنى صحة مايتول اللخمى فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر فى رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختيارى ليصلبها فى السفر ركمتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها .. قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا فى السفر صيام . ولا أن يصلى أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً بجرى الحكم فى الحالف : « كيقضين في ذناً حقه الى شهر » وحلف بالطلاق أيضاً بجرى الحكم فى الحائف زوجته لئلا يحنث ، فلما انقضى الأجل راجعها ، الثلاث ، فاف الحنث نفالع زوجته لئلا يحنث ، فلما انقضى الأجل راجعها ، فهذا الوجه يقتضى أنه لا يحنث ، لو توع الحنث وليست بزوجة ، لأن الخلم ماض شرعاً و إن قصد به قصد المنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تمالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله إو إن ثبت له في نفسه حكم شرعى إكسأله الجع بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على ا تمول بأنه ناف ف ماض ولا يحلّها ذلك للأول. لأن الزكاة من حقوق الله إوكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين . وينفذ مقتضى المشرط في حقوق الآدميين إكالسفر ليقصر أوليفطر أو نحو ذلك

هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف ذلك. فإنه ان در دليل خاص على خلاف الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حفالله، أو الى حق الآدميين. ويبقى بعد ماإذ اجتمعا أقان ، محل نظر واجهاد. فيغلب أحدالطرفين بحسب مايظهر لل جهد والله أعلم

المسألةالثامئة

الشروط مع مشروطاتها (١) على ثلاثة أقسام :

(أحدها) أن يكون مكلا لحسكة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عندمن يشترطه ، واشتراط الرهن الكف والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان في النكاح ، واشتراط الرهن والحيل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيم ، واشتراط العهدة في الرقيق ، واشتراط العهد ، وثمرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول في الزكاة ، والاحصان في الزني ، وعدم الطول في نكاح الاماء ، والحرز في القطع . فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكة كل سبب يقتضي حكما ، القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكة كل سبب يقتضي حكما ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكف ، مظنة النزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبيهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة ، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملاء المقصود النكاح . وهكذا الإمساك معروف وسائر تلك الشروط المذكورة نجرى على هذا الوجه ، فنبونها شرعاً واضح

(١) في المسألتين السادسة والسابعة قيه الشروط بقوله المعتبرة في المشروطات شرعاً . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيها اشترطهالشارع وما اشترطهالشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف ، أولا ملائم ولا مناف ﴿ والثاني ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول وكما اذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أواشترط في الاعتكاف أن بخرج عن المسجد إذا أراد _ بناء على رأى مالك .(١) أو اشترط في النكاح أن لاينفق عليها أو أن لايطأها وليس بمجبوب ولا عندِّين، أو شرط فالبيع أن لاينتغم بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجود دون بعض، أو شرط الصانع على المستصنع أن لايضمن المستأجرَ عليه إن تلف، وأن يصدّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك. فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب. فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام في الصلاة مُمناف لما شرعت له من الإقبال على الله تمالي والتوجه اليه والمناجاة له -وكذلك المُسترط في الاعتكاف الخروج ، مشترط ماينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد. واشترط الناكح أن لا يُنفق، ينافي استجلاب المودَّة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لايطاً أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرّ بالزوجة • فليس من الا مساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤآلفة. وهكذا سائر الشروط المذكورة • إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر في المشرطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد (٢) من المسألة التي قبل هذه

﴿ والثالث ﴾ أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا ، التفرة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتني فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؟ لأن الاصل

⁽١) من أزوم المسجد

⁽٢) في شروط تقتفي دفع حكمة السبب ويقصد بها دفع المسبب الواقع . وتقدم العميل ذلك

فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصلفيها أن لايقدم عليها إلا بإذن المحال المعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط • وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة ، لأن الأصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبّد، والأصل فيها الإرذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث في الموانع وفيه مسائل ﴾ المسأن العراقي

الموانع ضربان: أحدها مالا يتأتى فيه (1) اجتماعه مع الطلب. والثانى ما يمكن فيه ذلك. وهو نوعان: أحدها يرفع أصل الطلب. والثانى لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه. وهذا قسمان: أحدها أن يكون رفعه بمعنى أنه يصير يخيراً (٢) فيه لمن قدر عليه. والآخر أن يكون رفعه بمعنى أنه لا أم على مخالف الطلب فهذه أربعة أقسام

(فأما الأوّل) فسحو زوال العقلى بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إكان فهمه ، لأنه إلزام يقتضى التزاما . وفاقد العقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك في البهائم والجادات فإن تعدّق طلب (٣) يقتضى استجلاب مصلحة أو در، مفسدة ، فذلك راجع

⁽۱) أى عقلا . وقوله (أحدما يرفع أصلالطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا (۲) يعنى ليس واجباً وانكان مطلوباً شرعا كا يوضحه فيما بعسد

⁽٣) أى بسبب عمل صدر من غير الماقل كاللاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره (٣) أى بسبب عمل صدر من غير الماقل كاللاف البهيمة والصبي ، وإنما يتعلق بربهسا وبولى الصبي

إلى الغير ؟ كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام في هذا مبين في الأصول (1)

(وأما الثاني) فكالحيض والنفاس • وهو رافع لأصل الطلب و إن أمكن حصوله معه علكن إنما يَسرفع مثل هذا الطلب بالنسبة الى مالايه لمبية البتة على كالصلاة عود خول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك • وأما ما يطلب به (٣) ومد رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لا حاجة لذا إلى ذكره هذا . والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لوكان (١) كذلك لا جتمع الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفساء كذلك ، فلوكانت مأمورة ما أومن مهية بالنسبة الى شيء واحد (١) . وهو محال بها أبضاً ، لكانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لزمها شرعا أن تفعل وأن لا تنعل معا وهو محال . وأيضاً فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ، لأنها غير مأمورة با قضاء باتفاق .

(وأما الشالث) فكالرق والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد .فإن هؤلاء قد لصيق بهم مانع من انحتام هذه العبادات ، الجارية في الدّين مجرى التحسين (٦) والتريين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

⁽١) وعى مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

⁽٢) يعنى اتفاقا

^(ُ) كُنْفُناه الصوم على الحائض فهل هو بأمر جديدولم تكن مأمورة به وقت الحيض: وهو الممتمد . راجع مسآلة الأداء والقضاء في ابن الحاجب

 ⁽٤) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطاب بعد وما يطلب . بخلاف
 التالث فخاص بما لا يطلب

^{(&}quot;) وهو الصلاة ـأى ومن جهة واحدة، فليست كالصلاة في الارش المغصوبة. فلهذا صحت الاستحالة

⁽٦) حمل الجهاد من النوع الثالث التعسيني ولم يجعله من المقاصد الضروريه ولا الحاجيه. وقد عدمه موقحرير الاصول من الفروري وقال: محل كونه كذلك اذاكانوا حرباعلينا لا الكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب ، قبات الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حربا علينا لانه مفض الى قتل المسلم أوفتلته عن دينه اهفيبتي الكلام فيما اذا لم يكونوا حربا بل كانوا لا يتمرضون لنا وهم في بلاد بميدة عن بلاد المسلمين وايس هناك عهد بيننا وبينهم . فهل يكون قتالهم في هذه الحالة من الفروري أم من التعسيني ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه الاحوط . يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه ما لا يكون كذلك فيكون تحسينيا من بال الأخذ بالاحوط . ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكسوا منها جرت بالنسبة النهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور . وهذا معنى التحيير بالبسبة النهم مع القدرة علمها ، وأما مع عدم القدرة علمها فالحكم مثل (1) الذي قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص ، هي موانع من الانحتام ، بمعني أنه لاحرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ، كقصر المسافر ، وفطره ، تركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألة الثانية (٢)

الموانع ليست بمقصودة للشارع ؛ بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكاف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكايف _ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه _ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة عكالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوحوب إخراج الزكاة . وإن وجد الناب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحا أداء الصلاة والزكاة أو من وجو بهاء (١) ومن الاعتداد عاط تى في حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التى منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

⁽۱) أى من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضا؟ بحيث يقال إنه وجد مالم شرعى من توجه الطلب لا أن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هنده المبادات بعد مالعنا شرعا وحينئذ فينتقل هذا النوع الثائث لى النوع الثانى

⁽٢) يُحاذي بها و بما بعدها المباحث المتقدمة في المسألت بن السادسة والسابعة في. وشروط

⁽٣) أي على الحلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف السكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر في هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكايف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثانى) هو المقصود . وهوالداخل تحت خطاب الوضع من حبث هو كذلك . فليس الشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ، ولا في عدم تحصيله عن الدين اذا كان عنده فصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه أنه لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكايب . وإيما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدايل على ذلك أن وضع السبب مكملًا الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ، وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنه سبب ، وقد فرض كذلك . هدا خلب ، واذا ثبت قصد الواضع الى حصول المسبب ، ففرض ألمانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه ، تصد الى رفع ترتب المسبب على السبب ، وقد فرض كذلك . هدا خلف . فان القصد بين متفاد أن ولاهو أيف قاصد إلى رفعه ، لأنه لو كان قاصداً إلى فله من حيث فإن القصد من الشرع مانها ، و بيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث خم السبب ، وقد فرض كذلك ، وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكاف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه في ذلك تفصيل . وهي :

المسأل الثالث

فلا يخلو أن يفه مله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكايف م مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أولا فإن كان الأول فظاهر ، كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدن لحاجته الى ذلك ، وتنبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثانى وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه م نعاً ، قصداً لا سماط حكم السبب المقتصى أن لا يترتب عليه ما اقتصاد، فهو عمل غير صحيح

والدليل على دلك من النقل أمور ؛ من دلك قوله جل وعلا (إنّا بَلُو ناهم كا داو نا أصحاب الجنّة إد أقسموا) الآية ا فإنها تصمنت الإحبار بعقابهم على قصد التحييل لاسقاط حق المساكين ، تتحريه المالع من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذي لا يبكّر في مثله المساكين عادة . (1) والعقاب انما يكون لفعل عورُ من وقوله تعالى (ولا تَتَحدُوا آيات الله مروا) بزلت بسبب مصارة الزوجات بالا بحاع أن لا ترى بعده روجا آحر مطلقاً ، (٢) وأن لا تنقصي عدتها الإ بعد طول فكان الارتجاع بدلك القصد ؛ إد هو مالم من حلها للا رواج . وفي الحديث (٣) «قاتل الله اليهود خر مت عليهم الشحوم قحملوها فباعوها » وفي بعض الروايات «وأكاوا أثمانها » وقال عليه الصلاة والسلام (٤) : (ليشر بن وفي بعض الروايات «وأكاوا أثمانها » وقال عليه الصلاة والسلام (٤) : (ليشر بن وفي بعض الروايات «وأكاوا أثمانها » وقال عليه الصلاة والسلام (٤) : (ليشر بن الوفي بعض الروايات «وأكاوا أثمانها » وقال عليه الصلاة والسلام (٤) : (ليشر بن المناه والسلام (٤) : (ليشر بن المناه والمناه والمناه

⁽۱) يمى فاليانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تمريف اليام الذي هو موضوع هذه اللهاء ، وهو ما اقتصى حكمة تناق حكمة السند وعليه فا وحه ذكره هنا ؟الا ان يقال إن العقاب على تحصيل اليام العادى يفيد أن تحصيل اليام الشرعى قصدا مثله ، فان القصد في كل الوصول الى موحد الحرمان

⁽٧) هدا يما يظهر حسم كان علب الأثمر قس رون آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون وترتحمون لا الى حد ، بضارون الروحان بدلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يعمها تتروج طون حبانها

⁽٣) رواه في الحاميم الصغير الفظ (قاتل الله الهود ال الله عز وجل لما حرم عليهم والشجوء حاوما ثم ناعوها فأ كلوا تمها) عن أحد والشيجين وأبي داود والترمدى والنسائي واس واس ماحه عي حارا ، ورواه الشيحان عن أبي هريرة ، واحد والشيخان والنسائي واس ماجه عن عمر ، ورواه في التيسير عن أبي داود الفظ (لدن الله الهود ثلاثا ، أن الله تعالى حرم عليهم الشجوم مناعوها وأكلوا تمها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يدكر فيه (ثلاثا) (ع) رواه في المشكلة عن أبي داود واس ماجه (يسمونها) بعير واو ورواه كذك في الجام العينير عن أحد وأبي داود ورواه في بين الاوطارة الواوع عن أحد وأبي داود ، وسيأني المهالم عمر واو في روانة أطول

ناس من أمتى الخر ويُسة ونها بغدير اسمها) وفي رواية (١) : (ليكونن من أمتى الحديث الحرار والحرير ، والحر والمعارف) الحديث ؛ وفي بعض الحديث (٢) : (يأتى على الناس زمان يُستحل فيه خسة أشياء بخسة أشياء بخسة الشياء بخسة الشياء بخسة الشياء بخسة الخريات ، والقتل بالرهبة ، والزنى يستحاون الخر بأسماء يسمونها بها ، والسّحت بالحدية ، والقتل بالرهبة ، والزنى بالذكاح ، والربا بالبيم فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له ، وقال تعالى : (يمن بعد وصية يُوصى بها أو دَيْنِ غير مُضار) فاستشى الإضرار ، فاذا أقر في مرضة بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، يا بداء هذا المانع من تمام حقه كان مضارًا . والاضرار ممنوع باتماق . وقال تعالى : (ولا تنقُضوا الأيمان بعد توكيدها) الآية ! قال أحد بن حنبل : عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل ، وفي الحديث : (لا يُمنعُ فضلُ الماء كيمنع به الكلا (٣) وفيه : «إذا تعميم به الحديث : (لا يُمنعُ فطلُ الماء كيمنع به الكلا (٣) وفيه : «إذا تعميم به العدين الوباء _ بأرض فلا تقدّموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا عليه فلا المحديث : (المؤمن علا تقدّموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا

⁽۱) رواه في التيسير عن البخارى ، قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهماة وبعدها راء . والمراد مع بهنا الزنا اه وقال ابن العربي : رواية الحو بالمعجمين تصحيف . اه وقد أثبتناه في الأصل مصححا ، (۲) سيأتي المؤلف في المسألة الحسادية عشرة من مقاصد المسكلف أنه يروي موقوظ على ابن عباس ومرفوط وكذلك قال عنه في كتابه الاعتصام . أقول : قال الغنني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمال يستحل فيه السحت أقول : قال الغني في كتابه تذكرة الموضوعات (يأتي على الناس زمال يستحل فيه السحت بالحدية النع . .) لا أصل له . وقال ابن التيم في أعلام الموقعين ... في بيان أن تجويز الحيل بنافش سد الدرائم ... ماياتي : وروى ابن بطه باسناد الى الاوزاعي قال قال رسول ينافش سد الدرائم ... ماياتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيم) يعني المينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحدد الاعتباداء

⁽٣) في الارض المباحة بشر الشخص ، وفي الارض كلاً مباح يريد ألى يمنع الناس منه بايجاده ما لها لهم من رعيه وهو بخسله بسقيهم من فضل ماء بشره . فنهى عن ذالك والحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة بالمفظ (لا يباع فضل الماء ليباع به السكلاً) وفي رواية البخارى (لا يعنف الله المنائي (لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به السكلاً) وفي رواية البخارى (لا يمنع فضل المكلاً)

نخرجوا فِراراً منه^(۱))

والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب، والسنة، وكالام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط ، جار معناه في المواذي ومن منالك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا في حكم المرتفى ، أو لا ، فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحول رد الدين من غير أن ينتفع به . و إن لم يكن كذلك، بل كان المانم واقعاً شرعاً في كالمطلق خوفاً من انحتام الحنث عليه ، فهو محل نظر على و زان ماتقدم في الشروط _ ولا فائدة في التكوار

﴿ النوع الرابع في الصحة والبطلان (٢) وفيه مسائل ﴾ المسألة الأولى في معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين :(أحدهما)أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا ، كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(۱) رواه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى بلفظ (اذا سممتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)

وهذا الحجر الصحى - الذي يتبجع باختراعه خدمة للانسانية أهل هذا المصرفيه في كلتا جهتيه قصد الى الهانم لسكونه مانما: فقد ومهم على أرضه رفع للهانع من إسابتهم عادة ، فنهوا عنه ، وخرجوهم من أرضه تحصيل للهانم من إسابتهم وهو بعدهم عنه ، وحكمة الاول ظاهرة وحكمة الثاني من الوجهة الدينية الصرفة الفرارمن قدرانة والركون إلى محض الاسباب، وإن كان عمر قال في مثله (نعم من قدر انة الى قدر انة) وحمنا الوجهة الشرعية الصحية حشية تلويث المجهات الاخرى بالجراثيم التي ربما تكون عاقت بهم أو بأ متمهم

(۲) اعلم ان الصحة والبطلان ليساعلى التحقيق من الأحكام الوضية في شيء، بل من الامور المقلية لا تنه بعدو رود امر الشارع بالغمل ومعرفة شرائطه وموانمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد المقل صحته او بطلانه . ولذا اسقطها كشير من الاصولين ظم يعدو هافي الاحكام

المنبئة عن هذه المعانى ، وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصرة المنبئة عن هذه المعانى ، وكما نقول في العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصرة شرعا للأملاك ، واستباحة (٢) الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما برحم (١) الى خلك . (والدنى) أن براد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترنب الثواب، فيقال هذا عمل صحيح ، بمنى أنه برحى (أ به الثواب في الآخرة ، وفي العبادات ظاهر ، وفي العادات (٥) يكون فيا نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصه به مقتضى الأمر والنهى ، وكذلك في الخير إذا عمل به من حيث إن الشارع خيره ، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع ، غافلاً عن أصل الشارع خيره ، فهذا أيضاً يسمى عملا صحيحاً بهدذا المعنى . وهو و من كان طلاقاً غريباً لا يتعرض له علما، النقه ، فقد تعرض له علما، التخلق كه لغزالي وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأميًل ماحكاه الغزالي في كتاب النية والإخلاص من ذلك

المساكة الثانية في معى البطمود

وهو مايقابل معنى الصحة . فله معنيان :

﴿ أحدها﴾ أن يواد به عدم ترتب آثار العمل عليه في لدنيا ؛ كما نقول في العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للقضاء _ فكذلك نقول إنها بإطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة بإطلة انما هو

⁽١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه

⁽٢) ولا يقال حصول الآنتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنهاقد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

⁽٣) كسحة تصرفاته الشرعية فها ابتاعه بيما صعبعا مثلا

⁽٤) لم يقل يحصل الثواب في الآخرة، تفادياً ثما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على العلاة الصحيحة كما سيأتي

⁽٥) كما تقدمه في النكاخ أنه مندوب بالجزء وهو عادى ، فلا ثواب الا بهذه النية . وكما حياً كما في الواجب العادى كأداء الديون والنفقة على الاولاد ورد الودائع

لخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسها هو مبين في موضعه ، ولكن قد تكون الخالفة راجعة الى نفس العبادة ، (أ فطلق عليهالفظ البطلان اطلاناً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركمة أو سجدة ، أو نحوذلك بما يخل بها من الأصل وقد تكون راجعة الى وصف خارجى منفك عن حقيقتها و إن كانت متصفة به ؟ كالصلاة (٢) في الدار المفصوبة مثلا ، فبقع الاجتهاد في اعتبار الانفكاك ، فتصبح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة الشارع ، ولا يضر حصول المخلفة من جهة الوصف . .. أو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصحبل تكون في الحكم باطلة (١) من جهة أن الصلاة المرافقة إنما هي المنفكة عن هذ الوصف ، وليس الصلاة في الدار المفصوبة كذلك . وهكذا سائرماكان في معناها

ونقول أيضاً في العادات إنها باطلة ، بمنى عدم حصول فوائده بهاشرعا : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العاديات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق، وأهماوا النظر في جهة المصالح، وجعاوا عائمة أمره مخالفة لقصد، باطلاق، كالعبادات المحضة سواء وكأنهم مالوا الى جهة التعبد وسيأتى في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبدا واذا كان كذاك، فواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقصى بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضى بأنها غير

⁽١) كمخلل في بعض شروطها أو أركانها

⁽٢) وكصوم الايام المنهية

⁽٣) وَالبِطَلَالَ وَالنَسَادُ مَرَادَةَالَ عَنْدُ غَيْرِ الْمُنْفِيةَ • أَمَا عَنْدُهُمْ فَيْقُولُونَ فَى مَثْلُؤَاسَدُ لَابَاطُلُ • وَبُنُوا عَلَى الفَرْقُ إِمْكَالُ تَصْحِيحَ الفَاسَدُ لَاالِبَاطُلُ كَا ۚ يَأْتَى

مشروعة • وغير المشروع باطل • فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثانى فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول. بل جعلوا الامر منز لا على اعتبار المصلحة بجمنى أن المنى الذى لأجله كان العمل بإطلا ينظر فيه: فإن كان حاصلا أو في حكم الحاصل ، بحيث (1) لا يمكن التلافى فيه ، بعلل العمل من أصله ، وهو الأبصل فيا نهى الشرع عنه به لأن النهى يقتضى أن لامصلحة في المكلف فيه ، وإن ظهرت مصلحته لبادى ، إلى الأقدام وإن ظهرت مصلحته لبادى ، إلى أى هقد علم الله أن لامصلحة فى الا قدام وإن ظنها العامل ، وإن لم يحصل مدة (٢) كان فى حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإ بطال ذلك العمل بكا يقول مالك فى بيع المدبر إنه يرد إلا أن يعتقه المشترى فلا يرد ، فإن البيع إنما منع لحق العبد فى العتق ، أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ، فإن البيه يفيته فى الغالب بعد موت السيد ، فإذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى يفيته فى الغالب بعد موت السيد ، فاذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى وكذلك بيع الفاصب المنصوب ، موقوف على إجازة المنصوب منه أورد ، بالأن بيع ما المنع إنما نا خقه ، فإذا أجازه حاز ، ومثله البيع والسلف منهى عنه ، فإذا بطون الأمهان منعه منه وكن البيم، ولا يتأتى تلاني تصحيعه ، الأن بيع ما والله ما من منعه منه منه منه منه منه المناس بطون الأمهان منعه منه وكن البيم، ولا يتأتى تلاني تصحيعه ، الأن بيع ما المعون الأمهان منعه منه وكن البيم، ولا يتأتى تلاني تصحيعه ، الأن بيع ما والمون الأمهان منعه منه وكن البيم، ولا يتأتى تلاني تصحيعه ، المن بيع ما ولا يتأتى تلاني تصحيعه ، الأن بيع ما وله يتأتى تلاني تصحيعه ، الأن بيع ما وله يتأتى تلاني تصحيعه ، الأن بيع ما وله يتأتى تلاني تصحيعه ، الما يستون المناس مناس المناس الله المناس المنا

(٢) لمل الأصل (وإن كان حاصلا مدة أو في حكم الحاصل) يعنى مدة أيضا، فيكوذ مقابلا القسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية . فإن المفوت غالباً للمتقى وهو البيع في حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالمتق وأمكن تلافى مفوت المتقى يسعب عتى المشترى . وإيما فينا في حكم الحاصل لأن التفويت انما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أما الكتابة عنى إذا لم يوجد مانع كبعض العمور التي يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلا فالمني الذي لا بطلت حاصل بالفمل ، لكن لمدة وهي ما قبل خروجه حرا يسبها وأمكن التلافى بسبب الحرية . فعجل الامر في المثال وما قبله منزلا على المصلحة وهي تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافي باهدار بقاء الموجب المبطلان . ومثالا النصب والبيع والسلف مما فيه حصول المني الموجب البطلان فعلا ، ولكنه لمدة وهي ماقبل الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن جها إهدار الموجب البطلان

أسقط مشترط السلف شرطه ، جاز ماعقداه ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى باسقاط الشرط شرعاً (۱) حكا فى حديث بريرة (۲) وعلى مقتضاه جرى الحنفية فى تصحيح العقود الفاسدة ، (۳) كنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوها . الى غير ذلك من العقود التى هى باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضى العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهى ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف (١) إن قلنا إن قدرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أوغير حكم الانعطاف ، إن قلنا إن تصحيحه وقع الآن لاقبل ، وهذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلبة على حكم التعبد

ا ﴿ والثانى من الا طلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة ، وهو الثواب . و يتصور ذلك في العبادات والعادات

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول، فلا يترتب عليها جزاء ولأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها ، وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فالأول كالمتعبد رئاء الناس ، فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها عليها ثواب : والثانى كالمتصدق بالصدقة أيتبعها بالمن والأذى . وقد قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الذين آمنوا لا تُبطِلوا صد قاتِكم بالمن والأذى كالذي يُنفِقُ مالَهُ رِثَاءً

⁽١) ما قبله كان باسقاط مشترط السلف. أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقو متمكين به ،ولكن أسقطه الشارع كا في الحديث

⁽۲) تقدم (س - ۲۱۵)

⁽۱) الباطل عندهم هو ما بكون غير مشروع ألبتة، كبيع الملاقيع ، لا ماكان النهى باعتبار وصف عارض قانه يسمى فاسدا • والثانى يمكن تصعيحه باهدار الوصف الموجب للفساد كاستاط الزيادة في الربا . ولا يحتاج لمقدجديد كالأمثلة التي ذكرها (٤) والسحاب آثار المقد الاول على مائم بعد زوال الوصف

النَّاس) الآية ! (١) وقال : (لأَن أَشْرَ كُتَ لَيَحْبَطَنَ عَمَلُكُ (٢)) . وفي الحديث (٣): « أَبْلَغِي زِيدَ بنَ أَرقمَ أَنهُ قد أَبطل جهادَه مَعَ رسولِ الله عَلَيْقِ إِنْ لَمَيْتُ * على تأويل من جعل الإبطال حقيقة (٤)

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها ، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا . فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً والثانى كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة ، من غير التفات الى خطاب الشارع فيها ؛ كالأكلوالشرب والنوم وأشباهها ، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق ، لا بالقصد الى ذلك ؛ فهى أعمال مُقرّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن ، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا . فروعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقي جهة قصد الامتثال مفقودة ، فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً ؛ لأن الأعمال بالنيات . والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا غيها الموى المجرد ، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل ؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ماعنه كُمْ يَدْهَدُ وما عند الله خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا و بطلت (ماعنه في حرّ مه . ومَنْ كان بيريد حرث الدنيانو يه منها ، وما له في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذ هبشم بينيه كم حرث الدنيائو يه منها ، وما له في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذ هبشم بينيه كرث الدنيائو يه منها ، وما له في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذ هبشم بينيه كون الدنيائو يه منها ، وما له في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذ هبشم بينه منها ، وما له في الآخرة مِنْ نَصيب) (أذ هبشم

⁽١) فقد قضت الآية بأنهاكالمدم في الأخرة ،لانها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثرا . وظاهر أن مذا باعتبار الآخرة

⁽٢) فالعبادة التي حصل فيها الاشراك مع أنه باطلة بالمعنين أى في الدنيا والآخرة

⁽٣) رواه أحمد ــ وقد ذكره بطوله في الجزء الاول من التيدير (كتاب البيوع)ولم يذكر راويه ــ وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر . وليس الحديث في الموطأ وقال في تحرير الاسول رواه أحمد قال عبد الهادى اسناده جيد . وفي رواية التيسير (بئس ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع الم البيع لاجل مجهول لالتفاوت التمنين

⁽٤) يسى ويكون من الاطلاق الثاني

طَيِّبًا تِكُم في حَياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْنَعَتْمُهما) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة الى هذا المعنى. فن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعالم في الآخرة • وانظر في الاحياء وغيره

المسأن الثالثة

ماذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسما ، لكن بالنسبة الى. الفمل العادى ، إذ لا يخلو الفعل العادى - إذا خلا عن قصد التعبد - أن يغمل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى. والشهوة ، من غير نظر فى موافقة قصــد الشارع أو مخالفته ، و إما أن ينظر مع ذلك في الموافقة فيفمل ، أو في المخالفة فيترك ؛ إما اختيارا ، وإما اضطرارا . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يفمل من غير قصد ، كالفافل والنائم . فقد تقدم أن هــذا الفعل لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخير، و فليس فيه نواب ولا عقاب به لأرب الجزاء في الآخرة الما يترتب على الاعال الداخلة تحت التكايف. فما لا يتعلق به خطاب تكايف لايترتب عليه تمرته

(والثاني) ، أن يغمل لقصد نيل غرضه مجردا ، فهذا أيضاً لا ثواب له على ذلك. _كالأول ، و إن تملق به خطاب التكليف أو وقم واجباً ، كأداء الديون، وردُّ الودائم والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشبّاه ذلك • ويدخل نحت هذا ترك المهيات بحكم العلبم ؛ لأن الأعال بالنيات. وقد قال فالحديث: (١) ﴿ فَانَ كانت حجر أنه الى الله ورسوله فهجر أنه الى الله ورسوله . ومن كانت مِحجْرَ أنه الى دُوْياً 'يصيبها أو إلى امرأة يُنكِعُها فهجر أنه إلى ماهاجرَ إليه ، ومعنى الحديث متفق عليمه ومقطوع به في الشريعة • فهذا القسم والذي قبله باطل (١) أوله : (انما الاهمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى) . قال في التعفيب : رواه الشبخال وأبو داود والترمذي والنسائي

مقتضى الإطلاق الثاني

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً وكالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانيه ، ولما لم يمكنه بالزني لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد ذكاح ليكون موصلاً له الى ماقصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثانى ، لا نه لم يرجع الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع _ وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة (1) المأخوذة كرها ، فأنها صحيحة على الإطلاق الأول ، وكذلك ترك المحرمات خوفاً المأخوذة كرها ، فأنها صحيحة على الإطلاق الثانى . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا ، أو استحياة من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط (٢) ؛ فلم بخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يغمل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ، كالفاعد للمباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه فى المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

⁽٣) إِقَامَة الْمُدُودُ مِن خَطَابِ التَكايف المسبب عن خطاب الوضع بفصل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن بحكون له نية ، لان اقامة المحدليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيها اذا طلبها كاعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية، طلبوا اقامة المحد للطهر من الزنا قتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لهالله حين سب الحالية (مهلا ياخالد فقد تابت توبة نو تابها صاحب مكس لففر له) ولما صلى على الجهنيهة قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت ؟قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة نوسمتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذى ورد فى الحسه يث في بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذى هو من فعل النير هؤلاء الذين جادوا بانفسهم فله : وقد يقال أن الطلب غير اقامة الحد الذى هو من فعل النير طيبه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كا حصل من مؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كا يعل عليه قوله (أن جادت بنفسها قه) وهذا عمل دين خطير فلا يحرم ثوا به ونيته ، كا يعل عليه قوله (أن جادت بنفسها قه) وهذا عمل دين خطير فلا يحرم ثوا به ونيته ، كا يعل عليه قوله (أن جادت بنفسها قه) وهذا عمل دين خطير فلا يحرم ثوا به ونيته ، كا يعل عليه قوله (أن جادت بنفسها قه) وهذا عمل دين خطير فلا يحرم ثوا به المناه في المناه المناه عليه قوله (أن جادت بنفسها قه) وهذا عمل دين خطير فلا يحرم ثوا به المناه ال

أو فعل المنعى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير ، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ، فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلا بالاعتبار الثاني . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى مايستانم ، «والثاني » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه في نيسل حظه مما أذن له فيه ، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث (١) في الأجر في وط الزوجة ، وقولم : أيقضي شَهْ و تَه ثم يُؤجّر ؟! فقال . «أرأيتم لو وضعمافي حرام! » وهذ مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . «والثالث » أن يكون وهذ مبسوط في كتاب المقاصد من هذا الكتاب . «والثالث » أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً _ في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل ، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني _ في المباح الذي هو مطلوب الترك وهذا هو الجارى على ماتقدم في القسم الأول من قسمي الأحكام . والأول بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه بالنظر اليه في نفسه

سي فصل ع

وأما ماذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجدلة ، وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا ، والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ولاته أقسام «أحدها» مالا يصحه حظ . فلا إشكال في صحته . «والثاني "كذلك ، لأن الغالب هو الذي له الحكم ، وما سواه في صحته . «والثالث » محتمل لا مرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني حكم المطرح « والثالث » محتمل لا مرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضا ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح في مرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضها في الملال كان له أجر) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوبا ، فالنصر على عكس الله

الماديّات ، بخلاف العباديّات ، وأن بكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثانى إعمالاً لحمكم الغلبة ، و بيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب ، والحد لله

﴿ النوع الخامس في العزائم والرخص والنظر فيه في مسائل ﴾ المائة العرفي

العزية (١) ماشرع من الأحكام الكاية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكافين من حيث هم مكافون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض وكالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الاطلاق والعموم فى كل شخص وفى كل حال . وكذلك الصوم ، والزكلة ، والحبج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ماشرع لسبب مصلحى في الأصل وكالمشروعات المتوصل بها الى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضان . و بالجدلة جيم كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية (٢) على العباد من أول الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوحاً عبدا الأخير ، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

(١) المحتقول على أنه لا تطلق العزيمة الا فيها كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة والركان حكما ابتدائيا كليا . فالتعريف للعزيمة شأمل لها وذلك خلاف رأى المحتقين

⁽٧) لا ينافى هذا ...وما يأتى له فى المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الاباحة ...جمله العزيمة والرخصة أحكاما وضعية، فال العموم والصلاة مثلا يتعلق بهما حكم تكليل هو الوجوب مثلا ، وحكم وضعى هو كونها عزيمة أو رخصة. قال في التكليف ، وكونها مسببة هن عدر طارى ، فى حتى المكلف أو ندبا أو اباحة وهى من احكام التكليف ، وكونها مسببة هن عدر طارى ، فى حتى المكلف يناسبه تخفيف الممكم قيام الدليل على الاصل ، وهو من أجكام الوضع . فايجاب الجلاللازانى من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا ، وهليه مشى الاثهرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاما ؛ كقوله تعالى : (ولا تَسبّوا الذين يَدْ عُون مِنْ دُونِ الله) وقوله تعالى : (ولا تَسبّوا الذين يَدْ عُون مِنْ دُونِ الله) وقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تَبنغوافَضلا مِن بَكم) وقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تَبنغوافَضلا مِن بَكم) وقوله : (فَنْ وقوله تعالى : (علم الله أنكم كُنتم تَختانونَ أنفسكم) الآية ؛ وقوله : (فَنْ تعجل في يَومَينِ فلا إنْمَ عليه . ومن تأخر فلا إنْمَ عليه) وما كان مثل ذلك ؛ فكل فانه تمهيد لأحكم وردت شيئاً بعد شيء بحسب الماجة الى ذلك . فكل فانه تمهيد لأحكم أن تأخروا بنائي حكا أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كليات ابتدائية أيضاً ؛ كقوله تعالى : (ولا يَعلن وقوله تعالى : (ولا تَعلنوهُنَ النّه) وقوله تعالى : (ولا تَعلنوهُنَ النّه) وقوله تعالى : (اقتلوا المُشركين) ونهى (٢) ما الله المناه والصبيان . هذا وما أشبهه من العرائم؛ لأنه واجع الى أحكام عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العرائم؛ لأنه واجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما تُشرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلى يقتضى المنع ، معالاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشر وعاً لعذرهوا لخاصة التي (٣) ذكرها

⁽١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كلى شرع ابتداء) ولا داعى الفظ حكم لان الابتداء حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الافي آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكما كا تقدم أه

⁽٣) روى في التيسير عن ابن عمر رضى الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مفازى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبان) أخرجه الستة الاالنسائى (٣) ظاهر صنيمه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تدريفهم غير مانم، وأنه لولازيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا (ما شرع لمذر مع قبام الدليل المحرم لولا العدر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقى شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، لان معني قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولا به لولا العدر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

علماه الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلايسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر في الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض ؛ ويجوز حيث لاعذر ولاعجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة و النكانت مستثناة من أصل ممنوع . وانما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لاتسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعاً الى أصل تكيلي فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لا يقدر على الصلاة تأما ، أو يقدر بمشقة ، فشروع في حقه الانتقال الى الجلوس ، وان كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استشنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استشنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا بركس من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استشنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا بركس من أركان العذر ، وإن صلى جالساً فصلًوا جلوساً أجمعون (۱) مقصلاتهم جلوساً وقع لعذر ، إلا أن العذر في حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة (۲) للإمام وعدم المخالفة عليه ، فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستشى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلى ، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء • فلذلك لم تكن كليّات فى الحكم ، وإن عرض لها ذلك فبالعرض • فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإن عرض لها ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم • هذا وإن كانت

⁽١) أخرجه فالتيسير عن الحسة الاالترمذي بلفظ: (وإذا صلى قاعدا فصلوا قموداً أجمون) (٧) هذا هو الأصلات كميلي. فصلاة الامام جانساً رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة و احدة ، فإن الاستثناء ثمان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجلة ، وكذلك أكل الميتة للمضطرفي قوله تعالى : (فمن اضطر) الآية 1

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لابد منه (۱) ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ، فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة ، فإن المصلى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إتمام الصلاة و إلزام الصوم ، والمريض اذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعداً ، واذا قدر على على مس الماء لم يتيم ، وكذلك سائر الرخص ، مخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقي حائطه و إن كان قادراً على التجارة ويه بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض عاله و إن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار ، وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة فيه بنفسه أو بالاستئجار ، وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائى ، والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الأصل الكلى

سنتم فصل بي

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعدر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد (١) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه مم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ماأخرجه بقيد المشقة . فال كان مراده أنه وصف مسلازم وحكم ثابت قلرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها عا شرع لعدر شاق، لان موضع الحاجة هوالعدد المشاق فعند زوال هذا العدر لا يوجد على الرخصة . فلا يتأتى الترخس حياتك

الصاع من الطعام في مسألة المصراة ، وبيع العربه محرصها عرا ، وصرب الدية على الماقلة ، وما أشبه ذلك ، وعليه بدل قوله ه معى عربيع ما ليس عدك (١) ه و أرخص في السلم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات ، فقد استركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هدا الأصل ، فيجرى عليه حكمها في التسمية ، كا جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع وهنا أيضا يدخل ماتقدم في صلاة المأمومين جلوسا اتباعا للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ، لكن هاتين المسألتين تستمد ال مر أصل التكيلات (٢) لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرحصه وإلى لم تجتمع معه في أصل واحد ، كا أنه قد يطلق لفظ (٣) الرحصة وإلى استمدت من أصل الصروريات ، كالمصلى لا يقدر على القيام . فإلى الرخصة في حقه صرورية لاحاحية ، وإما كلم ناهر حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسده وهدا كاله ظاهر

معرض فصل کے

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هده الا مه من التكاليف المديظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى ﴿ ﴿ رَبَّهَا وَلا تَحْمِلُ عَلَيْكَ إِصْرِهُمُ وَالْأَعْلَالُ عَلَيْكَ مَنْ وَبَلِّهَا ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَيَصَعْ عَنْهُمُ إِصْرِهُمُ وَالْأَعْلَالُ

(۱) يشير الى جزء من حديث أخرجه فى التيسيرهن أصحاب السمى وصححه الترمدى ولفظه الايمل سلف وبيع ، ولا شرطان في يع ، ولا ربع مالم يصمن ، ولا بيع ماليس عدك)

(۲) أى التكيلات التحسينيات . فإن الجاعة على العموم من أصل التحسيسات وموافقة الامام فى الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس فى المسألتين خاصة المشقه حق بندرجا فى سلك الرخصة بالمعنى الاول (٣) أى بغير الاطلاق الاول ، لان مثل هدا لا بشاقى به حكم آخر يسمى عزيمة مل إن صلاته جالسا فى العزيمة . فإل خصة بالاطلاق الاول يما تكورو أصل الحاجيات لا عبر فا كان من التحسينيات أو الفروريات لا تطلق عليه الرحصة بالمعنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الدي فى هذا الفروريات لا تطلق عليه الرحصة بالمنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الدي في هذا الفروريات لا تطلق عليه الرحصة بالمنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الدي في هذا الفروريات لا تطلق عليه الرحصة بالمنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الدي في هذا الفروريات لا تطلق عليه الرحصة بالمنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الذي في هذا الغضل المناه عليه الرحمة بالمنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمنى الدي في هذا الغضل المناه عليه المناه عليه المناه في هذا الغضل العلية عليه الرحمة بالمنى الدي هذا المناه عليه المناه في هذا الغضل المناه عليه المناه عليه المناه في هذا الغضل المناه عليه المناه عليه المناه في هذا الغضل المناه عليه المناه عليه المناه المناه عليه المناه عليه المناه في هذا الناه عليه المناه عليه عليه المناه عليه المناه عليه المناه عليه المناه عليه عليه المناه علي

التي كأنت عَلَيهم) فإن الرخصة في اللغة راجعة الى معنى اللين ؛ وعلى هذ بحمل حاجا، في ومض الأحاديث (١): « أنه عليه الصلاة والسلام صنع شيئاً ترخص فيه» وعكن أن يرجع اليه معنى الحديث الآخر (٢): « إن الله أيحب أن تؤتى رخعه كا يُحب أن تؤتى عزا يه أن هوسياتي بيانه وسد إن شاء الله . فكان ماجاء في هذه اللة السمحة من المسامحة والمين رخصة ، بالنسبة الى ماحمله الأم السالفة من الرائم الشاقة

حيل فصل کيد

وقطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسمة على المباد مطلقاً (٣) م على هو راجع الى نيل - ظوظهم وقضاء أوطاره . فإن العزيمة الأولى هى التي نبه عليها قوله : (وما خَلَقْتُ الجِنّ والإنسَ إلا ليعبُدُون) وقوله : (وأُ مُر أهلك عليها واصطر عليها . لانسألك رزقاً) الآية اوما كان نحوذلك عمادل على أن العباد ملك الله على الجلة والنفصيل في فحيق عليهم التوجه اليه ، وبذل المجهود في عبادته في لأنهسم عباده وليس لهم حق لديه ، ولا حجة عليه ، فاذا وهب لهم حقاً ينالونه فذلك كالرخصة لهم في لأنه بوجه الى غير المه ود ، واعتناء فير ما اقتضته العبودية

فالعزيمة في هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي ، على الإطلاق والمعوم على الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهي كراهة أو تحريماً ، وترك (٤)

⁽۱) روى فى التيسير عن البخارى ومسلم: سنم رسول الله صلى الله عليه وسلم بميثا ترخص فيه ، فتنزه عنه قوم ، فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال : (ما إلى أقوام يتنزه رس عن الشيء أسنعه؟ فوالله إلى لا علمهم بالله وأشدهم له خشية)

⁽٧) تقدم (ص ـ ١٢٧) (٣) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الاطلاقات الشيلاة السابقة .فهر أوسع الاطلاقات الاربمة ، ولكنه على ماثرى منظور فيه الى الحاصة من أرباب الاحوال (١) هو يحل النوق بين هذا الاطلاق وغيره

الموافقات ج ١ - م - ٢٠

كل مايشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ؛ لأن الأمر من الآمر من الآمر مقصود أن يُمتثل على الجلة . والاذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ماكن تخفيفاً وتوسعة على المكلف فالعزائم حق الله على العباد ، والرُّخُص حظ العباد من لطف الله . فتشتراك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب بمن حيث كانا مما توسعة (1) على العبد ، ورفع حرج عنه ، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات – عندهذا النظر – تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه (٢) في الاُخرى على حظه في الدنيا ، أو بؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً المباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تافعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم مايريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم من رق عن الأحوال ، وعليه يُربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزام العلم واجتناب الرخص جلة ، حتى آل الحال بهم أن تعدُّوا أصل الحاجيات كلها أو جلّها من الرخص ، وهو ما يرجع الى حظ العبد منها (٣) ، حسبا

⁽۱) شامل للرخصة بالمنى المعروف وبالمنى الذى أريد هنا. وقوله (ورفع حدج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (واثباقا لحظه) هذا ما زاده هنا على ماسبق، وهو تلك المباحات التى تشغل عن مبتام العيودية

⁽٢) أى فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا. وفي هذه الحالة يصح أن يقال أيضا إنه آثر حتى ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حقالفسه وهو المباح . و تارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حتى الله عليه الا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينتذ يكون آخذ! للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حتى لربه ، وإن كان في ضعنه حصل حظائفسه بالمباح الا انه تاهيم. فعلى التقدير الا ولي يكون رض المباح وباعده عن عمله رأسا. وعلى الثاني بكون فعل المباح لكن على أنه حتى لربه لا لحفظ نفسه

⁽٣) وأَمَا مايرجِم الى على الله منها فليس من الرخس كا أشرنا اليه

بان لك فى هذا الإطلاق الأخير . وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير فى هذا النوع ان شاء الله تعالى

حر فصل کے۔

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ماهو خاص ببعض الناس ، وما هو عام للناس كلهم ، فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الآول ، وعليه يقع التفريع في هذا النوع ، وأما الإطلاق الثاني فلا كلام عليه هنا ، إذ لا تفريع يترتب عليه ، وانما يتبين به أنه إطلاق شرعى ، وكذلك الثالث ، وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المساكز الثانية

حَمَّ الرَّحْصَةُ الأَ بِاحَةُ مَطَّ مَا أَ() مِن حَيْثُ هِي رَحْصَةً . والدليل عَيْ ذَلْكُ أَمُور :

(أُحَدُهَا) مُوارد النَّصُوصُ عليها كَقُولهُ لَمَالَى : (فَمَنِ اصْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ مَ وَلا عادٍ فلا إِنْمَ عليه) وقوله : (في اصْطُرَّ في خَمْصَةً غيرَ مَنْجَانِفُ لا مُم فا إِنَّ الله غَفُورُ رَحِم) وقوله : (و إذا ضَرَّ بَتُم في الأَرْضُ فليسَ عايمُ جُنَاحٍ فَإِنَّ الله غَفُورُ رَحِم) وقوله : (و إذا ضَرَّ بَتُم في الأَرْضُ فليسَ عايمُ جُنَاحٍ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصلاة) الآية ! وقوله : (مَنْ كَفْرَ بِاللهُ مِنْ قِمْدِ إِمَانِهُ إِلاَّ مَنْ أَذَرُهُ مُولِهُ وَلَيْهُ مِنْ اللهِ عَلَى الْآيَةِ اللهِ آخِرِهَا أَنْ وَقُلْهُ مَنْ فَعَلَى اللهُ مِنْ فَعَدِ إِمَانِهُ إِلاَّ مَنْ أَذَرُهُ أَنْ اللهُ وَلَكُ مَنْ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ الله

(۱) أى من غير تفصيل حتى فيها يتوهم فيه الوجوب أو الندب (۲) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم . وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ، يعنى فلا غضب ولا عذاب أى فلا إثم عليه . فالترخيص العؤمن بالقول في هـنـه الحالة إنما رض عنه فيه الحرج والانم ، وهو معنى الاباحة على أحد المعينين في الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والآيم مجرداً لتوله: (فلا إثم عليه) وقوله: (فإن الله غفور رحيم) ولم برد في جيعها أمر يتنضى الإقدام على الرخصة ، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة ، وهو الآيم والمؤاخذة ؛ على حد ماجا في كتبر من المباحات بحق الأصل ، كتوله تعالى : (لا جناح (۱) عليكم إن طَلَقتُم النَّساء مالم تَمَسُّوهُنَّ أو تَفْرضوا لهُنُ فريضة) (ليس عليكم عليكم إن طَلَقتُم النَّساء مالم تمسُّوهُنَّ أو تَفْرضوا لهُنُ فريضة) (ليس عليكم خياح أن تبتُغوا (۲) فضلا من ربسكم) (ولا جماح عليكم فيا عَرضَهُم به من خطبة النِّساء) الى غير ذلك من الآيات المصرحة محرد رفع الجناح ، وبجواز، الا قدام خاصة . وقال تعالى : (ومن كان مريضاً أو على سفير فعدة من أيام اخر (۱)) وفي الحديث (۱) : « كنا أنسافر مع رسول الله عليه . فنا المقصر (۱) ومنا المُتم ولا يَعيب (۱) ومضًا على بعض ، والشواهد على ذلك كنيرة ومنا المُتم ولا يَعيب (۱) أن الرخصة أصلها التخفيد عن المكلف ورفع الحرج عنه (والثاني) أن الرخصة أصلها التخفيد عن المكلف ورفع الحرج عنه

(۱) أى لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بدرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر، وقبل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح، ولكن هذا المنى كاترى ، اذا نظر فيه الى بقية السكلام ، وكلام المؤلف مبئى على المنى الثانى

(٧) لَمَا تَحْرِجُوا عَنِ التَجَارَةُ فِي مُوسِمُ الحَجِ لانها تَستَدَعَى جِدَالاً وقد نهوا عن الجُدال ،سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أى إن فطر فعليه عدة ، لكنه لم يأت فيه بماينتنى جواز الاقدام عليه. وظاهرأن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، أمكن ما بعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم الميسر) معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إنم الافطار في المرض والسفر ، وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الافطار من وجوب أو حرامة فلا يفيه المطاوب ، وتامل

(٤) قال الشوكانى فى نيل الاوطار: الحجة الثالثة مافى صحيح مسلم وغيره (ان الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم المسائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على يعض) - كذا قال النووى شرح مسلم ولم نجدق صحيح مسلم قوله (فنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أعاديث الصوم والافطار الهوهوكما قال الشوكاني

(ه) من أتصر على لغة فيه (١) وذلك يدل على الاباحة حتى يكون من ثقل التكليف فى معة واختيار: بين الأخذ بالعز عة، والأخذ بالرخصة. وهذا أصدله الإباحة أب كقوله تعدلى: (هو الذى خَلَقَ لَكُم مافى الأرض جميماً) (قُلُ منْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ الني أُخرِجَ إِمبادهِ والطيباتِ مِنَ الرِّزق) (متاعاً لَكُمُ ولانعامكم) بعد تقرير نع كثيرة. وأصل الرخصة (١) السهولة، ومادة رخص السهولة واللين: كقولهم شى لارخص بين الرخوصة، ومنه الرُّخص ضد الفلاء، ورُخص له فى الأمر فرخص هو فيه ، إذا لم يُستقص له فيه فال هو الى ذلك، وهكذا سائر استعال المدة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندبًا أو ودو با لكانت عزائم لارخصاً . والحار بضد ذلك . فلواحب هو الحتم واللام الذي لاغيرة فيه والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ، ولذلك لا يصح أن يقال في المندوبات إبها شرعت التخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . وذلك يُبتين أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدها أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لا يلزم من رفع الجناح والا من عن الفاعل للشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً ، أما أو لا فقد قال تعالى : (إن الصَّغَا والمرّوة مِنْ

(1) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كا ى الحديث (إن الله يحب ان توتى رخصه كما بحب ان توتى عزائمه) . وكثيرا ما يرجعون فى بيان المعانى الشرعية الى معرفة المعانى اللغوية . لكن ماهنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استثناسا لادليلا فى مسألة اصولية والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه ما يتيسرله من أدلته قوية وغيرها ، الا انه _ في العادة _ يجمل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن عرضه مهما الاستثناس ، لا أنها من صلب الادلة كظاهر صنيمه هنا

شمائر الله و كفن حَبّ البيت أو ا عنمر فلا أجناح عليه أن يَطَوّف بهما) وهما عما يجب الطواف بينهما . وقال تمالى : (ومَنْ تأخّر فلا إنم عليه لِمَنِ اتقى) والتأخر مطاوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجّل . الى غير فلك من المواضع التى في هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توجوا الجناح كما ثبت في حديث عائشة (١) لا نا نقول : مواضع الا باحة أيضا نزلت على أسباب ، وهي توجم الجناح كقوله تمالى : (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً مِنْ رَبّكم) وقوله : (ولا عَلى أنفُسِكم أن تأكلوا (١) من أبيوتكم) الى آخرها . وقوله : (ليس على الأعمي حرج ولا على الأعرج مرج ولا على الأعرج ورج ولا على المريض حرج) (ولا أجناح (٣) عليكم فيما عرضتُم به مِن خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج . وإذا استوى خطبة النساء) جميع هذا وما كان مثله متوهم فيه الجناح والحرج وإذا استوى الموضوعان ، لم يكن في النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم الموسوعان ، لم يكن في النص على رفع الاثم والحرج والجناح دلالة على حكم والثاني أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف المملاك وحب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ، ونصوا على طلب والمحم ومرفة والمزدلفة ، وأنه استة وغيرها من المحرمات الفاذية ، ونصوا على طلب المحم ومرفة والمزدلفة ، وأنه اله الميتة وغيرها من الحرمات الفاذية ، ونصوا على طلب المحم ومرفة والمزدلفة ، وأنه اله أستة ، وقيل في قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

⁽۱)الحدیث بطوله فیالبخاری (باب وجوبالصفا والمروة) وهوخاصها یة(إنالصفا). أم قوله (ومن تأخر فلا اثم علیه) فانه_کما جاء فیروحالمانی_ردعنی الجاهلیة حیث کان بعضهم یوثم المتأخر

⁽٢) كَانَ الرَجْلُ النَّفَىٰ يدعو الرجل من أهله الى طمام فيقول: الى لا جنح ان آكل منه سوالجنح الحرج ـ ويقول: المكن أحق به منى. فنزلت الآية اله تيسير

⁽٣) لم أرقى كتب التنسير وألحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيدأنهم توهموا الحرج. فلذا قال: هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالغمل ونزلت الآيات لنفي ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالغمل حتى كان سببا للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيها. لكنه لا يناسب قوله في الدغول على هذه الآيات (مواضع الاباحة أيضا نزلت على أسباب وهي توهم الجناح كقوله تمالى النغ) فلمله يريد التوهم ولو شأنا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث (ا: «إن الله يُعب أن تُوتِي تُحَسُه (٢) وول ربَّناتمالى: (يُريدُ اللهُ بِكُمُ الهُسرَ ولا يُريدُ بِكُمُ المُسرَ) الى كشير من ذلك . في إ يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الرج والا ثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائ ، يقتضى الإذن في التناول والاستعال . فاذا حليناواللهظ كان راجعاً الى معنى الإذن في الفعل على الجلة . فان كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص ، (فَلَمنا) أن تحمله على مقتضى اللفظ لاعلى خصوص السبب . فقد يتوهم فيا هو مباح شرعا أن فيه إنما ، بناء على إستقرار عادة تقدمت ، أو رأى عرض يم كما توهم بعضهم الأثم في الطوف بالبيت بالثياب ، وفي بعض المأكولات عرض يم كما توهم بعضهم الأثم في الطوف بالبيت بالثياب ، وفي بعض المأكولات حتى نزل : (قُلُ مَنْ حَرِّ مَ زِينة الله التي أخرج لعباد و والعليبات مِن الرزق) وكذلك في الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر في الآبة ، وفي التعريض بالنكاح في العدة وغير ذلك . فكذلك قوله : (فلا أجناح عليه أنْ يَطَوَق بَهما) يعطي معنى الأذن . وأما كونه واجاً (٣) فأخوذ من قوله : (إن الصفا والمرق من شمائر الله) أو من دايل آخر . فيكون من قوله : (إن الصفا والمرق من شمائر الله) أن عمله على معرد الإذن الذي يازم الواجب من جهسة مجرد الإقدام ، مع المنظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن محمله (عن جول المدون السبه ، فعلم النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن محمله (عالم عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (عالم عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (عالم عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (عالم عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (عالم عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (علي عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (عن حواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن عمله (علي علي المدبه علي المدين المدين

⁽۱) تقدم (س ـ ۱۷۲)

⁽٧) أى والمباح الصرف لا تتعلق به عبة الله تعالى . وأيضا إرادته تعالى لنا البسر وعبته لذلك تقتضى أن الرخس مجبوبة له تعالى .وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلبالمندوب (٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتنه صلاة الظهر مثلا وظن انه لا يجوز قضاؤها عند الشروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها في هذا الوقت . فالفرض إجابته بمقدار مايدفع شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

⁽٤) أي فيكون إلمراد منه الطلب والوجوب ، ولوحظ في هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف ، لمسكان إساف ونائله (الصنمين اللذين كانا يتمسح بها أهل الجاهلية فوق السمنا والمروة) فنزلت الآية بطلب السمى ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم . ويكون قوله من شعائر الله صارفا للفظ (لاجناح) عن أصل وضعه من رفع الاثم فقط

و يكون مثل قوله فى الآية: (من شمائر) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه فى أصل الوضع أما ماله سبب مما هو فى نفسه مباح ، نيستوى مع مالا ببب له فى معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى الآية الأخرى (١) وسائر ما جاء فى هذا المعنى

والجواب عن الثانى أنه قد تقدم أن الجع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية (٢) ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذى لا يجد من الحلال مايرة به نفسه ، أرخص له فى أكل المينة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، ردّاً لنفسه من ألم الجوع . فا ن خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تمالى : (ولا تَقْتُلُوا أنفُسَكُم)كما هو مأمور باحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ، بل هو مثل من صدف شفا أجرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب ، وأن إيتاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لا يسمى رخصة ، لأنه راجع الى أصل كلى ابتدائى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو معو ر بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، و إن سمى الميتة ، هو معو ر بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، و إن سمى

⁽۱) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظيه لصرف المفظ عن ظاهره اذا اعتبرنا السبب وجبلتاها للطلب . نعم فيها قرينة حاليسة وهي نفس السبب وهو أن بعشهم كان يسؤنم المتمجل وبعشهم يؤنم المتأخر

⁽٣) قال الأمدى أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء المهجة فرخصة من جهة مافي الميتة من الحبث المحرم، وواضع من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاما حالة الاضطرار، وكلام المؤلف يخالفه، اذ جمله رخصة في غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل الى التلف، وعزيمة اذا وصلت المسائة لتلف النفس، لرجوعها لا صل كلى وهو وجوب الحافظة على النفس، هذا ما يقتضيه بيانه الاول. لكنه قال آخرا (وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكانه في حالة خوف التلف يصبح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين، وحينئة يرجع الى كلام الاحدى. ويوضحه الحاصل بعده. الا أنه لا يبقى لقوله أولا (وذلك أن المنطر الى قوله قان خاف) فائدة في هذا المقالم

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطاوب طلب العزيمة بوهذا فرد من أفرادها . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التنافى ، وأمكن الجمع ، وأما جع عرفة والمزدلة ونحوه ، فلا نسلَّم أنه عند القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمة متعبد بها عنده ، ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها فى القص : « فرضت الصلاة كركمتين ركمتين ما الحديث (1) ؛ وتعليل القصر بالحرج والمشقة لايدل على أنه رخصة ؛ اذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسم رخصة (2) ، على هذا الاصطلاح العام . و إلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، لأنها شرعت فى الساء خسين ؛ ويكون القرض ، والمساقات الصلاة خسار رخصة ، لأنها شرعت فى الساء خسين ؛ ويكون القرض ، والمساقات ما خرج (٣) عن مجرد الإياحة فليس برخصة ، وذلك لايكون ، كا تقدم ، فكل ما خرج (٣) عن مجرد الإياحة فليس برخصة ، وأما قوله . « إنّ الله يُحب أمن منها ما هو محبوب (٥) ، ومنها ما هو مبغض ؛ كا تقدم ببانه فى الأحكام منها ما هو محبوب (٥) ، ومنها ما هو مبغض ؛ كا تقدم ببانه فى الأحكام منها ما هو محبوب (٥) ، ومنها ما هو مبغض ؛ كا تقدم ببانه فى الأحكام التكريفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بك اليُد مر ولا يُريد بكم التحريفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بك اليُد مر ولا يُريد بكم التكريفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بك اليُد من ولا يُريد بكم التحريفية ، فلا تنافى ، وأما قوله : (يُريد الله بك اليُد من ولا يُريد بكم التحريف بكم التحريف بكم التحريف بكم التحريف بكم التحريف بكم التحريف بكم المنه بكم المؤلف ولا يُريد بكم المنه بكم المؤلف المؤلف المؤلف بكم المؤلف المؤلف الأكرب بكم المؤلف المؤ

⁽۱) الحديث أخرجه الستة الا النسائمي كما في التيسير .وتمامه (ثم أتمها في الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الاولى)

⁽۲) أى بل لابد فيه من قيد (مستثنى من أصل كابي يقتضى المنع) كما سبق له . واذا كان الذي فرض أولا هو الركمتين فقط فيكون هو الائصل فلا رخصة

⁽⁻⁾ اى وهذا هو مدعاه في رأس المسألة فثبت

⁽٤) في الفصل اللاحق المسألة السابعة

⁽٥) فلا يلزم من كونه عبوبا الايكون مباحا وان يكون مطلوبا كما هو مبق الاعتراض

العُسْر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . و بالله التوفيق

ולבו ניוניוני

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد فى إلا خذ بها فقيه نفسه، ما لم يحد فيها حد شرعى فيوقف عند... وبيان ذلك من أوجه :

والمنعف المناسب الرخصة المشة والمساق تختلف بالقوة والضعف و والمعلم و المنعف و والمعلم و المنعف و والمنعف المناسب الأحوال و و و والمناسبة و والمناسبة

(١) لو حذفت الواو وجمل مابعدها من الحيثيات أسبابا للقوة والضمف في المشقة كال أوجه

⁽٣) مَا تَبِله بيان لاختلاف المشقة قوة وضمغا باختلاف الازمان والأحوال الخارجــة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف الدرائم ، ويصح أن يكون راجما لاختلاف الأحوال يقطم النظر عن قوة الارادة وضعفها ، ويكون مرجمه التمود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لا أنه أقرب مظان وجود المشقة ، وترك كل مكاف على ما يجد ، أى إن كان قصر أو فطر ففى السفر • وترك كثيراً منها موكولا الى الاجتهاد ، كالمرض • وكثير من الناس يقوى فى مرضه على مالا يقوى عليه الآحر • فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآحر • وهذا لامرية فيه • فإذاً ليست أسباب الرخص بدا - لمة يحت قانون أصلى ، ولا ضابط مأحوذ باليد ، بل هو إضافي لنسب الى كل مخاطب فى نفسه • فم كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تخل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إياحة الميت في وران من كان مخلاف ذلك (١) • هذا وجه

﴿ والثانى ﴾ أنه قد يكون للمامل المكاف حامل على العدمل ، حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس . وحسد ك من ذلك أخبار الحبيين الذين صابروا الشدائد ، وحلوا أعباء المنقات من تلقاء أنفهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذاك ، وطالت عليه م الآماد وهم على أوّل أعمالم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً في رضى المحبوبين ؛ واعتروا أن تلك الشدائد والمشاق سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عداب شديدوألم اليم فهذا من أوصح الأدلة على المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يتضى بأن الحكم الميني عليها مختلف بالنسب والإضافات

والثالث ؛ مايدل على هذا من الشرع ؛ كالذى جاف وصال الصيام و العلازمان فى العباد ت . فان الشارع أمر بالرفق رحمة مالعباد ، ثم فعله مَن بعد النبي عَلَيْ ، علما بأن سبب النهى -- وهو الحرج والمشهقة - مفقود فى حتمم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالحم انصيام لا يصدهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن ساوك طريقهم ، فلا حرج فى حتمم ؛ وإنما الحرج فى حق من

 ⁽١) أى ثمن تختل حاله يجبعليه الترخس، ومن لا تختل وتلجقه المشقة فقط بكون مخيرا.
 هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخس في أكلها) بعد وصفه بالمضطر

يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته. وهذا ممى كو سبب الرخصة إضافياً. ويلزم منه أن حكون الرخصة كدلك ؛ لكن هدذا الوجه استدلال. يجنس المشقة (۱) على نوع من أ واعها. وهو غير منتهض إلا أن يجعب منضاً الى ماقبله. فالاستدلال المجموع صحيح حسما هو مذكور فى فصل العموم فى كتاب الأدلة

فان قيل (٢). الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً في المكلف، بحيث لايقدر بسببه على التفرغ المادة ولا لعباءة ، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أمر به ي أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مفلوب صبره ومهزوم على حسب ما ألم به ي أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مفلوب صبره ومهزوم عزمه . وال كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً (٣) أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كا تقدم ، بل عزيمة . و إن كان الثاني فلا حرج (٤) في العمل ولا مشقة ، إلا منى الأعال المعتادة . وذلك ينفي كونه حرجاً

(١) لائن المشقة هنا نوع آخر غير السابق ، فالمشقة فيما تقتضى الترخس ، وهما المشقة تمنع مفارقة الحسكم الأسلى وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة يجملهم يترخصون بفعل المنهى عنه ، وهو أيضا ليس حكما سهلا انتقل اليسه من حكم صعب ، فليست من مواضع الرخصة ، الا انه على كل حال وجدفيه نوع من المشقة ينبئي عليه حكم في اجتهادهم . فالاستدلال به على أن المشقة في النوع الاول تختلف الختلاف الاحوال والاشخاص يكون استسدلالا بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الحاص من حيث هو خاص ، ودلك لا يصبح كما يأتى . الا ان يجمل منضا ألى ما قبله فيفيد مجرد ان المشقة تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وان كان لا يفيد أن ذلك في موضوع الرخصة المحروفة فنتبه

(٢) هذا السؤَّال وإن كان وارداعلي أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لسكن لمناسبة الكلام في المشقة صع أن يذكر هنا

(٣) أى فيما يمجز فيه عن اصل العبادة والعادة .وقولة (أوندبا) أى إذا كان لا يمجز ولكنه لا يكون كاملا على حسب المأمر اله

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لامشقة الا ما في الاعمال المعتادة؟ وذلك ينفى كونه حرجا ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكدا غير وجيه. فتسأمل

ينتهض علة للرخصة . و إذا انتنى محل الرخصة فى القسمين - ولا ثالث لها - الرتنعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . في النبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

هؤأحدها ﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ، الأنه يتتضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذ البحث جرفيها . فاذا كان مشترك الالزام لم يذ هض دليلا (ا ولم يعتبر في الالزامات

و والثانى في أنه إن سلم ذلا يلزم السؤال لا مرين: «أ. دهما» أن انحصار الرخص فى القدمين لادليل عليه ؛ لا مكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج ، وثراً فى العمل ، ولا يكون المكلف رخى البال (٢ عنده . كل أحد يجد من نفسه فى المرض أو السفر حرجا فى العوم ، مع أنه لا يقطعه عن سفره ، ولا يخل به فى مرضه ، ولا يؤد به إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر مايعرض من الرخص جار فيه هذا التقسم ، والثالث هو محل الإباحة ، إذ لاجاذب يجذبه لأحد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من لأحد الطرفين « والآخر » أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من لايدكر في طريق الالزام

(۲) هو الذي قال نيه مغارب صبره مهزوم عزمه

(٣) راحم (لقوله واذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة). فالحواب الاول يراعي انهناك محلا للرغصة التي الكلام فيها وهي المناحة ،لوجود فسم المات لم يذكره في السؤال ،على مافيه مما أشر نااليه. والجواب الثاني ترق على هذا يقول :الرخصة موجودة حتى في المأموريه ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة. فجهة المزيمة ظاهرة من نفس الطاب ، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل اليه من حكم صمب مسم بقاء دليل الصب معمولا به في الجلة ، والمحاقلة في الجلة لانه ليس معمولا به في حتى الشخص الذي طولب بالرخصة ، ولا يخيى عليك انهم اشترطوا بقاء الممل به في حتى الشخص نفسه ،والا لخرج عن كونه رخصة الى كونه عزيمة ، قال المهرى : إن المكلف اذا لم يبتى مكلفا عند طرو المذرلم تثبت رخصة في حقه ، لان الرخصة الما تكون في المحرم وخصة ، لان الرخصة على المان المحرم وخصة ، لان الاكرام عنم الشكليف ، ومشله يقال في على المان الممكرم وخصة ، لان الاكرام عنم الشكليف ، ومشله يقال في الاكرام على إفطار ومضله يقال في المحرم وخصة ، لان الاكرام عنم الشكليف ، ومشله يقال في الاكرام على إفطار ومضان واتلاف مال الغير ،عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ، بل من جهة كون العزيمة لايقدر عليها ، أو كونها تؤدى إلى الإخلال بأمر من أمور الدبن أو الدنيا . فالطلب من حيث النهى عن الإخلال ، لامن حيث العمل بنفس الرخصة ، ولذلك نهى (ا عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك (٢) . فالرخصة (٣ باقية على أصل الإ باحة من حيث هى رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مر بيان جهتى الطاب والإ باحة . والله أعلم

المسألة الرابعة

الإياحة المنسوبة الى الرخصة هل هي من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين النعل والترك؟

فالذى يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر ، وذلك ظاهر فى قوله تعالى (هُنِ اضطُر عير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) وقرله فى الآية الأخرى : (فإن الله غَهُ ور رحيم) فلم يذكر فى ذلك أن له الفسل والترك ، و إنما ذكر أن التناول فى حال الاضطرار يرفع الا ثم . وكذلك قوله : (هُنْ كان مِنكُم مريضاً أو على سفر فعد ق من أيّام أخر) ولم يقل : فله رخصة . يعنى لان الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الاحيث يبق دليل الصعب معمولا به بالنسبة المشخص نفسه . وجذا تعلم ما في هذا الجواب الثانى . هذا ولا يذهب عنك أنه عرف الرخصة على ينطبق على هذا فقال (ماشر عمن الاحكام المؤر شاق استثناء من حكم كلى) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن عجد بن أبي بكر قال كنا عند عائشة رضى الله عنها فجيء بطسام فتما القاسم بن مجمد يعلى . فقالت : سمهت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن بدافعه الاخبثان) ... أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اه تيسير (٣) كالصلاة في الاترض المفصوبة . يعني فهناك جهتان تسلط على احداهما الطلب والعزيمة وعلى الأخرى الرخصة . كما توجه النهى والطلب في الصلاة في هذه المسائل على جهتين مختلفتان ولا مانع من فاك مادامت الحجهة لم تتحد فالفرض تقريب الجواب بدكر شبيه بالمقام

ولاً مانعمن ذلك مادامت الجهة لم تتعد. فالفرض تقريب الجواب بدكر شبيه بالمقام (٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثاني فلم يبين فيه الأأن الترخيص له جهة غيرجهة الطلب. أما كونه مباحا في هذه الحالة فانه لم يبينه هنا اعتمادا على ماسبق . ولذا قال لاوقد مر يبال النم)

الفطر، ولا فليفطر (١) ، ولا يجبوز له ، بل ذكر نفس العذر وأشار الى أنه إن أفطر فعدة من أيام أخر. وكذلك قوله : (فليس عليكم بُخياح أن تقصر وا من عدد تقصر وا من المراد القصر من عدد الركعات ، ولم يقل : فلكم أن تقصروا ، أو فإن شئتم فاقصروا . وقال تعالى فى المكره : (مَن كَفَر بالله مِن بَعد إيمانه إلا من أكره الآية الى قوله : ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكام بكامة الكفر وقلبه مطمئن بالا عان و ولم يقل : فله أن ينطق ، أو إن شاء فلينطق . وفي الحديث (٣؛ أمر أني ؟ قال له : « لاخير في الكذب » قل له . أفأ عد ما وأقول له ا ؟ من الله إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور، أن الجهور أو الجيم يقولون: من لم يتكلم بكامة الكفر مع الأكراه مأجور وفي أعلى الدرجات والتخيير ينافى ترجيح أحد الطرفين على الآخر. فكذلك غيره (٥) من المواضع المذكورة وسواها و

(١) هذا ليس ظاهرا ، لائن الكلام في أنه لم يذكر لفظا يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الائمر أو النهى. وهو أيضا خلاف صنيعه السابق واللاحق

والمرسى (٧) لسب الى طاوس والضحاك أن القصر يرجم لأحوال المملاة من الايماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أى وجهشاء. وحينئذ يبق الشرط فى الآية على ظاهره (إن خفتم أن يقتنكم) الاانه على مدا أيضا تكون رخصة ، فلهذا قيد بقوله على القول النخ ؟

⁽٣) أخرجه مالك كما في التيسير
(٤) يتتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوظه رخصة للزوج باللسبة لامرأته
(٥) تقدم له في مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر السكلسة مندوب. الا انه يقى
السكلام في قوله (فسكذلك عيره) الذي يقتضى أن الجهور أو السكل قائلون بإن توك الرخصة
أفضل، مع أن ابا محنيفة بقول يوحوب القصر والقطر، وتسمى رغصة اسقاط بحيث لا يصح منه
الاتجاء والصيام، والشافسي بقول اذا زادت المسافة عن مرحاتين ثانا افضل من الصيام والاتمام،

وأما الاباحة التي يمعني التخيير فني قوله تعالى: (نِساؤكُم حَرْثُ لَكُم فَأْ تُوا حَرْثُكُم أَنَّى شِدُّم) يريدكيف شئتم: مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله: (وكلا مِنها رَ غداً حيثُ شِدُّم) وما أشبه ذلك ، وقد تقدم في قدم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين فان قبل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما ؟

قيل ينبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن المارض فى مسألتنا أنا إن قلنا الرخصة عبر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب الخير وليس كذلك إذا قلنا إمها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الولجب . و إذا كان كذلك ، تبينا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعنن المقصود شرعاً . فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور و بين غيره فى العمل بها فرق ، لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتى لهذا فيسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان :

وأحدما كه أن يكون في مقابلة مشقة لاصبر عليها - طبعاً ، كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ،أوعن الصوم لفوت الناس - أو شرعاء كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إنمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أن يكون في مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها • وأمثلته ظاهرة

قال عياض في الاكهال: (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه .وأكثر العالمان السلف والحلف) ونس المالكية على أن رخصة الجم بين الطهر ين والمشاء بن المسافى رخصة جا تُرة. والجائز بمني التخيير ، فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

قاما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطاوب . ومن هنا جاء : « ليس مِنَ البِرِ الصيامُ في السقر (١) » و إلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « و إذا حضر المشاه وأنيمت الصلاة فابد وا بالعشاء (٢) » إلى ما كان نحو ذلك · فالترخص في هذا الموضع ملحق بهذا الأصل (٣) . ولا كلام أن الرخصة همنا جارية مجرى العزام . ولا جله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، وأن من لم ينعل ذلك فات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسبره بحظ ؟ الا أنه على ضربين : « أحدها » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها ، كالجع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحق بالعزائم ، من حيث صار مطلو با مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لامباط . الكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعى في الرخصة لا ينافي كونها رخصة ، كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر ، فإذا هي رخصة من حيث كانت مطاوبة طلب حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطاوبة طلب العزائم « والثاني » أن لا يختص بالطلب ، بل يبقي على أصل التخفيف و رفع الحرج ؛ فهو على أصل الإ باحة . فللمكلف الأخذ بأصل الديمة و إن تحمل في ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ضاهرة فلا حاجة إلى إبرادها.

⁽۱) أغرجه في التيسير عن الحمسة الا الـترمذي بلفظ (الصوم) ـ أقول : روايةالنسائي وابن ماجه بلفظ (الصيام) كاذكرها المؤلف

ربن سبب بسبب راية أخرى (٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير في الجلتين ــ وفيه رواية أخرى عن الستنة الا النسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالمشاء) عن الستنة الا النسائي (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة والاتيان بها على كلفا مع (٣) فهو راجع الى حتى الله لا "نه لا يتأتى الحضور في الصلاة والاتيان بها على كلفا مع

جذه الأمور الموافقات ج ١ - م - ٢١

فإن تشوَّف أحد الى التنبيه على ذلك فنقول:

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ، إذ قد صار إكمال العبادة هنا والا تيان بها على وجهها يؤدى الى رفعها من أصلها (1)، فالا تيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب. وتقرير هذا الدليل مذكور في كتاب المقاصد من هذا الكتاب

وأما الثانى فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدايسل يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، حرجت من هذا الوحه عن أحكام الرخصة فى نفسها ؟ كا ثبت عند مالك طلب الجم بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما احتص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح في الا ذن (٢) في الرخصة ، أو في رفع الا ثم عن فاعلما

المئسافة الساوسة

حيث قيل (٣) بالتخيير (٤) بين الأخذ بالعزيمة والأخد بالرخصة،

(۱) أى عدم تحصيلها • هذا فيما كان المعجز فيه بالطبيع. أما ماكان المعجز فيه شرعاكاً مثلته المتقدمة فيكون رفعا للكيال لا للاصل. وتأمله، فإن الحضور في الصلاة ليسركنا. وقوله (إنجام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر. وإن كان معناه الاكهال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٢) ماتقدم له من الآدلة واضع فرنع الاثم لا و الاذن غايته أنه في آخر المسألةالرابعة بني على كل من الوجهين غائدته فراجعها

(٣)وأما إذا قيل برفع الاثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجعان أخذ اللمزيمة بما تقدم له ق آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم لانه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهى الكلى على الجلة) غير أن رجعان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصرال خصة مطلوبة شرعا كالجم بمزد لفة مثلا

(4) مع كونه لم يرتش هذا، وأقام الدليل على أن الاباحة في الرخصة بمنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلا فرعمليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة. ويبق الكلام في المراد بالترجيع بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الاحب والمثاب عليه في فظر الشادع؟ ويدل على هذا ما يأتى له في أدلة ترجيع الاخذ بالعزيمة المنيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله،

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر. فلنذكر جملا مما يتملق بكل طرف من الأدلة .

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ،لأ مور :

ورود الرحصة عليه وإن كان مقطوع به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوع به وورود الرحصة عليه وإن كان مقطوع به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به في الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا في القسم المتقدم (۱). وما سواه لا يحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ، فا نمقدارالمشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر في مسافته ثلاثة أميال فا كثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه المن أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر في عليه الاسم ، فكان منهم من قصر في ثلاثة أميال . واعتبر آخر ، ن ما فوق ذلك ، وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع ، وتتعارض فيه الغلنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا وتتعارض فيه الغلنون ، وهو محل الترجيح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا أن لا يقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب

﴿ والثاني ﴾ أن الدرعة راجعة الى أصل في التكايف كلى ، إلا نه مطلق عام على

وأن الامر بالمعروف مستحب وإن أدى الى الاضرار بالمال النع. واذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون منا تخير؟ وقد تقدم له في المسألة الاولى في المباح بمني الخير فيه سبعة ادلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للسباح أخير فيه. وما عورضت به الأدلة دفعه كله ، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم بيق ألا أن يكون غرضه بالترجيع مناأمر آخر غير كو نه محبوباللشارع ومطاوبا ومثابا عليه . فلينظر ماهو مهني كو نه أولى وأرجع في نظر الشارع غيرهذه الممانى ؟حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيع الاخذ بما هو أحوط فقط وال لم يكن فالفا بلغ الاستعباب والثواب هليه ، كا يشير اليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن بين الكلام في الأدلة الاتية. وسيأتى يشير اليه قوله (وهو محل الترجيح والاحتياط) . ولكن بين كلامه في هذه المواضم، فأنه يحتاج له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الاول _أن الأحروبة في الاثناء بالمنز بمن المراف الكلام في هذه المواضم، فأنه يحتاج الى فطئة وقوة ذا كرة فلجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة فلجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة فلجمع بين أطراف الكلام في هذه المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة فلجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فطئة وقوة ذا كرة فلجمع بين أطراف الكلام في هذا المقام الذي طالت جولته فيه الى فعلنا وهو ما ألحق بالعزام مقسميه وقوله (وماسواه) هو القماليات

الأصالة في جميع المكافين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين من له عذر، وبحسب بعض الآحوال وبعض الأوقات في أهـل الاعدار، لا في كل حالة ولا في كل وقت ، ولا لكل أحد • فهو كالمنزس الطاري ع الكلى . والقاعدة المقروة في موضعها أنه إذا تعارض امر ي الر بزت ا فالكلي مقدم ؛ لأن الجزئي يقتضي مصاحة جزئية ، والكلي يفنصي المسحة كلية ولا ينخرم نظام في العالم بأنخرام المصلحة الزئية ؛ بخلاف ما النا قد ماعتبار المصلحة الجزئية، وإلى المصلحة الكاية ينخرم نظام كايتها . فسألتن كذلك. إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمركلي ثالت علمه . والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث بتحقق الموجب وما فرضا الكلام فيه (١) لا يتحقق في كل صورة تفرض الا والمعارض الكلي ينازعه • فلا ينجى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلي ، وهو العزيمة ﴿ والثالث ﴾ ماجاء في الشريعة من الأمر (٢٠) بالوقوف مع مقتضى الأمر والنعى مجرداً ، والصبر على حاوه ومره ، و إن انتهض موجب الرخصة • وأدلة ذلك لاتكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الَّذينَ قال لهمُ الناسُ إنَّ الناسَ قد جَمَوا لَكُم فَاخْشُوهم) فهذا مظنة التخفيف، فأقاموا على الصبر والرجوع الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به (٣) . وقال تعالى : (إذْ جَاءُ وكم مِن فَوقِكُمْ وَمِن أَسْفُلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَ فِصَارُ وَبَلَغَتِ القَاوِبُ الْحَنَا حِرِــ الى آخر القصة حيثقال: رِجال صدّةوا ماعاهدُوا الله عليه) فدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث (٢) وهل مع الأمر يكون مجرداحتياط، أم يقتفي هذا الامرأن يكون أفضل مثاباطيه؟ وكيف ينبني هذآعلي التخيير؟

(٣)ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى تواب أجزل من رضوان الله؟وفي الآية بمدها: (ليجزى الله العبادةين بصدقهم) فسكلا الآيتين فيه الجزاء والتواب، ولا يكون.م التعنيير. وبالجلة لو ترك الأدلة التي فيهاطلبالاخذبالمز بمةوالثواب عاسها لكان موافقالاً صلّ الموضوع من بناء المسألة على التخيير مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التي بلغت الفاوب فيها الحناجر . وقد عرض النبي برائح على أصحابه أن يعطوا الأحزاب من تمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام (١) فكان ذلك سبدا لمدحهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبي برائح وكان الرأى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أو من بعضهم غير أبي بكر استئلافهم بترك أخذ الزكاة بمن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، نم يكون مايكون ، فأبي أبو بكر رضى الله عنه ، فقال : وانه لا قاتلهن حتى تنفردسالفتى والقصة مشهورة (١) . وأيصاً قال الله تعالى · (مَن كَفَر بالله مِن بعد إيمانه والقالم من أكور الله من أن ترك ذلك أفضل إلا مَن أكور ، ما أن ترك ذلك أفضل

(۱) جاعل الرقائي على المواهب (٣٣ - س ١٣١) ما يأتى: وذكرا بن اسحاق ما حاصله أنه صلى . المقطيه وسلم أراد أن يعطى عينة بن حصن ومن معه ثلث مجار المدينة على أن يرجعوا ، فنمه السعدان وقالا: (كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها شرة الابقرى أو يسع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعرنا بك وبه ، مطبهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانعطيهم الا السيف حتى يحكم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى الزاروالطبراني عن أبي هريره : أتى الحارث الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يأكد نا صفنا ثمر المدينة ، والاملا ناها عليك خيلا ورجالا . فقال : حتى استأمر السعود ، يأكلهم قالوا عليه ما أعطينا الدنية في أنفسنا في الجاهلية . فكيف وقدجا والاسلام ؟ ! فاخبر الحارث فقال: عدرت يا محد بن محاده المارث فقال:

(٧) لا يُختى على المطلع على أغبار هذه الردة أنه لم يبقى ملعن لا حكام الاسلام من قبائل العرب الاقريش وتقيف والا نصار ، واضطرعت نار الفتنة في سائر الجزيرة : فتجع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبي بكر على أن يقيموا العلاة ولا يؤدوا الركاة ، لا نهم اعتبروها كاتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب ، وقام متغبؤن من العرب ذكوراً وإناناً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الا بمان قلوبهم و مكذا أصبع أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسعية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام ، فكاد بجمع العبعابة على أنه ليس من المعلعة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن العنرورة تقضى باستثلاف مانعي الركاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجهور. وهدندا جار في قاعدة الأمر بالمعروف والنعى عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصل مستتب ، و إن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ، لكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً (۱) ، فعمله الصحابة رضى الله عنهم على عومه ، ولا بد أن يلحق من التزم هدندا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ، ولم يأخذوه الاعلى عومه حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حزة الخراسائي ، فاتفق له ماذكره القشيرى وغيره من وقوعه في البثر، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه (۲) من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك الرخعة فى عدم حرب هؤلاء البناة حتى لا يتعرض الاسلام لعلمة بمجلا تقضى عليه فى مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاصلاء كلة الله الذى هو واجب ضرورى من أقوى النوائم فأبى أبو بكر وتشدد وأقسم، وحاجبم فعجهم ورجعوا الى رأيه ، وقال حمر كلته المشهورة . فمنى الحتى فى كلام عمر أنه الاوفق بالمسلعة وهذا لاينافى أنه اجتهد ورأى المسلعة فى الحرب ، واجتهدوا بقول الرخصة خوفا على الاسلام . فعل الملاف الترجيع بين الاخذ بالنزعة كما هو رأيه ، قول الاخذ بالرخصة المتعقق سببها كما هو رأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخس ظنية ، والطنون تتمارض كما قال المؤلف … ثم انصر صدرهم لموافقته . فكان وأيه الاوفق فأذعن البغاة . وشرد المتنبؤن ، وسكنت الجزيرة ، وسار الاسلام في طريقه

وبهذا تبين ألَّ هذا المثال كسابته من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيع الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة • ظم يكن رأى الصحابة خطأ في وجود سببالرخصة ، حتى يقال إنه لايظهر في هذه القصة معني الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(۱) عن همر بن الحطاب رضى الله عنه قال: قلت يارسول الله قد قلت لى النبرا الله الا تسأل أحدا من الناس شيئاء قال: انما ذلك أن تسأل وماآ تاك الله من غير مسألة غانما هو رزق رزقه الله وأخرجه الطبرائي وأبو يعلى باسناد لا باس به _ ومن عطاء بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل الى همر بن الحطاب رضى الله عنه بعطاء فرده همر افقال أه رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبيس أخبرتنا أن خيرا لاحدنا ألا يأخلمن أحد شيئا افقال رسول الله صلى الله الله والله عن المسلم عن أيه قال: سمت همر بن الحطاب وضى الله عنه يقول: فذكر منحوه _ اله ترغيب عن أبيه قال: سمت همر بن الحطاب وضى الله عنه يقول: فذكر منحوه _ اله ترغيب عن أبيه قال: سمت همر بن الحطاب وضى الله عنه يقول: فذكر منحوه _ اله ترغيب عن أبيه قال: رحمة والسكتهم لم يأخلوا بهاء وما ذاك الالاولوية الموروة

الأصل؛ وقصة الثلاثة الذين خُلقوا (١) حتى أنوا رسول الله على وصدقوه، ولم يعتدروا له في موطن كان مظنة للاعتدار، فدحوا لذلك، وأنزل الله توبتهم ومد عهم في القرآن بعد ماضاقت عليهم الأرضُ بما رحبتُ ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملحاً من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبولوسام صادقين ، لأخذه بالعزيمة دون الترخص (٢) وقصة عبان بن مظعون وغيره (٣) بمن كان في أول الاسلام لا يقدر على دخول مكة الا بجوار، ثم تركوا الجوار رضي بجوار الله ، مع ما نالم من المكروه ، ولكن هانت علمهم أنفسهم في الله فصبروا إيماناً بقوله: (إيما يُوثَ في الصابرُونَ أَجْرَهُم بِغَير حساب) وقال نعالى (لتبلكون في أموالكم وأ نفسيكم ، ولقسمة من الذين او تواالكتاب من قبلكم و من الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبيروا وتتقوا فإن نما كرا العزم من الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبيروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأثمور) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فاصير كا صبر فرا العزم من الرسل) وقال : (ولمن انتهم وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور) ولما من شبيل) ثم قال : (و إن تبدُوا ما في أنفيكم أو تُخفُوه معاسبكم به الله) من المناه والمنه المناه أنه أنه أنها كرا والمن من الأمور) ولما في أنفيكم أو تُخفُوه معاسبكم به الله)

⁽١) فيحديث طويل أخرجه الخمسة كما في التبسير

⁽٣) كتمة أبى بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبق مستملنا بشمائر الاسلام اعتمادا على جوار الله، مع تألب الكفار عليه الا يستملن بالقرآن خشية على من كان يسممه من فسائهم وشبانهم أن يميلواالى الاسلام

⁽٣) كان من السهل التسك بالاعدار العامة في حقالثلاثة، اذ كان الوقت قيظا والسفر بعيدا، وكان أوان جوالثهار. ولا داعي لاعدار خاصة، وقد قال كب إنه أوبي جدلا لم يؤته غيره. فكان يتاتي له أن يحسن الاعتدار مع ثروم العبدق. وهلال بن أمية كان شيخا مسنا، فعدره الحاص مقبول أيضا. وقد اعتدر بضمة ومجانون فقبل منهم عليه العلاه والسلام واستنفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جيما منافقون وان كانت عبارة كب في رواية القصة ربحا يؤخد مها أن أسكرهم كانوا كذلك عنه فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعدار العامة أو الاعدار الحاصة الضميفة، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فكثوا في البلاء خمين يوما يمكون وينتحبون. وكان لهم منجى منه بعدر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل مهم ويستنفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقيل لم قولوا : سمعناوأطعنا ، فقالوها ، فألقى ألله الإيمان في قلوبهم ، فتزلت : (آمن الرسول بما أيزل إليه من ربه) الآية (١) وجهز النبي عليه أسامة في جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبي بكر : إحبس أسامة بجيشه تستمين به على من حاربك من المجاورين الك (٢) فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهدل المدينة ، مارددت جيشا أنفذه رسول الله الما ولكن سأل أسامة أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونك في العدو بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا عوت نبيهم ، وصارت تلك الحالة هيبة في قلوبهم لم ، وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العرائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عَرفوا أنهم مبتكون : وهو :

﴿ الوجه الرابع ﴾ • وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

⁽١) أين الرخصة هنا مى كانت آية (آمن الرسول) ناسعة وكذا لوقيل انها معكمة على معيد (إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذهيمة كالكر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا وخصة أيضا. إنما يكون موضع وخصة اذا بقى الحسكم السمب مممولا به ووض الحرج في فعله عند المشقة. وأين هذا؟ فاذا كان ماط دليله ماذ كره بقوله (نشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها الغ) بيني فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها قلنا أيضا نسم يكون تكليفا شافا. ولكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الا فخذ بها في مقابلته فتركوها لا نه أفضل من الترخص ؟

⁽٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأثمر عليهم جدا. وفي التوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين. لا شك أن هذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولكنه أخذ بالمزيمة والعزم، فكان خيرا. وهي افة عنه قال بن مسمود: لقد قنا بعد وسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً كدنا نهك فيه، لولا أن من الله علينا بأبي بكر، حتى أجمناعلى ألا نقاتل على بنت عناض فعزم الله لابي بكر على قتالهم

لمكلفين من أنواع المشاق ، هي مما يقصدها الشارع (١) في أصل التشريع.أعنى أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجاري العادات ؛ وكونه شاقاً على فمض الناس أو في بمض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له ؛ لأن الأمور الجزئية لانخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى _ حيث تستثنى _ نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لايكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يُعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره عكالصنائع الشاقة في الحضر ، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة • فَإِذَا ۖ لاينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لاتطرد ولا تدومه لأن ذلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية . فصار عارض المشقة .. إذا لم يكن كثبراً أو دائماً -مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً . فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لايقال : كيف يكون اجمهاديًّا? وفيه نصوص كثيرة ؛ كقوله : ﴿ فَمَنَاضُطُرًّ غَـير باغ ولا عاد فلا إنمَ عليه) وقوله : (فمَن كان مِنكم مريضاً أو على سَفَر) الآية (إن الله مُعبُّ أن تُؤتَّى رُخصُه (٢)) الى غير دلك مما تقدم وسوام مما في معناه

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف ممه قوت الروح (٣) وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات ، وهو في نفسه عذر أيضاً.

⁽١) ولا ينافيه ماياً في فكتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاهنات قيد. بل ماياً تي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع التابي من المقاصد يوضع مذا المتام (۲) تقدم (ص ــ ۱۲۷) (۳) أي أو العضو .

وما سوى ذلك فحمول على تحقق المشقة (١) التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكايف مالا يطاق ، وهو منتف سمما ، وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم ، فلا معارضة بين النصوص المتقدمة و بين ماغن فيه . وسبب ذلك _ وهو روح هذا الدليل _ هو أن هذه الموارض الطارئة تقع للعباد ابتلاة واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، الموارض الطارئة تقع للعباد ابتلاة واختباراً لا يمان المؤمنين ، وتردد المترددين كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لا نخرمت الكيات كا تقدم، ولم يظهر لليان من آمن بربه على بينة ، من هو فى شك . ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لا نخرمت الكيات كا تقدم، ولم يظهر لنا شىء من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالا بتلاء فى التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلى المرء على قدر دينه

قال تعالى : (ليبند كورا آ منا و م الأينة نكورا ؟ ولقه فقنا الذين من قبلهم الآية .
يَرَ كُوا أَن يَقُولُوا آ منا و م الأينة نكورا ؟ ولقه فقنا الذين من قبلهم الآية .
(لتبلكون في أموالكم وأنفُسكم _ ثم قال : و إن تصرير وا وتتة وا فان فلك من عزم الأمور) (ولنبلكوت كم حتى نعلم المجاهدين منكوالصابرين ونبلكو أخبار كم) (وليكم عن الله الذين آ منوا و يمحق الكافين) ونبلكو أخبار كم) (وليكم عن الله الذين آ منوا و يمحق الكافين) والتمرات . و يشر الصابرين) الى آخرها ، فائني عليهم بأنهم صبروا لها ، والتمروا بها عن أصل ما حماده الى غيره ، وقوله (ولنبلكون بني بني) يدل على أن هذه البلوى إقليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال ، كا تقدم في أحوال التكليف . فا ذا كان المعلوم من الشرع في مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجرى التكليف على مجراه الاصل ، كان

⁽١ تقدم أن ذلك فيها لم يحد فيها حد شرعي ، كالسفر مثلا وجع المشاءين عزدلفة

الترخص على الإطلاق كالمضاد لل قصده الشارع من تكيل العمل على أصالته لتكيل الأجر

﴿ والخامس ﴾ أن الترخص إذا أخذ به فى موارد على الإطلاق ، كان ذريه الى انحلال عزائم المكافين فى التعبد على الإطلاق . ، فإذا أخذ بالعزيمة كان حرّياً بالثبات فى التعبد ، والأخذ بالحزم فيه .

بيان الأول أن الخير عادة ، والشر لجاجة . وهذا مشاهد محسوس ، لا يحتاج إلى إقامة دليل . والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره ، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً . فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة . ، واذا صارت كذلك لم يقم بها حق قيامها ، وطلب العلريق الى الخروج منها . وهذا ظاهر ، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفر وع جزئية ، كسألة الأخذ بالموى في اختلاف أقوال العلماء ، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لختلافهم بالمنع والجواز ، وغير ذلك بما نبه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه .

و سيان الثانى ظاهر أيضاً مما تقدم ، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ماتكون مقدرة ومتوهمة ، لا عققة . فريما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها ، فذي ذلك الى عدم صحة التعبد ، وصار عله ضائماً وغير مبنى على أصل . وكثيراً مايشاهدالانسان ذلك، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة ، وليست كذلك إلا يمحض التوهم . ألا نرى أن المتيمم خلوف لصوص أوسباع ، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك لأنه عد مقصراً ، لأن هذا يعترى في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه . بخلاف مالو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء ، فلا إعادة هنا ، ولا يعد هذا مقصراً . ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به في مهاو هميدة ،

ولاً بطل عليه أعمالا كثيرة • وهذا مطرد في العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات •

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطاوب بالصبر فى ذات الله ، والعمل على مرضاته ، وفى الصحيح : «مَنْ يَصَبْرُو أَيصَابُرُهُ الله(1) » وجاء فى آية الانفال _ فى وقوف الواحد للاثنين بعد مانسخ وقوفه للعشرة _ . (والله مَمَ الصابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر يمقدار مانقص من العدد . هذا يمنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة المهوى من كل وجه ، كا تقرر فى كتاب المقاصد من هذا السكتاب . وكذيراً ماتدخل المشقات وتتزايد منجهة خالفة الهوى . واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة . فالمتبع لهواديشق عليه كل شى ، سواء أكان فى ننسه شاقا أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده . ويحول بينه و بين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل عاكف به ، خف عليه ؛ ولا بزال بحصى الاعتياد يداخله حُبُه ، ويحلوله مراه ، حتى يصير ضده ثقيلا عليه ، بمد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية قابعة لغرض المكلف فرب صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق فى هدندا المقام _ وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف (٢) ، كان مطيقاًله بحكم البشرية أم لا _ هذا لا كلام فيه إنما الكلام في غيره مما هو إضافى لايقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . وإذإ كان دائراً بين الأمريز، وأصل العزيمة حقيقى مما بت فالرجوع الإطلاق . وإذإ كان دائراً بين الأمريز، وأصل العزيمة حقيقى مما بت فالرجوع

 ⁽۱) رواه في الترفيب والترميب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالمك
 والشيخان وأبو داود والترمذي واللسائي

⁽٧) وهوالذي أشاراليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعا كالصوم)الخ

الى أصل العزيمة حق والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض. فاذا لم يكن فى ذلك بيان قطعى ، وكان أعلى ذلك الظان ، الذى لا يخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حى يثبت أن المشقة المعتبرة فى حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتاحق حينئذ بالقسم الأول الذى لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج بدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ؛ كفطره عليه الصلاة والسلام فى السفر ، حين أبى الناس من الغطر وقد شق الصوم عليم . فهذا ونحوه أمر آخر برجع الى ماتقدم من الأقسام وإنما الكلام فى غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أحرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق (1) ع أم تم انقسام ؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهي :

المسألة السامعة

فالمشقات التى هى مظان التخفيفات فى نظر الناظر، على ضربين (أحدها) أن تكون حقية يه وهو معظم ماوقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرضية والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معين واقع (والثانى) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرحس الأجله ، والا وجدت

⁽۱) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام في غيره علبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكله، بالجواب المبين على التفصيلات التي يذكرها ، بعد ماذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. ففرضه القهيد لاحطاء هذا الضابط

حكمته (1) وهي المشقة ، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجاري العادات فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على المزعة يُدخل عليه فسادا لا يطيقه طبعاً أو شرعا ، ويكون ذلك محققا ، لا مظنوناً ولا متوها ، أو لا . فإن كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطاوب ، ورجع الى القسم الذي لم يقع الكلام فيه ، لأن الرخصة هنا حق لله . وإن كان الثاني _ وهو أن يكون مظنوناً _ فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزعة . ومني قوى الظن ضعف الظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزعة . ومني قوى الظن ضعف مقتضي العزيمة ، ومني ضعف الظن قوى ؛ كالظل (٢) أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثله يفطر فيه ، ولكن إما أن يكون ذات الظن مستنداً الى سبب معين ، وهو أنه دخل في الصوم مثلا فلم يطق الإنجام ، أو الصلاة مثلا فلم يقدر على المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ، ولا على الصلاة قائماً أو وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ (٣) من الكثرة ، والسبب موجود عيناً ، يعنى أن المرض حاضر ومثله لا يقدر معه على الصيام ، ولا على الصلاة قائماً أو على استمال الماء ، عادة ، من غير أن بجرب نفسه في شيء من ذلك ، فهذا قد يمن عبر أن بجرب نفسه في شيء من ذلك ، فهذا قد يمن عبد قائم ولا يقوى قوته . أما لحوقه به فمن جهة وحود السبب . وأمامفارقته له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد (١) عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس

⁽١) اذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته. فما فائدة ذكره ؟وهو لم يدرج في التوهمية صورة وجود السبب فعلا مع عدم وجود حكمته ، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات . بل قصرها على مألم يتحتق فيه السبب . وهذا متدن ، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لا يعمع فيه القصر والفطر أو مما مختلف فيه .وليس كذلك

⁽٣) : أَمْثَالَ لَقُرَةُ الطَّنُ وَضَعْفَهُ بَاعْتِبَارِ الفَرْشَيْنَ، وقَوْله (دخل في الصوم مثلا فلم يطق الآتمام فلم يقدر فقمه أي أنه جرب نفسه في هذا المرض قبل هذا اليوم في الصوم، أو قبل هذه الصلاة في صلاة سابقة، فلم يطق ، فصار اتشك عنده ظن قوى في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر ، وليس الفرش أنه فعل ذلك في نفس هذا اليوم الصوم أو تقس هذه الصلاة فعجز ، لا نه حيثتذ يكون المجرمحققالا مظنو نافيختل نظم كلامه، وهو ظاهر، فقوله (فهذا هو الاول) أي حكمه حكمه ، وقوله (اذ ليس طيه ما لا يقدر عليه). أي ولو بظن قوى كثاله

⁽٣) أى مأخوذ أثره ومايترب عليه من كثرة التجارب في هذا السبب الحاصل بالفسل. وتكارل التجارب من غيره ،أو من نفسه في زمن بسيد لا يقاس عليه، حتى يناير ما قبله (٤) أى يمقتفي طن قوى جاءله من تجربة في نفسه، وانما عنده طن بسبب كسترة

التعارب في غيره . أو في نلسه لكن في زمن مفي بعيدا بحست يحتمل تغير الحال

بالمدادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه الطاوب في الدزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليم وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالدزيمة ، الى أن يظهر بعد ماينيني عليه

وأما الضرب الثاني وهو أن تكون نوهمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا بخلو أن بكون السبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا • فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولا ؛ فإن وجد فوقمت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعنى في إجزاء العمل بالرخصة لافي جواز الإقدام ابتداء، إذلا يصح⁽¹⁾ أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لايصح البناء على سبب لم يوجه شرطه و إن وجد السبب وهو المقتضى الحكم ، فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ و إنما الكلام في نحو الظان أنه تأتبه الحي غداً بنا. على عادته في أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ، وكذلك الطاهر إذا بلت على الفطر ظاناً أن حيضتها ستأتى ذلك اليوم. وهذا كله أمر ضعيف جداً. وقد استدل بمض العلماء على صحةهذا الاعتبار في إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : (لَوْلا كِتابُ من اللهِ سَبَق لَمُسْكُمُ فِيهَا أَخَذْتُمُ عَذَابٌ عَظِيمٍ) فإن هذا إسقاط للمقوبة للعلم (٢) بأن النناتم ستباح لهم . وهـ ذا غير مانحن فيه ، لأن كلامنا فيا يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتب العداب هذا ليس براجع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر المَن كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه إمن قوله تعالى : (وما أَصَابَكُم مِنْ مُصِينْهَ فِيما كَدَبَتْ أَيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة ، راجعة الى

⁽۱) أى فلا يجوز الاقدام عليه (۲) على أحد التفاسير في الآية، وحدَّم في روح المماني تكلفا فراجعه

قسم التوهات. وهي عنتلفة وكذلك أهواء النفوس عالمهاتند رأشياء لاحقيقة لها فالصواب الوقوف مع أصل العزيم إلا في المشقة المخلق الفادحة به فإن الصبر أولى مالم يؤد ذلك الى دخل في عقل الإنسان أو دينيه و وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر ، لا نه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه و فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهم أن على أضمف ، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الاحوال و فإذا اليست المشقة بحقيقية والمشقة الحقيقية عبر صادق في كثير من الاحوال و فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت هي العلة الموضوعة المرخصة و فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المنظنة وهي السبب منتهضاً على الجواز لاعلى اللزوم ، لا ن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كالها. فالا حرى البقاء مع الاصل . وأيضاً فالمشقة التوهم حق وزان واحد و فلم يكن بناء الحكم علما متمكناً

وأما الراجعة الى أهواء النفرس خصوصاً فإنها ضد الاولى ، إذ قد قرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها . فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هو يت نفسه أمراً . ألا ترى كيفذم الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص ، كقوله تم لى : (ومنهُم مَنْ يَقُولُ النّذَن إولا تَفْتِي بالآية الآن الجد بن تيس قال : اثذن لى فى التخلف عن الغزو ، ولا تفتى ببنات الأصفر ، فإنى لا أقدر على الصبر عنهن وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر وافي الحر من من المد عن المدر على الصبر عنهن وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر وافي الحر من من المر من المدر على الصبر عنهن وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر وافي الحر من من المر من المدر على العبر عنهن وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر وافي الحر من من المر من المدر على العبر عنها المر من المناهد على العبر عنها المر من المنه وقوله تعالى : (وقالوا لاتنفر وافي الحر من المر من المنه المنه عن الفرو والمناهد المنه عن المر والمناهد المنهد المنهد

⁽۱) حق مع المحلة الفادحة ؟ هذا غير ، واضع وسيأتى له فى الفصل التالى أن الرخس الحبوبة ماثبت الطلب فيه وهو مافيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه المسلام والسلام (ونيس من البر الصيام فى السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على المزيمة أولى؟ (٧) أى اقدى وضعه الشارع كالسفر

بين المدر الصحيح في قرله تعالى: (ليسَ على الضَّمَّفَا، ولا على المَرْضَى ولا على الدَّينَ لا يَجِدُ وونَ ما يُنْفَقُونَ حَرَجَ إِذَا نَصَحُوا بِلَهِ وَرَسُولِهِ) الآيات إفبين أهل الاعدار هذا ، وهم الذين لا يطيقون الجهاد ، وهم الزَّمْنَى ، والصبيان ، والشيوخ ، والجانين ، والعُميان ، وتحره ، وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : (إذَا نَصَحُوا بِلَهِ وَرَسُولِهِ) ومن جلة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقيّة في طاعة الله ، ألا ترى الى قوله تعالى ؛ ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقيّة في طاعة الله ، ألا ترى الى قوله تعالى ؛ والله روا خيافاً و ثباً لا) وقال : « إلا تَنْفُرُوا يُعَذَّبُكُم ، الآية ؛ فما ظنك عنره هوى نفسه ،

نم وضع الشريعة على أن تكون أهوا النفوس تابعة لمنصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالى على العباد في شهوابهم وأحوالهم وتنعاتهم على وجه لا يففى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكاف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له • فاذلك شرع له ابتدا و رخصة السلم ، والتراض ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو تورعة عليه ، و إن كان فيه مانع في قاعدة أخرى ، وأحل له من متاع الدنيا أشياء كثيرة • فتي جمحت نفسه الى هوى قد جمل الشرعاء منه مخرجا واليه سبيلاً فلم يأته من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ع كالمولع بمعصية من المعاصى ، فلارخصة له ألبتة ع لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع ، مخلاف الرخص المتقدمة فإن لها في الشرع موافقة إذا و زنت يمزانها

فقد تبين من هــذا أن مشقة مخالفة المدى عرصة فيها ألبتة . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها موإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة خمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هــذه الأحروية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم الموافقات ج ١ ـ م - ٢٧

حر فصل الله

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط في اجتناب الرخص - في القسم المتكلم فيه - والحذر من الدخول فيه ، فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خُدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب في اتباع الموى على غير مهيع ، ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جلة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ فيمزائم العلم . وهو أصل محيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحهم الله . وإنما يرتك من الرخص ما كان مقطوعا به ، أو صار شرحاً مطلو بالما على التعدات ، أو كان ابتدائياً كالمساقاة (١) والقرض ، لا نه حاجي . وما سوى ذلك فالله أللي الدريمة .

ومنها أن ينهم مدى الأدلة فى رفع الحرج على مراتبها - فقوله عايه الصلاة والسلام: « إن الله يُحبُ أن تؤتى رُخصه (٢) » فالرخص التي هى محبوبة ماثبت الطلب فيها ، فإنّا إذا حلناها على الشقة الفادحة التي قال فى مثلهارسول الله تالية : «ليس من البر الصيّام فى السفر (٣) » ، كان موافقاً لقوله تعالى : (يُريد الله يُحكُم اليسسر ولا يُريد يكم العسر) وقوله تعالى : (يُريد الله أن يُخفّت عند كم اليسسر ولا يُريد يكم العسر) وقوله تعالى : (يُريد الله أن يُخفّت عند كم العسر) بهدماقال فى الاولى : (وأن تصور موا خير كريم المهده وفى الثانية : (وأن تصير واخير كم الشرعيات ، ومن تتبع الادلة الشرعية فى الحارى الشرعيات ، ومن تتبع الادلة الشرعية فى هذا المقام ، تبين له ماذكر أثم بيان . و بالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر فى هذا الطرف

⁽۱) لاداعی لهذا فانه من الاطلاق الذیقال فیهانه (لاتفریع یترتب علیه وانما ذکر لمعرفة آنه اطلاق شرعی لاغیر)

⁽۲) تقدم (س_۱۲۷)

⁽۳) تقدم (ســ۲۲۳)

معرفي فصل كا

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :

(أحدها (١)) أن أصل العزيمة و إن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها،كانت قطعية أو ظنية • فاين الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجرى القطع . فمي ظن وحود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجرى في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن

لأنا نقول إنما ذلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدها رافعا لحسكم الآخر جملة • أما إذا كانا جاريين مجرى المام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا • ومسألتنا من هذا الثاني لا من الأوَّل ؛ لأنَّ العزائم واقعمة على المحكلف بشرط أن لاحرج • فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنديخ حكم القطع السابق بكا إذا كان الأصل التحريم في الشي، ثم طرأ سبب معلل ظني . فَإِذَا عَلْب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وان أمكن أن يكون بندره أو يدين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح • و إنما كان هذا ، لأن لأصل و إن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا الممارض الظني لا يمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظَّن هنا بل مع الشك • فكدلك مانحن فيــه •

(١) هذا ممارض للوجه الأول من الوجوم الستة التي أقامها على ترجيحالعزيمـة . وهذا الوجه لايفيد ترجع الرخصة، انما يفيد _ كاقال _ أن العزيمة ليست بأولى ، لأن فلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيع في ذلك الوجه

وحقيقة الا مر أن غلبة الظن لا تبقى القطع المنقدم حكما ، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة في الترخص

(والثاني (1)) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمها ، فذلك غير مؤثر ، وإلا لزم أن تقدح فيا أمر به بالترخص . بل الجزئي إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر في نفسه ، لا نه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق . وقد مر في الأصول المقهية صحة تخصيص القطعي بالنثني ، فبذا أولى (٢) ، وأيضاً إذا كان الحسم الرجوع الى التخصيص بالنثني ، فبذا أولى (٢) ، وأيضاً إذا كان الحسم الرجوع الى التخصيص وهو يظني ، دون أصل العيدم ترجم تطيي ، فكذلك هنا ، وكا لا ينخر م الكري بانخر ام بعض جزئياته - كا هو مقرر في موضعه من عذا الكتاب ، فكذلك هنا ، وإلا لزم أن ينخر م بالرخص الأمور بها ، وذلك فاسد ، فكذلك ما أدى اليه

(والثالث (٣)) أن الأدلة على رفع الحرج فى هـذه الامّة بلغت مبلغ القطع في كقوله تعالى : (وما جعل عليْكُم فى الدِّينِ مِنْ حَرَج) وسائر مايدل على هـذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بَكُمُ الْيُسْرَ ولا يُريدُ بَكُمُ الْعُسْرِ) على هـذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بَكُمُ الْيُسْرَ ولا يُريدُ بَكُمُ الْعُسْرِ) (يُريدُ اللهُ أَن يُخفَفِّنَ عَنْكُم و تُخلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً) (ما كان عَلَى السَّبَى مِنْ سَرَجَم فيا فَرضَ اللهُ لهُ) (وتيضعُ عنهُم إضرتُم والأَغْلالَ التي السَّبَى مِنْ سَرَجٍم فيا فَرضَ اللهُ لهُ) (وتيضعُ عنهُم إضرتُم والأَغْلالَ التي

⁽۱) معارض فلوجه الثاني في ترجيح العزيمة · وهو أيضا انما يفيد أنه لا ترجيح للعزيمة (۲) لانه تخضيص قطمي بقطمي ، فان ورود الرخصة مقطوع به أيضا · وقوله (وأيضا) يسفى ـ بمدتسليم أن النظر في الرخصة الى سبها وهو موضع اجتهاد وظن لاقطم ــفان التخصيص علمه يرجيح اليه ولوكان بظني في مقابلة عموم قطمي · وقد راعي في هذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تقصيلا

⁽٣) وهذا ممارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عندحدالامر والنبي مجرداً والصبر على سلوه ومره وان انتهض موجب العزيمة أى أن هذا يمارضه الادلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الامة والامتنان به عليها وهذا أيضًا انما يقيد أن العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه في آخر الدليل عما يقتضي ترجع الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كانت عليهم) وقد ستى هذا الدين الحنيفي السمحة لما فيها من التسميل والتيسير. وأيضاً قد تقدم فى المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص .وكالها وأمثالها جارية هنا . والتخصيص ببعض الرخص دون بعض ، تحكم من غير دليل ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فعى المعتبرة دون الغلنية

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم ، و إنما يقع الغرق في التعارض ولا تعارض في اعتبارها معا ههنا ، و إذ ذاك لا يكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى ، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة ، لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً . فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لاأنها ساقطة رأساً . بخلاف العزيمة ، فإنها تضمنت حق الله مجرداً ، والله تعالى عَني تن العالمين ، وإنما العبادة راجعة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة ، فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فها

(والرابع (١)) أن مقصود الشارع من مشر وعية الرخصة ، الرفق بالمكلف عن محمل المشاق ، فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده . بخلاف الطرف الآخر فإنه مظلة التشديد ، والتكف ، والتعبق ، المنهى عنه في الآيات ، كقوله تعالى : (قُلُ ما أَسْأَلُكُم علَيْه مِنْ أَجْر وَما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِين) وقوله : (ولا يُريد يِكُمُ الْهُ مُر) وفي الترام المشاق تكليف وعسر . وفيها روى عن أبريد يكمُ الهُ مُر ، وفيها روى عن ابن عباس في قصة بقرة بني سرائيل : « نو ذبحوا بقرة ما لأجزأنهم ، ولكن شد دوا فشدد الله عليهم (٢) » وفي الحديث : «هكك المتنظمون (٣) » وفهي المحديث المتنظمون (٣) » وفهي المنظمون (٣) » وفهي المحديث المتنظمون (٣) » وفه المحديث المتنظمون (٣) » وفها وفي المحديث المتنظمون (٣) » وفي المحديث المتنظمون (٣) » وفي المحديث المحدي

⁽۱) ممارض للوجه الرابع.وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضى ترجيع الرخمة.فليه معرر وزيادة

 ⁽٣) أخرجه أحد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتّل وقال: « مَنْ رَغبَ عن سُنتِي فَلَيسَ مِنِي (١) وسبب مَن عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التي كانت في الأم ، فخففها الله عليهم بقوله: (ويضع عنهم إصره والأغلال التي كانت عليهم) ، وقد ترخص رسول الله عليه بأنواع من الترخص خالياً (٢) و بمراً ي عليهم من الناس ؛ كالقصر والفطر في السفر ، والصلاة جالساً حين جُحِش شقه ، وكان حين بدّن يصلى بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أن يركع قام فرأ شيئاً ثم ركع وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كا قال : « ولا يعيب بعض المعنى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم، كا قال : « ولا يعيب بعض المن بيمن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن (والخامس (٣)) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسآمة والملل ، والتنفير عن الدخول في العبادة ، وكراهية الممل . وترك لدوام . وذلك مدلول عليه في الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك ومله ؛ و ر بما عجز الانسان إذا توهم التشديد أو طلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك ومله ؛ و ر بما عجز

وقد قال تعالى: (واعْلَمُوا أَنَّ فِيْكُم رَسُولُ اللهِ لَوْ يُطْيِعُكُمْ فَى كَثِيرٍ مِنَ اللهِ اللهِ لَوْ يُطْيِعُكُمْ فَى كَثِيرٍ مِنَ (١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سآلوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عليه وسلم قال (أنّم الله بن قائم كذا وكذا ؟ أما والله إلى الانخشاكم لله وأتقاكم له، قال (أنّم الله بن قائم كذا وكذا ؟ أما والله إلى الانخشاكم لله وأتقاكم له، ولكننى أصوم وأقطر وأصلى وأرقد وأنزوج النساء . لهن رغب عن سنتي ظليس مني) روام الشيخان والنسائم،

عنه في بمض الأوقات فانه قد يصبر أحياناً وفي بمض الأحرال، ولا يصبر في

بعض. والتكايف دائم فإذا لم ينف ح له من باب الترخص إلا مايرجع الى مسألة

تكليف مالا يطاق (٤)، وسد عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء

ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ،أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً.

(٢) آنما ذكره لأنه لوكان ترخصه عرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) ممآرض لليخامس

(٤) اى تحقيقا أو بظَّن قوى بلحق به ، كما سبق في صابط المسألة السابعة

أَلَا مَرِ لَعَنَيْتُمْ) وقال : ﴿ يَأْيُهَا الذِينَ آمَنُوا لَاتُحرُّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَ اللهُ لَـكم ولا تُعتَدوا) قبل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس، فسمى إعتداء لذلك وفي الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون وفا إن الله لن يَمَلُّ حتى تَمَكُّوا(١) » «وما تُحيّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختار أيسر مما مللم يكن إنما (٢) » الحديث! ونهى عن الوصال وفداً لم ينتهوا واصل بهم يوماً ثم يوماً عثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخُّر الشهر لزد تكم (٣) كالمنكل لهم حين أبواأن ينتهوا، وقال: « لو مُدَّ لنا في الشهر لو اصلتُ وصالاً عدع المتعمقُون تَمْقَهُم (٤) » وقد قال ع دالله بن عمر و بن الماصحين كربر الليتني قالمت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) ؛ وفي الحديث: هذه الحَوْلاء بنت تُوَيت زعوا أنها لاتنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: « لاتنام الليل ? ! خذوا من العمل ماتُطيقون » الحديث (١٦٦ فأنكر فعلماكما ترى . وحديث إمامة معاذ حين قال له النبي على الله عليه وسلم « أَفَتَانَ ۗ أَنْتَ يَامُعَاذَ ؟ (٧) » وقال رجل والله إيار سول الله إلى لا تأخر عن صلاة الفداة من أجل فلان ، مما يطيل بنا . قال فيا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في موعظة أشدُّ غضباً منه يومئه نام قل ﴿ إِنَّ مَنْكُمُ مُنفِّر بن » الحديث ا(^) وحديث الحبل المربوط بين ساريتين ، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب، تصلَّى فإذا كيلت أرفة رت أمسكت به .

⁽١) أخرجه في التيسير عن الستة بلفظ(خذوا من الاعمال) وفي رواية للثلاثة والنسائمي (عليكم من الاعمال) وفي كلتا الروايتين (لإيمل) •أقول: (لِن يمل) رواية •سلم

^(،) أخرجه التره ندى بلفظ (مالم يكن هأ بما) والبخاري (بين أُمَّر بن قط) ومالك (في أمرين)

⁽٣) أخرجه البخارى باختلاف في بمض الالفاظ

⁽٤) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الشيخين والترودي بالمظار لو ٥٠ لنا الشهر)

⁽٥) أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

 ⁽٦) أخرجه في التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسأ في والتصريح باسمها رواية لمسلم

⁽٧) بمض حديث في تطويل مماذ حين يؤم الناس . أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

⁽۸) بمض حدیث أحرجه المخاری

فقال: « مُحلّوه 1 لِيُصلُّ أحدُ كم نَشاطَه و فا ذا كَسِل أو ف تَر قعد (١) ه وأشباه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: « ليس من البرُّ الصيامُ (٢) في السَّفَر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ، و إن سلم أنه ليس بأولى ، فالعزيمة ليست بأولى ، وإن سلم أنه ليس بأولى ، فالعزيمة ليست بأولى ،

(والسادس (٤)) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة الهوى ، كا تبين في موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم والحوى ليس بمدموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع مبياً لرخصة ،وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الموى في هذا ? وكما أن (٥) اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، وليس أحدها بأولى من الآخر . والمتبع المؤسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الغلن في العزائم معتبرة ، فكذلك في الرخص، وليس أحدها أجرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الا جماع . هذا تقرير هذا الطرف

⁽١) أُخرجه البخارى وأبو داود والنسائي باختلاف يسير (تيسير)

⁽٣) أخلم على عمومه ليصح دليلا هنا . وفيها سبق حله على أن المراد منه ماكان فيه المشقة النادحة . فكان بذلك مناسبا للطرفين _ والحديث تقدم (س_ ٣٣٠)

⁽٣) سينول في الوجه السادس (ليس أحدما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه في الممارضة

⁽٤) هذا معارض لما سبق في السادس

⁽ه) يعارض به ماتقدم له فى الوجه الخامس من أدلة ترجيع العزيمة . الا أنه صرحفيه بالوجهين المتعارضين وكائنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، كل منها يحدث يسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليسأحدها بأولى من الآخر) فهو هين الدعوى فرعهاعلى ماذكره من الاشتراك فى الالزام . وكذا قوله بأولى من الآخر)

حر نصل الله

فا ٍن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة • وذلك وضع إشكال فى المسألة • فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نم ، من وجهبن : « أحدها » أن يوكل ذلك الى نظر الجهد ؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح ، فيبقى نموقوفاً على المجهد ، حتى يترجح له أحدها مطلقاً ؛ أو يترجح له أحدها في بعض المواضع ، والآخر في بسس المواضع ، أو بحسب الاحوال « والثاني » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر في كتاب المقاصد في تقرير أنواع المشاق وأحكامها ، فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فها بينهما وجه الصواب إن شاء الله . و بالله التوفيق فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فها بينهما وجه الصواب إن شاء الله . و بالله التوفيق

المسألة الشامئة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكاف مخرجاً ، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكاف إن شاء ؛ كا جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكاف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له ، كان ممتثلاً لا مر الشارع ، آخداً بالحزم في أمره ، وإن لم يفعل ذلك وقع (١) في محظور بن « أحدها » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح . « والثاني » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك من أوجه :

⁽۱) مثال ذلك أن الشارع جمل للزوح أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد ،حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أن يتحملها أكثر مماكان ، حفظا لمصلحته أيضا ، راجنها . فاذا اشتد كربه ثانياكان له أن يطلق أيضا لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثا ابتداء فقد خالف مارسمه له الشمرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلس له منها . وسيأتي له أمثلة كثيرة

(أحدها) أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المحلف عن المعتاد ، شرع له أيضاً تواقع وتكيلات ومخارج ، بها ينزاح عن المحلف تلك المشقات ، حتى يصدير التكليف بالنسبة اليه عادياً ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر في التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ؛ فالمكلف في طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ، بلأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً وما لا على القطع في الجلة ، فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحالاً ولا ما لا ، لاعلى الجلة ولا على التغفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له

(والثانى) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجمه ، والقصد الى ذلك يُمن وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنُ يَتِقِ الله يَجْمَلُ له يَحْرَجًا ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنُ يَتِقِ الله يَجْمَلُ له يَحْرَجًا ويرُزُونُهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْدَسب) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لا يجمل له عرجا . خرج إسماعيل القاضى عن سالم بن أبى الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبى عَلَيْقٍ ذَذَكُو الجهد فقال له النبى عَلَيْقٍ : ﴿ اذَهْبَ فاصْ بِر ﴾ وكان ابنه أسيراً في أيدى المشركين فأفلت من أيديهم ، فأناه بغنيمة ، فأنى النبى عَلَيْقٍ ، أنى النبى عَلَيْقٍ ، ﴿ وَمَنْ يَتَقِ الله) الآية ؛

وبمن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمَّى طلَّق امرأته ثلاثاً . فقال : ﴿ إِنَّ عمَّاتُ عصى الله فأندَمهُ ، وأطاع الشيه لمان فلم يجعل له مخرجا». فقال: أرأيت إِنْ أَحَالَهَا لَهُ رَجِلٌ ? فقال : ﴿ مَنْ تُجَادِعْ كَيْخَدْعُهُ الله ﴾ وعن الربيع بن خثيم فى قوله: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ كَعِعْمُلْ لَهُ مَغْرَجًا ﴾ قال: مِن كل شىء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب في الدنيا والآخرة. وقيل: من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجًا الى الحلال • وخرَّج الطحاوى (١) عنأ بي موسى قال قال رسول الله عَلَيْظُ «ثلاثة يَدْءُونَ الله فلا يستجابُ لهم: رجلُ أعطى مالَهُ سفهاً وقد قال الله تعالى (ولا تُتؤُنُوا السُّمُّهَاء أَمْوالَكُمُمْ) ، ورجَلُ ۖ دَايَنَ بِدَيْنِ ولم يُشْهِدْ ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقُهُا » ومعنى هذا ا أن الله لمَّا أمر بالا شهاد على البيع ؛ وأن لا ُنؤتى السـفهاء أموالنا حفظاً له ما ، وعلَّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان النارك لما أرشد. الله اليه قد يقع فَهَا يَكُره وَلَمْ يَجِب دَعَادُه لا نُه لم يأت الأمر من بابه · والآثار في هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فتلا: ﴿ إِذَا طَلَّتَتُمُ النَّسَاء فَطَلَّةُ وَهِنَّ لِمِدَّتِهِنَّ _ حتى بلغ : يَجْمَرُ لَهُ مَخْرَجًا)، وأنت لم تتق الله ، لم أُجِد لك مخرجاً وخرَّج مالك في البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال: إنى طلقت امرأت ثماني تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لي انها قد بانت منى. فقال ابن مسمود : صدقوا، من طلَّ ق كما أمره الله فقد بين الله لَه ، ومن لَهِ سَ عَلَى نَفْسَهُ لَبُسًا جَعَلْنَا لَبُسَّهُ بِهِ . لاتلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم •هو كما تقولون • و أمل حكاية أبي يزيد البسطامي حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنــــه

⁽١) ورواه الحاكم أيضا

(والثالث) أنطالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجع فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدى طريق المخرج ، فكان قاصداً لضد ماطلب ، من حيث صد عن سبيله ، ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود و إذ طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادلت عليه الآيات المذكو و فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومكر وا ومكر الله) وقوله (الله فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومكر وا ومكر الله) وقوله (الله وما يشعر ون ومنه قوله تعالى : (ومن يتمد حدود الله فقد ظكم نفسه) وقوله (فمن نكثفا إنها ينشم على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسة ثوتيه أجراً عظيماً) (من عدل صابح في فد تلك مما في عذا المدى عوض المساحة على طريق المصلحة ، وهو المطاوب

(والرابع) أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس لله د بها علم إلا من بعض الوجوه ، والذي بخفي عليه منها أكثر من الذي يبدوله . فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله النها ، أو بوصله النها ناقصة لا كاملة ، لا يوصله النها ، أو بوصله النها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة ثر في في الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرها ، وكم من مدير أمراً لايتم له على كاله أصلاً ، ولا يجنى منه نمرة أصلا ، وهو معلوم مشاهد بين العقلا ، فلهدا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فاذا كان مشاهد بين العقلا ، فلهدا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فاذا كان كذاك ، فالرجوع الى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخميف على الكال ، مخلاف الرجوع الى ماخالقه ، وهـند المسألة

بالجلة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته ولكن سيق لتعاقه بالوضع ، في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه في غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب في هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها مافيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى ، وأيضا فمن الأحول اللاحة قالعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذلك ، فريما ترخص بنير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات به كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة الناسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريبية أو انوجو بية ، وهى إما موانع المنحريم أو التأثيم ، وإما أسباب (١) لرفع الجاح أو إباحة (١) ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هى موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحركم السبب المحرم أو الموجب فنعله غديز صحيح ، ويجرى فيه النفصيل المذكور في الشروط (٣) ، فكذلك الحركم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المساكة الماشرة

اذا فرَّ عنا (٤) على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها و بين العزيمة ،

⁽١) تنو يع في المبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقها

⁽٣) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص في المندوبات

⁽⁻⁾ في المسألة الثامنة منها

⁽٤) هذا هو يسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة مها من الواجب الحيّر؛ إذ صار هذا المترخص ينال له : ان شئت فاحمل العزيمة ، و إن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة . وما عمل منهما فهو الذي واقع واجباً في حقه ، على وزان خصال الكفارة . فتخرج العزية في حقه عن أن تكون عزعة

وأما إذا فرَّعنا على أن الإباحة فيها بمنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب ؛ لأن وفع الحرج لايستازم التخيير . ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب. وإذا كانكذلك تبيّناً أن العريمة على أصلها من الوجوب المميّن المقصود الشارع. فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه وبين من لاعذر له فرق، لكن المذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال الى الرخصة • وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثاني. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذي يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له في إنه ذ الحكم بيّنتان ، إحداها في نفس الأمر عادلة ، والأخرى غير عادلة . فإن العز يم عليه أن يحكم بما أمر به من أهل المدالة في قوله تمالى : ﴿ وَأَشُّهِدُوا ذَوَى عَدْلِ مِنْكُم ﴾ وقال : (مِمَّنْ وَرَضُونَ من الشُّهَدَء) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزبمة وأجر أجرين . و إن حكم بالأخرى فلا إثم عليه ، المذره بسدم العلم عا في نفس الأمر ، وله أجر في اجتهاده • وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين ، كما ينفذ منتضى الرخصة على المترخصين . فكما لايقال في الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بمدل _كذلك لايقال هنا: إنه مخير مطاقاً بين المزعة والرخصة فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثاني ؟ وقد ببت قاعدة رفع الحرج مطلقاً (١) بالقصد الأول ، كقوله تعالى : (وما جَمَلَ عَلَيكُم في الدِّينِ (١) أى بقطع النظر عنخصوص مجل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لايلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالا أن يكون مقصودا بالقصد الأول ، فقد جانت الآية بفسائدة

النكاح استقلالاً وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الاول النسل . فكذا هنا

مَنْ حَرَج) وجاء بعد تقرير الرخصة : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ النِّسْمَرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ النُّسْمَرَ وَلا يُريدُ بِكُمُ النُّسْمَرَ وَلَا يُريدُ بِكُمُ النُّسْمَرَ ﴾ .

قيل : كما يقال إن المنصود بالذكاح التناسل وهو النصد الأول ، وما سواه من انخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى ، مع قوله تصالى : (ومِنْ آياتِهِ أَن خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِنَسكُنوا إليها) وقوله : (وجَعَلَ مِنها زَوْجَهَا لِيَسكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِنَسكُنوا إليها) وقوله : (وجَعَلَ مِنها زَوْجَهَا لِيَسكُنُ إليها) .

وأيضاً (١) فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة، فهو تيسير أيضاً ورفع حرج ، وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكافاً بهما وفيها حرج كلى أو أكثرى ألبتة ، وهو مقتضى قوله : (وما جَعلَ عليكُم في الدّين مِنْ حَرّج) . وليمن نجد في ومض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول في محال الرخص إنها ليست بكليات ، وإنما هي حزئيات ؛ كا تقدم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

(۱) عود الى السؤال وترق عليه ، أى أنه لا يلزم من وجود رمع الحرح في الرخصة أن تكون مقصودة الشارع بالقصد الثاني لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج ايضاً في بعض المسائل التي فيها الرخصة والسهولة سفى أصل عزيمها ، كصيام ايام معدودات ولم تكن شهورا مثلا ، في أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج ، وهي مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفسع الحرج في الرخصة أن تكون بالقصد الثاني . ثم نرق عليه ثانيا فقال (وأيضا الغ) أي ان رفع الحرج موجود في سائر السكليات التي هي عزائم، وعمل الجواب عن الجميع قوله (فاذ، العزيمة الغ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضا . وقوله (ويحن تجد في بعض الغ) تمهيد فلجواب . ولا يخفي أن كلا من هذبن الترقيب تفصيل لا دخل تحت الاطلاق في أصل الاشكال . فالترق من جهة تميين مكان الاعتراض بعد إجاله

فاذاً العزيمة من حيث كانت كلية ، هي مقصودة الشارع بالقصد الأول. والحرجُ من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة فن جهة القصد الثاني . والله أعلم

المسأكة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطّردة مع المادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

﴿ أَمَا الا وَلَ ﴾ فظاهر ، فإنا وَجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها ، وبالصيام في وقته المحدود له أوّلا ، وبالطهارة المائية ، على ماجرت به العادة : من الصحة ، ووجود المعتل (١) ، والا قامة في الحضر ، ووجود الماء، وما أشبه ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ، كالا مر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها ، إنما امر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي ، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الا كثر . ولا إشكال فيه

وأما الناني ﴾ فعلوم أيضاً من حيث علم الأول. فالمرض ، والسغر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول ، مرخص لترك ما أمر بفعله ، أو فعل ما أمر بتركه . وقد مر تفصيل ذلك فها مر من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور في موضعه من كتاب القاصد بجعد الله

الآ أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعام ماتقدم . والخاص كانخراق العوائد الأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون ف

(١)غير ظاهر هنا، لان الكلام في أمور اذا وجدثانتالعزيمة، واذا فقدتكانتالرخصة. وليس منها المقل، لا أنه شرط مطلق التكليف. ولذلك لم بذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره. الأكثر على حكم الرخصة في كانقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجه من الأرض ، فيتناول المفهول له ذلك ويستعمله . فإن استعاله له رخصة لاعزيمة . والرخصة كما تقدم للآخا كان الأخذ بها ، مشر وطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الآمر فيها كذلك ، إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مُسبّبه كما مر . فيهنا أولى ، لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ، فكان القصد الى التخفيف من جهنها قصدا اليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى .

وأيضاً فقدذكر فى كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لاخاصة . بمعنى أنها عامة فى كل مكلف ، لاخاصة ببعض المكلفين دون بعض • والحمد لله •

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد الذي عَلَيْكُ لا ظهار الخارق كرامة ومعجزة ، لأ نه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبراً من طلبه حظ النفس. وكذلك نقول إن للولى أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعى لا لحظ نفسه. ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد. وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن يكون بحسبا دل عليه الاستقراء فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل: الولى إذا انخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجلة. فإن الذى هُبِيَّ له الطعام أو الشراب أوغيره من غير سبب عادى ، مساولمن حصل له ذلك بالتكسب العادى . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادى إنه في التناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة ، إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدهم) أن الأدلة المقولة دلّت على ترك أمنال هذه الأشياء لا إيجاباً، ولكن على غير ذلك ؛ فإن النبي عَلَيْ تُحَرِّرُ بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية (1) ؛ وحيّر في أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فإ يختر ذلك (٢) . وكان عليه الصلاة والسلام بحاب الدعوة ؛ فلوشاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية ويشبع يوماً فيحمده ويثني عليه ، حتى يكون في الأحكام البشرية العادية كغيره ، ن البشر ، وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرى اصحابه من كغيره ، ن البشر ، وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرى اصحابه من وكان عليه الصلاة والسلام أبرى الله وقات (٣) . وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك وكان عليه الصلاة والسلام أهله ، فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات التكسب لمعاشه ومعاش أهله ، فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات عضرة له ، حتى قالت عائشة رضى المنزلة _ متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى وكان _ لما أعطاه الله من شرف المنزلة _ متمكناً منها ، فلم يعول إلا على مجارى المادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن المادات في الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظياً ، في أن

⁽۱) روى فى الترغيب والترهيب حديثا طويلا قال فيه إن إسرافيل قال للنبي صلى الله عليه وسلم: (أن الله سمع ماذكرت ، فبعثني اليك بمفاتيع خزا ئن الأرض وأمرى ان أمرض عليك ان أسبر ممك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقلت فان شئت نبيا ملكا وان شئت ببيا عبداً فأوماً اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاتا) رواه الطبراني باسناد حسن والبيهي في الزهد وغيره

 ⁽۲) روی الترمذی (آنی عرض علی أن تجمل لی بطحاء مكة ذهبا فتلت لا يارب اشبع
 یوما وأجوع یوما فاذا جمت مضرعت الیك و ذكرتك واذا شبمت شكرتك وحدتك

⁽٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الحوارق له . كسئيرا ماكانت تنخرقله العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك فى مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التي تحل بهم كنبع الماء مثلا لما اشتدبهم الحال فى الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد فى هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حمّا على الأنبياء ، لم يكن حمّا على الأولياء ؛ لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثانى)أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين. ويصحم الابتلاء الذى هو لازم للتكليف كلها، وللك لفين أجمين في مراتب التعبد، وَ عَالَمَ كَالْقُو كَ لَمْ على ماهم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برزت على عوم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطأنينة ؛ كا قال ابراهيم عليه السلام: (رَبِّ أَرِفَى كَيْفَ تُدُي المَو تَي) الآية ! وكا قال نبينا محد عَلَيْقَ عند ماحكى الله تعالى فراق موسى للخضر: « يَرْحَمُ اللهُ أخي مُوسى و وَدِدْ نالو صَبَرحتى يُقصً علينا مِن أحبارها (السمال بعد على الله علينا من أحبارها (الله على الحتاج ؛ فهو في التناول والاستعال بحكم حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو في التناول والاستعال بحكم الخيرة : فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجم الى العزيمة العامة ، و إن قبل الصدقة فلا ضرر عليه وقمت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء ، وإدخالاً للمصلف تحت قهر الحاجة اليها عكا وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً ، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لهاء كان في ضعنها رفع لمشقة التكليف بالكسب ، وتخفيف عنه ، فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف بالكسب وتخفيفا عنه ، فن هنا صار حكم احكم الرخص ، رمن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أن تناول مقتضاها ميل ما الى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ي كاكانت النع العادية الاكتسابية في السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ي كاكانت النع العادية الاكتسابية

⁽١) رواه البخارى في باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا)..الخ

ابتلاء أيضاً • وقد تقرر أن حهة التوسمة على لا طلاق إنما أحذوها مآخذ الرخص عنا تبين (1) وجهه • فهدا من ذلك القبيل • فتأمّل كيم صار قبول مقتضى الخورق رحصة من وجهين ا فلا حل هدا لم يستندوا البها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها مافيها من الفوائد المعينة لهم عليها من هسبيله ، وتركوا منها ماسوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، قصمنت تكايفاً (٢) وابتلاء

وقد حكى القشيري من هذا الممنى :

فروى عن أبى الخير البصرى أنه كال سناء داره رجل أسود فتير يأوى الى الخرابات ، قال فحمات معى شيئاً وطلبته ، فلما وتمت عينه على تبنيم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الارض كاما ذهباً لمع . ثم قال : هات ماهمك المناولته وهالني أمره وهو بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شامل وجلة ، فناولته وهالني أمره وهو بت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شامل وجلة فوجدها وقد النزق الشطان . فانصرف وقال وعز يلك لا أجوزها إلا في زورق وعن سميد بن يحيى البصرى قال . أتيت عبد الرحن بن زيد وهو جالس في ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرق لرجوت أن يفعل . فقال : رَبِّ في أعلم بمصالح عباده ، ثم أخد حصى من الأرض ثم قال : اللهم إن شبئت أن تجعلها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى إن شبئت آن تجعلها ذهما فعلت ، فإذا هي والله في يده ذهب ، فألقاها إلى وقال : "نفقها أنت ، فلا خمر في الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استماذ منها ومن طلبها ، والتشدوف اليها ، كا بحكى عن أبي بزيد البسطامي ، ومنهم من استوت عنده مع غبرها من العادات ، منحيث

⁽١) أَى فِي المَسْأَلَةِ الأولى

⁽۱) كما يؤخذ من كـــلام عبد الرحن بن زيد الاكتى (لاخير في الدنبا الا للآخرة) فما حصل من التحقة يتضمن تــكليفا جديدا في التصرف فيه واستعاله

شاهد خروج الجيم من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإنعام فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات . فكيف يتشدوف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن مالديه منها أم في تحقيق العبودية كما مر في الشواهد . وعدوا من ركن اليها مستدرَجا ، من حيث كانت ابتلاء كامن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيرى عن أبي العباس الشرفي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشي في طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحية ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشر به بقدح . فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كُرحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدح معنا الى مكه . فقال لى أبو تراب يوما : مايقول أصحابك في هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ث فقلت : مارأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال : من طريق الأحوال . فقات : ما أعرف لهم قولا فيه . فقال : بل قد زعم من طريق الأحوال . فقات : ما أعرف لهم قولا فيه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأما من لم يقترح ذلك ولم يسا كنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كآه يدلك على ماتقدم من كونها في حكم الرخصة ، لأفى حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المنى فيها ، فإنه أصل ينبنى عليه فيها مسئل : منها أنها من جلة الاحوال العارضة للقوم ، والاحوال من حيث هى أحوال لاتطلب بالتصد ، ولا تعد من المقامات ، ولا هى معدردة في النهايات ، ولا هي دليل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والانتصاب للإفادة . كما أن المغانم في الجهاد لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هى دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ، ولا هى دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

(تم الجزء الآول)

الموافعان

ا چئول الشريعة

لآبي المستحوات البيني

وهواراهم وتحي البحالغ فالجرالمالكي لمتوفيضه

(وعليه شر ح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً . يعثمد على النظر العقلي وعلى روح التشريم ونصوصه

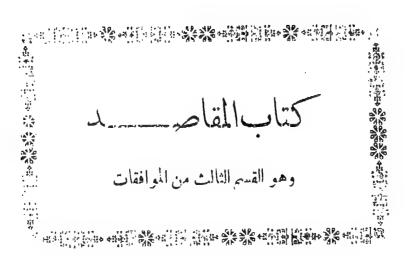
حضرة صاحب الفضيلة الاستاذالكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص

بالازهر الشريف

الجزواليث ني



بنالين

وصلي الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فمها قسمان:

« أحدها » يرجع الى قصد الشارع. « والآخر » يرجع الى قصد المكلف ، فلا ول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة قصده في وضعها الله فهام ، ومن جهة قصده في وضعها التكليف بمتنضاها، ومن جهة قصده في وضعها التكليف بمتنضاها، ومن جهة قصده في دخول المكاف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

⁽١) أى بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى و يكون ماعداه كائه تفصيل له وهذا القصد الأولهو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين فان هذا في المرتبة الأولى بالنسبة الى قصده في افها مها وأنها يراعى فيها معهود الاميين في عرفهم وأساليبهم من النسبة الى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاه اوأن ذلك انما يكون فيها يطليقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب برفعها مثلا ، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصودا لتحلف به وما لا يصح ، وكذا بالنسبة الى قصده دخول المكلف تحت أحكام النكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المحكف على العمل بها ، وأنها كلية لا تخص بعصا دون بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدد الشرع بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حدد الشرع من وضع الشريءة العاد لا غير في العاجل والا آجل أن يكون نيا لحارجا عما رسمه الشرعله وهكذا من تفاصيل هذه الا نواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريءة وهكذا من تفاصيل هذه الا نواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريءة فانها عتبر في المرتبة الثانية بالنسبة القصد في أصل وضعها ، كاسأتي له بسطذاك كاله فانها عمارة في المرتبة النائية بالنسبة القصد في أصل وضعها ، كاسأتي له بسطذاك كاله فانها عمارة في المرتبة النائية النائية النائية النائية النائية النائية القصد في أصل وضعها ، كاسأتي له بسطذاك كاله فانها عمارة في ألم نائه النائية النائ

ولنقدم قبل الشروع في المطاوب (مقدّمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع :
وهي أن وضع الشرائم إنما هو لمصالح المباد في الماجل والآجل مماً و هذه
دعوى لابد من إفامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وايس هذا موضع ذلك وقد وقع الخلاف فيها في علم البكلام ، وزعم الرازى أن أحكام الله اليست ممللة بعلّة أابنة ، كا أن أفعاله كذلك ، وأن الممثرلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين . والم اضطر (١) في علم أصول الفقه الى إثبات العالى للأحكام الشرعية ، أثبت ذلك على أن العالى به من المعلى المالها المناه المالامات المعرفة للأحكام خاصة ، ولا حاجة الى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد أعا هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازى ، ولا غيره ، فإنّ (٢) الله تعالى يقول فى بعثه الرسل وهو الأصل: (رُسُلاً مُبَشِّرينَ ومُنذرينَ إِثلاً يكونَ لاناس على الله حُجَةً بَعدَ الرُّسُل) (وما أرْسَاناكَ إلا رَحةً للما كمين) وقل فى أصل الخلقة : (وهو الذي خلق السموات والارض فى سيَّة أيام وكان عَرْشُه على الماء ليبناه كم أيكم أحسن عملا) (وما خاقتُ الجنّ والانسَ الا ليمبدرن على رجه الله رحه الله

وايلاحظ أنه آيس المزاد من تتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر . لانك اذا قست هذه المقاصد بما ذكروه فى الاصول تجد أنها تعد فى مبادى الفن . فمثلا تراهم بعد ون البكلام فى المحكوم به والمحكوم عليه من المبادى ، ولايخى عليك أن النوع الثالث ب بجميع المسائل التي ذكرها فيه من قبيل البكلام فى المكلف به وأنه لابد أن يكون مقدورا للعبد داخلا تحت كسبه . وهكذاالباقي من الانواع الاربمة اذا تاملتها تجدها من المبادى لا مقاصدالفن التي هى الادلة . اللهم الا على نوع من النوسع فى الاصول بان كل ما انبى عليه فقه فهو من أجزا، لاصول ، و لا حاجة اليه مع ظهور الغرض

(١) أي ايتأنبي له القبال بالقباس وأنه دليل شرعي

(٣) أَيُّ وَلَا يَتَأْتَى لِلرَازِ مِي أَن يَقُولُ فَيْهِذِ، الْعَالَ الْعَامَةُ الْهَا عَلَامَاتُ الْحَارِيَّ الاحقى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه عمني الحكمة يَّادٍ مِن نه ﴿ الذِّي خَلَقَ المَوْتَ وَالْحِياةَ لِيَبْلُوكُمُ أَيُّكُمُ أَحْسَسُ عَلاً ﴾

وأما التماليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأ كثر من أن تحصى، كنقوله بعد آية الوضوه: (ما يريدُ اللهُ ليَجْعَلَ عليكم ون حَرَجِ ولَكِنْ يُريدُ لِيهُ لِيطَهَّرَكُم وَلِيهُ بَعْمَةُ عليكُم اللهُ أي الصيام: (كُتيبَ عليكم الصيامُ كا كُتيبَ علي الدينَ مِن قبلِكم الملكمُ تَتَقُون) وفي الصلاة: (إنَّ الصلاة (١) تنهى عن الفَحْشاء والمُنْكَر) وقال في القبلة: (فولتُوا وجوهكم شطرهُ لِتلاً يكون عن الفَحْشاء والمُنْكَر) وقال في القبلة: (فولتُوا وجوهكم شطرهُ لِتلاً يكون الناسِ عليكُم حُجَّة) وفي الجهاد: (أذِنَ اللَّذِينِ يُقاتَلُونَ بأنهم ظُلِحُوا) وفي القصاص: (وله كُم في القيصاص حياةُ يا أولي الأَبْباب) وفي النقرير على المنافولوا يوم القيامة إنا كنا على عن هذا غا فِلمِن) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا عبوكان فى مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن نقطع بأن الامر مستمرُّ فى جميع تفاصيل الشمريعة . ومن هذه الحلة (٢) ثبت القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث فى كون ذلك واجبا أو غير واجب موكولا الى علمه — فنقول والله المستعان :



⁽١) أخذ المعنى على أنه علة للامر باقامة الصلاة . وتأمله

^{ُ(}٢) سيأتى له فى كتاب الاجتهاد – فى المسالة الباشرة ــتوسعُ فى هذه الجملة وفى أنهاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الاول

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة وفيه مسائل ﴿ المسألة الأولى (١) ﴾

تكاليف الشريمة ترجم الى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تمدو . ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فمعناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تمجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالحسر ان المبين

والحفظ لها يكون بأمرين: « أحدهما » ما يقيم أركانها و يثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود (٢) . « والثانى » ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود ؛ كالإ عان (٢) »

(١)سيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان وآف للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملانها وانكان على نحو آخر

(۲) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل مابه قيامها و تباتها م ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك مابه تنعدم ، كالجنايات . فلا يقال النم اعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة و تناول اللّاكولات ملا هو مراعاة خا من جانب هاالعدم عاذ بفعل هذه الاشيامالتي بها الوجود و الاستقرار لانعدم مدنيا أو لا طرآ عليها العدم _ فاكان مراعاة لها من جانب الوجودهو أيضام راعاة لحامن ح . مدمه المعنى

(٣) قال في التحرير وشرحه ؛ حفظ الدين يكون بوحوب الجهاد وعقو تم اعي

والنعلق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك . والعاداتُ راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ، كتناول (١) الما كولات ، والمشرو بات ، والمابوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك والمعاملاتُ (٢) واجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل أيضاً ، لكن بواسطة العادات ، والجنايات — ويجمعها (٣) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — ترجع الى حفظ الجيم من جانب العدم ،

والعبادات والعادات قد مُنَّلَت . والمعاملات ما كان راجما الى مصاحة الانسان مع غيره ، كانتقال الا ملاك بوض أو بغير عوض ، بالمقد على الرقاب الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفربل لكونهم حربا علينا، ولانقتل الرأة والراهب ، وقبلت الجزية ، وهذا لا يما ف أنه لحفظ الدين : إذ حفظ الدير لا يم مع حربهم المفضى الى قتل السلم أو فنته عن دينه اه

فأنت ترى المؤلف توسع فى حفظ الدين فجاله المقصدا لجميع السكاليف أصولها وفروعها ولعله لايوافق قوله بعد : (فانها الماء عادفى كل ملة) لأن ذلك قد لايسلم بالنسبة النحو الزكاة الخ

() أى أصل تداول الغذاء الذي يتوفف عليه بقاء الحياة والعقل .و سيأتى في الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أى مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل ولكنه بؤدى الى الضيق والحرج فالفرق بين المقامين واضح

(٧) أى با. قدارالذي يتوقف عليه حفظ النفس و المال . فهى بهذا القدار من الضروري. وهذا هو الذي عناه الاسدى بجمل المعاملات من الضروري ، أما مطافي البيريع مثلا فليس من الضروري بل من الحساجي مخلافلامام الحروين . و بهذا يصنح لك ما يأني للؤاني في هذه المسالة والم. ألة الني تلما

(٣) بملة معترضة والطاهر أنها مقدمة من تاخير وأن موضعها فرافوله والعبادات والعادات قد مثات وهي راجعة الى جميع ما قدم ما يحفظ من جانى الوجود والعدم، ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصب سليه من باب تكميل أبواب الشريعة ، اذما من أمر ولا نهى الايتعلق به الاثمر بالعروف والهي عن المنكر من أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جاس العدم من ثم أكمل المقام بالتمشل المعاملات والجنايات لانه مثل الحيرها آنفاً وسيأتي في المسألة السابعة من

أو المنافع أو الأبضاع . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها مايدراً ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح ؛ كالفصاص والديات — المنفس، والحد — المعقل ، وتصمين (١) قيم الأموال — النسل ، والفطع والتضمين — الممال ، وما أشمه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة . وهي : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والمقل ، والمال ، والمقل ، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة (٢)

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتة اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الفالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب في ذا لم تراع دخل مبحث الكتاب في قوله (وجامعها الامربالمدروف والنهى عن المنكر) ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا : (ويجمعها النم)

(١) الذى قاله غيرهأن حفظااندل شرع لهحد الزنا جلدا ورجما ، لانه مؤد الى اختلاط الانساب، المؤدى الى اقطاع النسل وارتفاع النوع الاسانى من الوعود. وأما ماقاله المؤلف فغير واضح.

(٢) ترتيبها من العبالى للنبازل مكذا : الديرس ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال _ على خلاف فى ذلك ، فان بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال فى شرح التحرير: حصر المقاصد فى هذه الحمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعده ذا لاية الى ان الشوكانى تأمل التوراة والانجيل فلم يجدفيها الااباحة الخر مطلفا ، على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ماعزى للشوكانى لله قيل ان المهنوع فى جميع الشرائع ضياع العقل رأسا و الحرتذهبه وقتائم بعود ، لكان اله وجه .

أمآ تدريض الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السهاوية بجمعها في مكانخاص وعدم نيل شي منها فظاهر أنه ليس من اتلاف الانسان للهال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنيا ثم بالجهاد .وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كها في الحديث : (ولم تحل لاحد قبلي).وقصة : (فطفق مسحا بالسوق و الاعناق) ليس فيها اتلاف لها . بل اما أن يكون من باب استعراضها و تفقد أحو الهابيده لا بالسيف كها حققه الفخر ، واما أن يكون ذلك تقرباً الى الله باحب الهال عنده لا كل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله

على المكافين - على الجلة (١) - الحرجُ والمشقة ، ولكنه لايبلغ مباغ الفساد المادى المتوقع في المصالح العامة

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايت:

في المبادات كالرخص المحففة ، بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض والسفر وفي المعادات كإماحة الصيد والتمتع بالطيبات ما هو حلال ، مأ كلا ومشربا وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك ، وفي المعاملات كالفراض (٢) ، والمساقاة والسلم ، والفاء التوابع في المقدعلي المتبوعات ، كشمرة الشجر ، ومال العبد ، وفي الجنايات كالحكم باللوث ، والتدمية ، والقسامة ، وضرب الديّة على الماقلة ، وتضمين الصناع ، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فمعناها الآخذ بمما بليق من محاس العادات، وتجتُبُ الأحوال المدسّلات التي تأنفها المقول الراجحات . و يجمع ذلك قسم مكارم الاخلاق

وهي جارية فيما جرت فيه الأو آيان:

فنى المبادات كاز لة النجاسة _ و بالجلة الطهارات كام _وستر المورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشباه ذلك . وفى المادات كا داب الأكل والشرب و مجانبة الماكل النجسات والمشارب المستخبثات ، والا مراف والا قنار فى المتناولات . وفى الماملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلا ، وسلب المرأة

⁽١) أى ليس كل الدكاءين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

⁽٢) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف علمها حفظ النفس وغير هامن الضروريات الخمس كما اشرنا اليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظآهر أنواع الامثلة من خصوص ماكان له أصل حظ لدخوله نحت قاعدة منع كلى واستثنى ذلك منه حتى عدس خصة بالاطلاقات الاربعة الما بتمة

منصب الإمامة ، وإنكاح نفسها ، وطاب العنق وتوابعه من السكنا ، والقديد وما أشبهها ، وفي الجنايات كنع قتل الحر بالعبد ، أو قتسل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها . فهمذه ألا ورراجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية ؟ ذليس فقد أنها بِمُخل ً . بأمر ضروري ولا حاجي ، وأنما جرت مجرى التحسين والتزيين

﴿ السألة الثانية ﴾

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ماهو كالتتمةوالتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو المائل فى القصاص، قانه لا تدعو اليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة ، والحكنه تكميلى (٢). وكذلك لفقة المثل وأجرة المثل ، وأجرة المثل ، وقراض المثل (٣) ، والمنع من النظر الى الأجنبية ، وشعرب قليل المسكر، ومنع الربا ، والورع اللاحق فى المتشابهات ، وإظهار شعائر الدين ، كملاة الجاءة فى الفرائض والسنن وصلاة الجمعة ، والقيام بالرهن والحيل والإشهاد في

⁽١) أي مرتبة الضروريات

⁽۲) أى انما هو مكمل لحكمة القصاص : فان قتل الاعلى بالادنى مؤد الى أوران نفوس العصبة علا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر و الحباة التى قصد ما الشرع منه و مثله تحريم قليل المسكر ، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع للعقل فتحر مم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير . فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض (٣) أى ان هده الامثله الثيلانه مكملة للضرورى من حفظ النسل بالمنع من للطرفين . كما أن منع النظر للاجتبية مكمل للضرورى من حفظ النسل بالمنع من الزنا و داعية اليه و تحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعى . وكذا منم الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري ، غان الزيادة

البيع، إذا قلنا إنه من الضروريات

وأما الثانية فكاعتمار (١)الكف، ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله لا تدعو اليه حاجة مثــل الحاجة الى أصل النــكاح في الصَّايرة . وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحيل من باب التكملة . ومن ذاك الجم بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة . وجمعُ المريضالذي يخاف أَنْ يُغلب على عقله . فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة ، إذ لو لمُ يشرّع لم يُخلُّ مأصل التوسمة والتخفيف

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وان كانت غير واجبة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه السألة أن الحاجبات كالتتمة المضروريات. وكذلك التحسينات كالتكماة الحاجبات، فإن الضروريات هي أصل المصالح، حسمًا يأتي تفصيل ذلك بمنه هذا إن شاء الله تعالى

كل تمكملة فلما من حيث هي تكملة مشرط ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل الإبطال ، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها الى رفض أصلها ،

جز. من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل معتبر شرعاً والورع تكميل لماهو من نوعه : قَانَ كَانَ في عبادة فمكمل لها .وان كانت في عادة أو معاملة فمكمل لذلك

(١) فان أصل القصود من النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام السكاح وتمام الالفة بين الزوجين. ومابه دوامه من مكملاته . فلا يصح اشتراطها عند ذلك ، لوجهين:

(أحدها) أن في إبطال الأصل إبطال النكدلة والتكدلة مم ما كلته كالصفة مع الموصوف وأحدها كالصفة مع الموصوف وأدا كان اعتبار الصفة يؤدى الى ارتفاع الموصوف والمحدم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا واعتبار هذه التكدلة على هذا الوجه مؤد المعدم اعتبارها وهذا محال لا يتصور واذا لم يتصور لم تُمتبر التكلة واعتبر الاصل من غير مزيد

(والثاني) أنّا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية ، الكان حصول الأصلية أولى (١) لما بينهما من التفاوت

وبيان ذلك أنحفظ المهجة مهم كلى ، وحفظ المروء اتمستحسن . فحر مت النجاسات حفظ المروء ات ، وإجراء لا ماهاعلى محاسن العادات ، فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس ، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيدم ضرورى ، ومنع الفرر والجهالة مكمل . فلو اشترط نفى الفرر جلة لا محسم باب البيدم . وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية (٢) واشتراط حضور الموضين في المعاوضات من باب التكميلات . ولما كان ذلك ممكماً في بيم الأعيان من غير عسر ، منع من بيدم المعدوم (٢) الا في السلم . وذلك في الإجارات ممتنع . فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسدباب المعاملة بها ، والإجارة محتاج

⁽۱) أى تحصيلها أولى بالاعتبار ، فيجب أن تترجح على التكميلية ، لان حفظ المصلحة يكون بالاصل وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته فاذا عارضته فلاتعتبر (۲) قدتكون الاجارة ضرورية كالاستئجار لارضاع من لا مرضعة له وتربيته ، وقد تكون حاجية وهو الاكثر . ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات ، باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الحسة أوعدم الذوقف

⁽٣) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود . فاماأن يقول (واشتراط وجود العوضين) ثم يقول:(منح سع المعدوم الافي السلم)

البها ، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجه ، ومشله جاري الا طلاع على الدوارت للمباضعة والمداواة وغيرهما

وكذلك الجماد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك الكان ضرراً على المسلمين . قالجماد ضرورى ، والوالي فيه ضرورى ، والعدالة فيه مكملة الفرورة ، والمسكمل اذا غاد للأصل بالإبطال لم يعتبر . والذلك جاء الاثمر بالجماد مع ولاة الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء (٢) فإن ف ترك ذلك ترك سنة الجاعة ، والجاعة من شمائر الدين المطلوبة (٣) ، والمدالة مكملة لذلك المطاوب ولا يبطل الاصل بالتكملة

ومنه إنمام الأركان فى الصلاة مكمل لضروراتها (١) فإذا أدي طلبه الى أن لا تصلى . ـ كالريض غير القادر ـ سقط المـكمل . أو كان فى اتمامها حرج ، ارتفع الحرج عن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وستر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . واماان يقول كما قال أو الاتهم يقول: (منع من بيع الغائب الافى السلم) في مترض عليه بان بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد: - (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أولم يوجد) ان غرضه بقوله (واشتراط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما . ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولا . فيقى الكلام فى اشتراض الحضور في البيع وقد علمت ما فيه

(۱) و (۲) قالرسول الله عليه والجهادواجب عليكم مع طل أمير ، سرا كان أو فاجراً. والصلاة واجة عليكم تخلف كل مداين واكان أو فاجراً ، وان عمل الحكائر ، أخرجه أبوداود أقول قال صاحب كتاب الغماز اللماز في الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل سرو فاجر قد ورد من طرق . قال الدارة على والعقيلي ليس في ذلك شي وصح عنه ما الله العمد عنه فقال ؛ ما نعرفه اه

. ٣، أَى ٱلْمُكَمَلَةُ للصَّرُورِي كَمَا سَبَقَ لَهُ وَالْعَدَّالَةُ فَى الْأَمَامُ مَكْمَلَةُ لَمَذَاالْمُكُمَلَ • ٤ ، المناسب (لضروريها) أى أن الصلاة من الضروريات الخسوهذا القيام مكمل له العالمة. فلوطلب على الاطلاق المعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً ، الى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر. كلما جار على هذا الاعماوب

وانظر فها قاله اللغز الي في الكتاب المستظهري في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة واحمل عليه نظائره

والمسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية

فلو فرض اختلال الضرورى إطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلال التحسينى من اختلالم اختلال الضرورى بإطلاق. نعم قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق اختلال الحاجى بإطلاق اختلال الحاجى باطلاق اختلال الخاجى باطلاق اختلال الخاجى بوجه ما . فلذلك اذا حوفظ على الفرورى فينبغى المحافظة على الضرورى فينبغى المحافظة على المحاجى . واذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسينى الخاذا (١) ثبت أن التحسينى يخدم الحاجى ، وأن الحاجى بخدم الضرورى . فان الضرورى . هو المعالوب (٢)

فهذه مطالب خدسة لا بد من بيانها

(أحدها) أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي

(والثاني) أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق

(والثالث) أنه لا يازم من اختلال الباقيين اختلال الضرورى

(والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسيثي باطلاق أو الحاجي باطلاق تتلال الضروري بوجه ما

١٠ امل الا صل (اذ)، لا (اذا) ، كما يفيده السياق
 ٢٠ أى الا صلى والا ثند في العالم و الا بالكل مطاوب. وسيا تى له ما يفسر ه في اخر المسالة

الفروري أصل للحاجي والتحسيني . فيازم من عدمه عدمهما . وقد ينعكس١٧

(والخامس)أ نهينبغي الجمافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري

﴿ بيان الاول ﴾ أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخسة المنه كورة فيا نقدم. فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوى مبنياً عليها عمق إذا المخرمت الم يبق للدنيا وجود _ أعنى ما هو خاص بالمكلفين والتكليف _ وكذلك الأمور الأخروية لاقيام لها الا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجي . ولو عدم المسكلف العدم من يتدين . ولو عدم المعقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء . ولو عدم المسال لم يبق عيش — وأعنى بالمال ما يقع عليه الملك وبستبد به المالك عن غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوى في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدى اليها من جميع المتمولات — فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء ، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة وإذا ثبت هذا قالاً مور الحاجية إنماهي حائمة حول هذا الحي ؟ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها ، يحيث ترتفع في القيام بها وا كتسابها المشقات ، وتميل بهم فيها الى التوسط والاعتدال في الأموو ، حق تكون جارية على وجه لا عيل الى إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم النور والجهالة في البيوع ، وكا تقولن في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومصطحماً ، و يجوز له ترك المسيام في وقنه الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

وشطر المملاة ، وسائر ماتقهم في التمثيل، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يَرْتب الماقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية

وهكذا الحسكم في التحسينية ؟ لأنها تسكمل ما هو خلجى أو ضروري . فاذا كلت ما هو حاجي فالحاجى مكمل فاذا كلت ما هو حاجي فالحاجى مكمل الفرورى ، والمسكمل مكمل . فالتحسينية إذاً كالنوع للأصل الضرورى ومبنى عليه

﴿ بِيَانَ الثَّانِي ﴾ يظهر ما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المتصود ، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين ؟ لأن الأصلادا اختل أختل الفرعمن باب أولى خلو فرضنا اديمناع أصل البياح من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرو. وكذاك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتباد المائلة فيه ؟ وإنذاك من أوصاف التصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاعا لموصوف . وكا اذا سقط عن المنس طيه أو الحائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقي عليهما حكم القراءة فيها ، أو التكبير، أو الجامة ، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية . ولو فرض أن ثُمَّ حَكا هو ثابت لأمرفارتهم ذلك إلا موء ثم بني الحسكم مقصوداً الداك الأمر ، كان هذا فرض محال. ومن عنا يعرف مثلا أن الصلاة اذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكيل ، من القرامة والتكيير والدعاء وغرير ذاك ، لأنها من أوصاف الصلاة بالغرض. فلا يمح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك وكذلك تنول إذا كان أصل الصلاة منهياً عنه قصداً ، أو الصيام كذلك، كالنهى عن الصلاة في طرفي النهار ، والنهى عن الصيامق الميد، فكل ما تتصف به من مكلاتها مندوج عب أمل النهي ، من حيث نهى عن أمل العلاة التي لهاهيئة اجماعية فالوقوع ولأنالنهي عن الميادة الخصوصة من حيث مي كذلك. ولا تكون منهياً عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكلات تحت النهى باندراج المكلات

ولا يقال: إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيا عنها بذلك الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيا عنها عنها الاعتبار ، لم يلزم من اختلال الأجل الاطلاق ، لم يلزم من اختلال الأجل اختلال الغرع كما أصلت . وأيضا فان الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة بكالطهارة مع الصلاة . وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجر الموسى في الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء اذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكملة أن ترتفع بارتفاع المكمل

لأنا نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبار من حيث هي من أجزاء الصلاة ، واعتبار من حيث أنفسها . قاً ما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه ، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكلة الصلاة وبدلك الوجه صارت بالوضع كالصغة مع الموصوف. ومن المحال بقاءالصغة مع انتفاء الموصوف ، اذ الوصف معني لا يقوم بنفسه عقلا. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله . قاذا كان كذلك لم يصح القول ببقاءالمكم لمع انتفاء المكمل وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر ، ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف المقصود بكونه موضوعالاً جله (١) ، فلا يمكن - والحال هذه - أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، الآأن يدل دليل على الحنكم ببقائها (١) . فتكون (١) كطلب أنواع الطهارة لا جل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب اذا ارتفع طلب الصلاة

(٧) أى بقاء طلبها أى فاذا دل دليل على طلبها بقطع النظرعن اعتبارها وسيلة الى مقصد آخر، فذلك لامانعمنه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا ليحكون وسبلة لغير مباعتبارين فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها ، ووسيلة الممقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا. فقد لا يكون

إذ ذاك مقصودة لنفسها. و إن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع فى هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لاشعرله

وبهذه القاعدة يصبح القول بامرار الموسى على رأس من ولد مختونا بناء على أن يم مايدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والالم يصبح . فالقاعدة صحيحة وما اعترض به لا نقض فيه عليها والله أعلم بنيبه وأحكم

﴿ بِيانَ النَّالَتَ ﴾ أن الضرورىمع غيره كالموصوف مع أوصافه . ومن المادم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فـكذلك في مسألتنا لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الله كر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصاقها(١) لا مر علا يَبطُل أصل الصلاة

وكذلك اذا ارتفع اعتبار الجهالة والفرر علا يبطل أصل البيع، كافي الخشب والنوب المحشو، والجوز، والقسطل، والأصول المفيية في الارض؛ كالجزر والفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار الماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق اليه الصفة مم الموصوف. في أن الصفة لا يازم من بطلانها بطلات الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه . اللهم الا أن تسكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف، فعى إذ ذاك ركن من أركان الماهية ، وقاعدة من قواعد ذلك الاصل . وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده كما في الركوع والسجود ونحوها في الصلاة ، فان الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها ، بالنسبة الى المقادر عليها. هذا لا نظر فيه . والوصف الذى شأنه هذا اليس من الحسنات ولامن

طواف ولا غيره وببقى الوضوء مطلوباً . ولـكن الكلام فى وسيلة اعتبرت وصفاً للغير ، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل اليه بها بطل طلبها مر. هذه الجهة التى تعتبر فيها مكملة لغيرها

⁽١) أي ما ليس رسناً فيها كما يأتي بانه

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال: إن من أوصاف الصلاة مثلاالكالية أنلاتكون في دارمنصوبة وكفات الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكّن منصوبة ، وما أشبه ، ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة ، فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لانانقول: من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فيلي هذا الأصل المقرر بني ومن قال بالبطلات فبني على اعتبار هذا الوصف كالذاتي ، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصبا لا نها أكوان حاصلة في الدار المنصوبة . وتحريم الأصل إنما يرجم ألى تحريم الأكوان ، فصارت الصلاة نفسها منهيا عنها ، كالصلاة في طوفي النيار ، والصوم في يوم الميد

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهيا عن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المين وهو الذكاة منهيا عنه . فصار أصل الذكاة منهيا عنه . فعاد البطلان الى الأصل بسبب بطلان وصف ذا في عندا الاعتبار

و يتصورهم اللنظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المنصوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيسه خلاف الأناصله عقلي . وإنما يتصور الخلاف في إلحاق الفروع به أوعدم إلحاقها به (١)

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

و أحدها ، أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة فى تأكد الاعتبار فالضروريات آكدها ثم قايها الحاجيات والتحسينات وكان مرتبطابعضها ببعض ، كان فى إبطال الأخف جرأة علىما هو آكد منه و ومَسخل للإخلال به ، فصار الأخف كأنه حتى اللآكد ، والرائم حول الحمي يو شك أن يقع فيه . فالخل بما هو مكم كالخل بالكمال من هذا الوجه . ((()) باعتبار الاختلاف في وصفية هذه الفروع لا صلها : هل هى أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذاك الصلاة ، فأن لها مكولات وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومقال ذلك الصلاة ، فأن لها مكولات وهي هنا سوى الأركان ، لأن الأخف ومعلوم أن المخل بها متطرق "للأخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخف طريق إلى الأنقل. ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام : « كالرّا تع حول الحمق يُوشِكُ أن يقع فيه (١) » وفي الحديث : « اَمَنَ اللهُ السارق بَسَرِقُ الكيضة فَنُقَطعُ يدُه ، ويسرقُ الحبل فنُقطعُ يدُه (٢) » وقول من قال : إنى لأجمل بيني وبين الحرام سترة من الحلال ولا أحرّمها

وهو أصلّ مقطوعٌ ، م متاقيٌ عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني مرف هذا الكتاب

فالمتجريء على الأخف بالأخلال به مُرَّض للتجرؤ على ماسواه . فكذلك المتجرىء على الاخلال بها يتجرأ على الضرو ريات . فاذاً قد يكون في إبطال الكالات بإطلاق، إبطالُ الضروريات بوجه ما

ومه فى ذلك أن يكون تاركا المكملات و تحالاً بها باطلاق ، بحيث لا يأتى بشما منها ، وإن أتى بشما كان نزرا ، أو يأتى بجملة منها إن تمددت ، إلا أن الا كثر هو المتروك والمُخلُّ به . ولذلك لو اقتصر المصلى على ماهو فرض فى الصلاة لم يكن فى صلانه ما يستحسن ، وكانت الى اللهب أقرب . ومر هنا يقول بالبطلان فى ذلك من يقوله . وكذلك نقول فى البيع : اذا فات فيه ما هو من المحكملات كانتفاء الفرر والجهالة ، أوشك أن لا محصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود ، فكان وجود المقد كمدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده وكذلك سأر النظ ، أر

« والثاني» أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو أصل الصلاة كالمندوب ما هو فرض، فستر المورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب

⁽۱) ذكره فى التيسير عن الحسة بلفظ : «كالراعى يرعى حول الحي يوشكأن بقع فيه » (۲) متفق عليه

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ، والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة ، وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ، ولا محلوك للغير ، ولا معقود الذكاة ، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل ، وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنتفعا به شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة وقد تقرّر _ في كتاب الأحكام _ أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالحكل ، فالإخلال بالمندوب مطاقاً يشبه الأخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبا في ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخل بما هو بمنزلته أو شعبيه به ، فن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إيطال المحكلة بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث ، أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؟ وذلك أن كال الضروريات سمن حيث هي ضروريات — إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعة وبسطة ، من غير تضييق ولا حرج ، وحيث يبقي معها خصال معانى العادات ومكارم الاخلاق موفرة الفصول ، مكلة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أخل بذلك لَيْسَ قسم الضروريت الشّة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحسن في العادات ، فصار الواجب الضروري متكاف العمل ، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفي الحديث : « بُعِيْتُ لا تَكُمُ مَكارِمَ الا خلاق (١) » فكا نه لو فرض فقدان

⁽١) أخرجه فى الجامع الصغيرعن أنى هريرة بلفظ : . انما بعثت لا تمم صالح الا خلاق،عن البخارى فى الا دب والحاكم والبيهقي فى الشعب . قال العزيزى وفى رواية: (مكارم الا خلاق) . وخرّ جالعراقى . بعثت لا تمم مكارم الا خلاق ، عن أحد والبيهقى والحاكم وصححه من حديث أنى هريرة أيضا

المكمآلات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل في الواجب ظاهر. أمّا إذا كان الخلل في المسكمل للضروري واقعاً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه، انحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجى وتحسينى إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ، ومحسن لصورته الخاصة : إمامقه منه أو مقارناً ، أو تابعاً . وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه ، فهو أحرى أن يتأدى به الضرورى على أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلا اذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم ، فأذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه اليه ، فاذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون . ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن ، لأن الجيع كلام الرب المتوجه اليه ؛ و اذا كبّر وستح وتشهد فذلك كله تغبيه للقلب ، وإيقاظ له أن يَففُل عا هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه وهكذا الى آخرها . فلوقد مقبلها نافلة كان ذلك تدريجاً المصلى واستدعاء للحضور ؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفى الاعتبار فى ذلك أن جُعات أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل ، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شى، واحد ، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد ، رلم يَخْلُ ، وضع من الصلاة من قول أو عل ، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان فأنت تري أن هذه المسكلات الداثرة حول حى الضرورى خادمة له ومقوية أن

قانت تري آن هدهالمسلملات الدائرة حول حمى الضرورى خادمة لهومقوية لجانبه . فلو خَلَت عن ذلك أو عن أكثره لسكان خللاً فيها . وعلى هــذا

⁽١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق ،كما هو أصل الدعوى

الترتيب يجرى سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها

﴿ بِيانِ الخامس ﴾ ظاهر مما تقدم ، لأنه إذا كان الضرورى قد يختل باختلال مكملاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطاوبة ، ولأنه إذا كانت زينة لا يظبر حسنه إلا يها ، كان من الأحق أن لا يخل بها

و يهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظة على الأوّل منها وهو قسم الضروريات ومن هذالك كان مر اعى فى كل ملة ، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع . فهى أصول الدير ، وقواعد الشريعة ، وكلّيات الملة

هي المسألة الخامسة ع

المصالح المبثوتة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تملق الخطاب الشرعي بها

وقام النظر الأول محضة . وأعنى بالمصاخ الدنيوية من حيث هي موجودة هما لا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعنى بالمصاح ما برجع الى قيام حياة الانسان وقام عيشه ، ونبله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الأطلاق ، حتى يكون منعماً على الأطلاق . وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون ؟ لأن تلك المصالح مشو بة بتكاليف ومشاق ، قلت أو كثرت ، تقترن بها ، أو تسبقها ، أو تلحقها ؟ كلاً كل ، والشرب ، واللبس ، والسكنى ، والركوب ، والنكاح ، وغير ذلك (١) . فأر هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيت مواقم الوجود ؛ إذ ما

⁽٦) أي مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي

من مفسدة تفرض في العادة الجارية ، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير ويداك على ذلك ما هو الأصل : وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين ، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . ويرهانه التجربة القامة من جميع الخلائق ، وأصل ذلك الأخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص قال الله تعالى : (وَنَبْلُو كُم بالشرِّ والخَيْرِ فِتْنَهُ) (لِيَبْلُو كُم أَيْكُم أَحْسَنُ عَمَلاً) وما الله تعالى : (وَنَبْلُو كُم بالشرِّ والخَيْرِ فِتْنَهُ) (لِيَبْلُو كُم أَيْكُم أَحْسَنُ عَمَلاً) وما في هذا المهنى ، وقد جاء في الحديث : ﴿ حُمَّتِ الجُنَةُ بالمسكار مِ ، وَحَمَّت البَارُ بالشَّهُوات (١) ﴾ فالهذا لم يَخْلُص في الدنيا لا حديد جهة خالية من شركة الجُهة الأخرى

فاذا كان كذاك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب: فأذا كان الفالب جهة المصلحة، فهى المصلحة المفهومة عرفا. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهى المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسو باالى الجهة الراجعة ؟ فأ درجعت المصلحة فمطلوب . ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غابت جهة المفسدة فهروب عنه . ويقال إنه مفسدة _ على ما جرت به المادات في مثله . فأن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية

﴿ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ﴾ فالمصلحة الاعتباد، فهي المقصودة المائية عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتباد، فهي المقصودة

⁽۱) تقدم (ج ۱ ص ۱۰٤)

⁽٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده، لانه باعتبار تعلق الخطاب، لامن حيث مواقع الوجود

⁽٣) سياتي تقييد هذا النظر في المسالة الثانية

شرعاً ؛ و تحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أثم وأقرب وأولى بنبل المقصود ، على مقتضى المادات الجاربة في الدنيا . فأن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلب

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الفالبة بالنظر الى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولا جله وقع النهي ، ليكوز رفعها على أنم وجوه الأمكان المادى في مثلها ، حسبا يشهد له كل عقل سليم . فان تبعثها مصلحة أولذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل ، وما سوى ذلك مُلْفَى في مقتضى النهى ، كما كانت جهة المفسدة ملفاة في جهـة الأمر.

فالحاصل من ذاك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة (١) غير مشوبة بشيء من المفاسد ، لا قليلا ولا كثيراً . وإن تُوهّم أنها مشو بة ، فايست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة الفلوبة (٢) أو المفسدة المغلوبة (٣) انما المراد بها ما بجرى في الاعتياد الكسبي من غير خروج الى زيادة تقتضى التفات الشارع اليها على الجلة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدايل على ذلك أمران: «أحدها» أن الجهالة المهاومة (٥) لو كانت مقصودة الشارع — أعنى ممتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به بأطلاق، ولا مهنياً عنه بأطلاق. بل كان يكون مأمورا به من حيث المصاحة، ومنهياً عنه من حيث الفسدة. ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

⁽١) لانه انما نظر فيها الى الجهة الغالبةلاغيروالغي مقابلها فلاالتفات اليه وكانه عدم . لانه غير جار فى الاعتياد الكسبي الذى جعله الشرع ميزانا المصايحة والمفسدة (٢)و (٣) لعل العالمية) فيهما

⁽٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتباد الـكسبى

⁽٥)لعلمًا الجهة المعلوبة

وهذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهى ، كوجوب الأيمان وحرمة الكفر ، و وجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الأيمان — الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف — منهياً عنه ، من جهة مافيه من كسر النفس من إطلاقها ، وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه لها . وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف ، وتمتمها بالشهوات من غير خوف ، مأموراً به أو مأذونا فيه ؛ لأن الأمور الماذوذة والخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجلة . وكل هذا بأطل عض . بل الأيمان مطاوب بأطلاق . والمفر منهى عنه باطلاق . فعل عن أن جهة المفسدة بالنسبة الى النهى عن المسلحة بالنسبة الى النهى عن المكفر منهى عادة وطبهاً

« والثانى » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكايف المبدكة تكايفاً بما لا يطلق وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف مالا يطلق واطلاً شرعاً فعلوم في الا مول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضاداً أن في الطلب للجهة الراجحة . فقد أمر مثلا بايقاع المصلحة الراجحة ، لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع الفسدة المرجوحة . فهو مطاوب بايقاع الفعل ومنهى عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكتين علما تقدم من أن المصالح والفاسد غير مسحضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهى مما ، فقد قيل له فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهى مما ، فقد قيل له تكليف مالا بطلق

لايقال: أن المصلحة قدتسكون غير مأمور بها، ولسكن مأذوناً فيها. فلايجتمع الأمر والنهي معا. فلا يازم المحظور

لا نانقول: إن هذا لا يطَّرد في جميع المصالح؛ فاز المصلحة كايصح أن تكون مأذوناً فيها يصح أن تكون مأدوراً بها. وإن سلّم ذلك فالا ذن مضادللا مروالنهي

مماً ، فأن التخيير مناف لمدم التخيير، وهماواردان على الفعل الواحد. فورود الخطاب مما ما خطاب على التخيير مناف لمدم التخيير، وهما والدناب الدنابيانه وايس مما خطاب به الكار المنصوبة ، لأ مكان الانفكاك بأن يصلى في غير الدار، وهذا ليس كذلك

فإن قيل: إن هذا التقدير (٢) مشيرلاذهباليه الله الله تبهمه من أن الشر أيس بقصود الفعل ، وانما المقصود الخير. فاذا خلق الله تمالى خلقا ممترجاً خيره بشره ، فالخير هو الذي خُلق الخلق لا جله . ولم يخلق لأجل الشر والنكان واقعاً به . كالطبيب عندهم إذا سق المريض الدواء الر البشم المكروه ، فلم يسقه إياه لا جل ما فيمه من المرارة والأمر المكروه ، بل لا جل ما فيمه من الشفاء والراحة . وكذلك الإبلام بالفصد والحجامة وقطع المضو المتأكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار ، فكذلك عندهم جيم ما في الوجود من المفاسد المسببة عن أسبابها . فما تقدم شبيه بهذا ، من حيث قلت : إن الشارع عم قصده التشريم لأجل المصلحة . لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة المصلحة . وهو أيضا مشير الى مذاهب المتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الارادة . تمالى الله عنوا كبيراً

قالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلقي التكويني وليس كلامنا فيه ، وأنما كلامنا في القصد التشريعي . وقد تبين الفرق بينها في موضه من كتاب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق

⁽١) أنما قيد بهذا حتى لا يعترض بان ايقاعه لاينافي التخير كالاينافي الطلب . أما عدم ايقاعه فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط .فالتنافي انما يحصّل مع اعتبار هذا القيد (٢) لعله التقرير

بإطلاق ، حسبا تبين في موضه . فكل ما شرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة ، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك . وإن كانواقماً بالوجود فبالفدرة القدعة وعن الأوادة القدعة . لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كاه في الأرض ولا في الساء . وحكم التشريع أمن آخر ، له فظر وترتيب آخر ، على حسب ماوضعه . والأمن والنهى لا يستلزمان إرادة الوقوع ، أو عدم الوقوع ، وإنما هذا قول المعتزلة . و بطلانه مذكور في علم الكلام . فالقصد التشريعي شيء ، والقصد الخلقي شيء آخر . لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة (١) عن حكم الاعتياد ، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار الشارع ، فني ذلك نظر ، ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليص الحكم فيه بحول الله

مثاله أكل الميتة المصطر ، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً ، وقتل القاتل، وقطم الفاطم و بالجلة المقوبات والحدود الزجر ، وقطم اليد المتأكلة ، وقلم الضرس الوجمة ، والإبلام بقطم المروق والفصد وغير ذلك ، التداوي . وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهى عنها متوجهاً . وبالجلة كل ماتمارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تتساوي الجهتان ، أو تترجح إحداها على الأخرى فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر ، اذا ظهر وى بمقتصى الأدلة . ولعل هذا غيرُ واقع في الشريعة . وإن فرض وقوعه

⁽١) أي بان تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الادلة

فلا ترجيح الا بالقشهى من غير دليل . وذلك في الشرعيات باطل باتفاق . وأما أن قصد الشارع متعلق بالطزفين مما نطرف الإقدام ، وطرف الإحجام فنير صحيح ؟ لا نه تكليف مالا يطاق ، اذ قد فرضنا تساوى الجهتين على الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤم به وينهى عنه مما . ولا يمكون أيضاً القساء غير متعلق بواحدة منهما ، إذ قد فرضنا أن (١) توارد الامر والنهى مما . وهما مما من على القصد على الجلة — حسبا يأتى في ميضه إن شاء الأنشال ؛ إذلاأ مر ولا نهى من غيرا قنضا . فلا بعن الا أن يتعلق باحدى الجهتين دون الأخرى . ولم يتعين ذلك للمكلف . فلا بعن التوقف (١)

وأما إن رجعت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال: إن قصد الشارع متعلق (٢) بلجهة الأخرى به إذ لو كان متعلقا بالجهة الأخرى لما صع الترجيح ، ولكان الحسكم كا إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف. وذلك فير صحيح مع وجود الترجيح ، و يمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما بحتمل أن قكون هي المقصودة الشارع . وعن إما كأننا بما ينقدح (١)عندنا أنه مقصود الشارع ، لا يتعلم إمكان في نفي الأمر . قاراجة - وان ترجحت - لا تقطم إمكان

⁽١) لعل كلمة أن زائسة وقد فرض ذلك بقوله (وبالجلة ظرماتمار ضنافيه الادلة) (٧) أى أو التخير ، كما ذكرو، عند تمارض الادلة وتساويها

 ⁽٣) لعل صوابها غير متعلق. يعنى وحينتد فليس الشارع الاجهة واحدة تقصد بالطلب. فن أصابها أصاب وله أجران ،و من أخطاها فقد أخطأوله أجر.
 وهذا القول للخطئة

⁽٤) فالحكم الشرعي بالنسبة للمجتهد ومن يقلده عو ما انقدح في نفس لمجتهد، وحيثة يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة . وهذا هو وأى المصوبة حيث قالوا ان كل صورة الانص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لغان المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثاني مبنيا على قاعدة المصوبة والامكان قبله على قاعدة المحات . فلم في فالسخة تحريفا فيها باتها أله بعد

كون الجهة الاخرى هي المقصودة للشارع. إلا أن هذا الامكان مُطُرَّ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مطَّرح في النظر. ومن هذا نشأت (١) قاعدة من العالم مكان الأوّل جار (٢) على طريقة المحطّ بين، والثأني جار (٣) على طريقة المحطّ بين، والثأني جار (٣) على طريقة المحطّ بين،

وعلى كل تقدير فالذي يلّخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبارشرعاً (١)عند جهاعها مع الجهة الراجحة به اذ لو كانت مقصودة للشارع الاعتبارشرعاً (١)عند جهاعها مع الجهة الراجحة به اذ لو كانت مقصودة للشارع الاجتباء الأمر والنهبي مماً على الفعل الواحد. فكان تكليما عالايطاق. وكذلك يكون الحسكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علينا أقلنا إن كل مجهد مصيب أم لا ، فلا فرق إذا بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتبادأو خارجاعنه ، فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق في القسمين . وذلكما أردنابيانه فانقيل . أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة الشارع بالقصد الثاني ? فأن مقاصد الشارع تنقسم الي ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول. فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني. وهذا مذكور في موضعه من هذا الكتاب. و بالله التوفيق

حي المسألة السادمة ع

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و «أخروية » وتقدم الكلام على الدنيوية الحقول إنها على ضربين : هذاك السكلام في المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

(أحده) أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر؛ كنعيم أهل الجنان، وعداب أهل الخلود في النيران - أعادنا الله من النار وأدخلنا الجنة

(٢)و (٣) علمت مافيهما

⁽۱) لانه اولا أنه بجوز أن تكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن بيده دليل قائم على احدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبنى عليها حكما

⁽٤) أَى قُ السَّكَلِيفَ مُ لَانَ هَذَا هُو مِحْلُ الْمُتَّفَاقُ وهُومِنَاطُ الاسْتَدَلَالُ بِعَدُهُ

برحمته

(والنابى) أن تكون ممترجة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، في حال كونه في النار خاصة . فاذا أُ دخل الجنة برحمة إلله رجع الى القسم الأول . وهـ ذا كله حسما جاء في الشريعة ؛ إذ ليس للمقل في الأمور الأخروية مجال ، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم النابي ممترجاً فظاهر ؛ لأن النار لاتنال منهم مواضع السجود ، ولا محل الإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذه على قدر أعمالهم ، وأعمالهم لم تتمحض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أخذ من لاخير في عمله على حال . وهذا كاف في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال المصالحة . ثم الرحاء المعلق بقلب المؤمن راحة ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهي تنفس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة ، من استقراها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى: (لاَ يُفتَرُّ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُون) وقوله: (فَالَّذِينَ كَفَرُ وَاقَطَّعَتْ لَهُمْ ثَيابٌ مِنْ نَار) الآية ! وقوله: (لاَ يَمُوتُ فِيها وَلاَ يَحْيَى) وهو أشد ماهنالك ، الى سائر مايدل على الإبعاد من الرحمة . وفي الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لاعذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إنَّ ٱلمُتَقَينَ فِي جَنَّاتٍ وعُيُونِ الدُخُلُوها بِسلام آمينين _ إلى قوله : لاَ يَسَّهُمْ فِيهَا نَصَبُ وَمَاهُمْ مِنْ يَعْمُونِ الدُخُلُوها بَاللهُ عَير ذلك مما هو معلوم . وقوله : (سَلاَمْ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خَالِدِين) إلى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بين ذلك ربنا بقوله في الجنة : « أنت رحمَى (١) » وفي النار : «أنت عذابي (٢) »

⁽۱) و (۲) روى البخارى عن ألى هريرة قال صلى الله عليه وسلم: «تحاجت الجنة والنار. فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين. وقالت والجنة لايدخلى الا ضعفاء الناس وسقطهم؟. قال الله عز وجل للجنة: أنت رحمى أرحم بك من أشاء من عبادى. وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادى الخ الحديث،

فسمي هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالمذاب مبالغة .

فان قبل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن في النار دَرَ كات يعضها أشد من بعض ، كا أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضها فوق بعض ، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضحضاح — مع أنه من المخلّدين . وجاء أن في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها عكالذي يموت مُدّمِن خر ولم يتب منها . واذا كانت دركات الجعيم — أعاذنا الله منها — بعضها أشد ، فالذي دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصل مصلحة ما . وأيضاً فالقدر الذي وصل اليه العذاب بالنسبة الى مايتوهم فوقه خفيف ، كا أنه شديد بالنسبة الى ماهو دونه . وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ، فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب . كا أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر ؛ فان الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على حسب العمل . وإذا أن رتبة آخر من يدخل الجنة ، ليست كرتبة من لم يعص الله قط ود أب على الطاعة في الأخرة نعيا كدّره عليه كثرة المخالفة . وهذا معني ممازجة المفيدة . فاذا كان كذلك فالقيمان معاً قيم واحد (١)

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممترجة النعيم بالعداب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوج من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لا يحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول . كما أنه لا يصح أن يقال في النار إن فيها للمخدين رحمة تقتضى مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لا يُفكّرُ عَنهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبلّسُون) فلا حالة هنالك ليستر يحوا اليها و إن قلت . كيف وهي دار العذاب ؟ عياداً بالله منها . وما جاء في حرمان الخر فذلك راجع الى منى المراتب . فلا يجد من يُحرمها ألما بفقدها .

(١) لابد فيه من الامتزاج كالة الدنيا

كما لا يجد الجيع ألماً بفقد شهوة الولد. أما المُخرَح إلى الضعضاح فأمر خاص، كما لا يجد الجيع ألماً وعَنَاق أبى بُردة (٢). ولا نقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطمية

غير أنه يجب النظر هنا فى وجه تفاوت الدرجات والدركات، لما ينبنى على ذلك من الفوائد الفقهية، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب _ و إن تفاوتت _ لايلزم من تفاوتها نقيض ولا ضد . ومعنى هذا انك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لايستراب في حصول ذلك الوصف له على كاله . فإذا قلت : « وفلان فوقه في العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثاني حاز رتبة في العلم نموق رتبة الأول ، ولا يقتضى أن الأول متصف بالجهل ولو على وجه ما · فكذلك إذا قبلت : « مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من المنتبع ولا غَضًا من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعيا لا نقص فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك في النعيم الذي لا نقص فيه . وكذلك القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كل في العذاب لا يداخله وراحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب عا عليه الأمر في ترتيبهم في الخيرية بقوله : (٣) « خير دور الأنصار بنو النبجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة _ ثم قال : وفي كلّ دُورِ الأنصارِ خَيْر » رفعاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعل التفضيل

⁽۱) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى البيعة التى أنكرها الاعرابي في المادته بشهادة اثنين كما في حديث أبى داود والنسائي

⁽۲) أى التى كانت دون السن المجزئة فى الضحية وصرح بأنها لانجزى لغيره كما فى حديث البخارى

⁽٣) رواه مسلم. ورواه البخاري أيضاً باختلاف يسير في بعض الالفاظ

قد تستعمل على ذلك انوجه: كتوله تعالى: (بَلْ تُؤْيْرُ ونَ الْحَياةَ الدَّبْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعض دور الأنصار على بعض تنقيضاً بالمفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن في آخره : فلحقنا سعد ابن عبادة فقال : ألم تر أن نبي الله خَير الأنصار فجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس بحسيكُم أن تكونوا مِن الأخيار ؟ » لكن التقديم في الترقيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالضد ، لا قليلا ولا كثيراً

وكذلك يجرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، و بين الأنواع ، وبين الصفات. وقد قال الله تعالى : (تلك الرسلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ اللَّهِ مِنَ القَوى خير وَأَحَبُ إلى اللَّه مِنَ النَّومنِ الضعيف ، وف كُلِّ خَيْره (١) »

وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع الا يمكن . وإما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الحارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسن حداً ، مَن تحققه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء (٢) عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان ونقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعانى الشرعية ، التي زلّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وبالله التوفيق

⁽۱) تقدم (ج۱ – ص – ۲۲۲)

⁽٢) فالانبياء مثلا متساوون في حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاصل بالمزايا : من كثرة الا تباع والمهتدين ، ومر التفوق في الصبر على ما لاقوا في هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال في الايمان : مزيادته ونقصه لدست في نفس الحقيقة ، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذاً (١) ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة الصالح الأخروية والدنيوية . وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب المكل ولا بحسب الجزء ، وسواء فى ذلك ما كان من قبيل الضروريات أوالحاجيات أو التحسينات . فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها ، لم يكن التشريع موضوعاً لها ، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد ، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما فى جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدن الأمر فها . والحد لله

وأيضاً فسيأتى بيان أن الأمور الثلاثة كلية فى الشريعة ، لاتختص على الجلة . و إن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلى . و إن خصت بعضا فعلى نظر السكلى . كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات ، فالنظر الكلى فيها منزل الجزئيات ، وتنزله للجزئيات لايخرم كونه كليا ، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام فى التشريع . وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له ، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى (٢) ، لا من حيث أهواء النفوس فى جلب مصالحها العادبة ، (١) أى بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ. فاذن منونة . وزاد هنا التصر يح بكون ذلك أبديا وكليا وعاما بحيث لايختل نظامها (٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لايتنافى مع ظاهر السكلام هناك فى النظر الا ول والثانى الذى انبنى عليه ، فانه قال فى الا ول (وأعنى بالمصالح ما يرجع

أو درءِ مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماسيأتى ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إعا جاءت لتُخْرِج المكلفين عن دواعى أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله (١). وهذا المعنى إذا ثبت لايجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجاة كيف كانت ؛ وقد قال ربّنا سمحانه (٢): (ولو اتّبع الحق أُهُواءهُم لفسدت السّموات والأرض ومَن فِيهِن) الآية (٣). (والنانى) ما تقدم معناه (١) من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشو به المضاد

إلى تقيام حياة الانسان فى تفسه الح) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد المحنة . إذ ما من مفسدة تفرض فى العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ماغلب) ثم قال فى النظر الثانى (فالمصلحة إذا كانت هى الغالبة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التى تقتضيها أوصاف الانسان الشهوانية ، فجعلها عا ينبى عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن بحرد كونها مصلحة فى فظر الشخص لاتعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للاخرى . وذلك طبعا لايكون إلا تبعا لرسم الشرع الذى يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقا بينها وبين ما أجراه فى سنة الوجود

- (١) أى اختياراً ، كما أنهم عبيد له اضطرارا
- (٢) راجع روح المعانى فى معانى الآية ، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذى يريده المؤلف
- (٣) بقيتها أيضاً فيه الدليل، فانه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم، اتباعاً لا هوائهم الباطلة
- (٤) مجرد هذا لايفيد بعد ما اعتبر سابقا أن .ا غلبت فيه جبة المنتعة فهو المصلحة . وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : (مِسْ فَالْمُدُ مُعْتَبِرُ إِنَّا هُو الأَمْرُ الاَّعْظُمُ وهُو جَهَةُ المصلحة الح) فهو دعوى أخرى مرضف في عليها ذلك العام المتقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ماسبق منه أن فنا

عادة ، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع ؛ كما نقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطاوبة الإحياء ، بحيث اذا دار الأمر بين إحيائها و إتلاف المال عليها ، أو اتلافها و إحياء المال ، كان إحياؤها أولى . فانعارض إحياؤها إماتة الدين ، كان إحياء الدين أولى و إن أدّى إلى إماتها ؛ كما جاء في جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتة نفوس كثيرة في المحارب مثلا ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكلوالشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاق والآلام في تحصيله ابتدا ، وفي استعاله حالا ، وفي لوازمه وتوابعه انتها ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا ، لامن حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد انفقوا على هذا النوع في الجلة ، و إن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا في الجلة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . هذا و إن كانوا بفقد الشرع على غير شيء ، فالشرع لما جاء بين هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقيموا أمر دنياهم لا خرتهم

(والنالث) أن المنافع والمضار عامتها أن تكون اضافية لا حقيقية . ومعنى كونها اضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فلا كل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الا كل ، وكون المتناول لذيذاً طيباً ، لا كريها ولا مراً ، وكونه لا يولد ضرراً عاجلا ولا آجلا ، وجهة أ اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الا مر الا عظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين و الدنيا بقطع النظر عن أهوا. النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلا ، لكن لاحاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله . علجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضررعاجل ولا آجل . وهذه الأمور قلّما تجتمع ، أو تكون ضررا قلّما تجتمع ، أو تكون ضررا في قوم لا منافع ، أو تكون ضررا في وقت أو حال ، ولا تكون ضررا في آخر . وهذا كله بيّن في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات (1) . ولو كانت موضوعة اذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدل على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض في الأمر الواحد تحتلف ، بحيث إذا نفذ عرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

و إذا ثبت هذا انبني عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لايستمر إطلاق القول بأن الأصل فى المنافع الأذن ، وفى المصار المنع ، كما قرره الفخر الرازى (٢٠) ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقى ، ولاضرر حقيقى ، وإنما عامنها أن تكون إضافية .

⁽۱) يؤيد ماقلناهمن وجود شبه التنافى بين ماهنا وما سبق فى المسألة الحامسة حيث يقول هناك : (وأعنى بالمصلحة ـــ إلى أن قال ـــ ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ماغلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولا جلها وقع الطلب

⁽٢) لامانع أن محمل الاطلاق في كلام الرازى على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ماقاله من أن المنفعة الا صل فيها الا دن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الا صل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو توجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذي أشرنا اليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الامام الرازى . على أن هذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة ولذا قلنا إنه يلزم أن يكون المسألة الخامسة .

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع - وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بجسب الأحوال والأشخاص والأوقات (١) ، حتى يكون الانتفاع المين مأذوناً فبه في وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على. غير ذلك - فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل في المنافع الإذن ، وفي المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لاتخلو من المضار وبالعكس، فكيف بجتمع الإذن من والنهى على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال: إن الأصل في الخر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرد الهموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصد عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وها لاينفكان . أويقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه ، لكراهته وفظاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وها غير منفكين . فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً . وذلك محال .

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجح ؛ فهو الذي ينسب إليه الحسكم ، وما سواه في حكم المُنفُل المطرّح

فالجواب أن هذا مما يشد مانقدم (٢) ، إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك راجع إلى ماتقدم ، وهو مانقوم به الدنيا للآخرة ، و إن كان قى الطريق ضرر مامتوقع، أو نفع ما مند فع

⁽١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الاشارة اليه

⁽۲) نقول وهذا أيضاً يشد ماتقدم في الجواب عن الرازى ، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل مافيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخرمثلا ، وما فيه مفسدة مامنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع . فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازى فظاهر ، والا فلا

﴿ ومنها ﴾ أن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجيع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالصلحة والمفسدة إن كان مسهاهما كيف كانا ، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد في تحصيلها ، وكسبها ، وتناورهما ، وطبخها ، وإحكامها ، وإجادتها بالمضغ ، وتاويت الأيدى ، إلى غير ذلك مما لو خُير العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فَن يؤثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيازم أن لايبتى مباح ألبتة

« و إن أرادوا (۱) ماهو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ، ولان العدول (۲) عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا (٢) : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها ، وكل مفسدة توعد الله على فعلها ، هى المقصودة . وما أهمله الله تعالى غير داخل فى مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأنا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، و يجب

⁽١) أى حتى تبتى المباحات قائمة

⁽٢) أى فانأراد المعتزلة الحلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبى الحسكم بالا ذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفها وخلواً عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

⁽٣) أى جواباً عن الاشكال بأن إرادة المطلق الذى هو مسمى المصلحة و المفسدة لا تبقى شيئاً من المباح. يعنى فان قالوا (نختار هذا المطلق، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص، حتى لايقال إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، و بهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الاشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاحد . فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور (١) . ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد ، للزمكم (٢) أن تجو زوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأى شيء كأف الله به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم ، قال - : وأما جظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة . ومطلق المصلحة . ومطلق المسلحة . ومطلق المسلحة على سبيل التفضيل (٣) ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُراع . بل

⁽¹⁾ وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتى الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل. ويقولون أيضاً: إنه بحب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة، فكا نهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة. فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد، وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة. وهذا هو الدور بعينه

⁽٢) وذلك لا نهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقية لا اعتبارية، فاذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان فقد ينعكس الا مر فيعتبر الشرع ماليس كذلك لا نالم تتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

⁽٣) أى فقد يفضل مطاق المصلحة فى الفعل على مافيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس — لا يمكنهم الاجابة بهذا لائن المباحات فيها المطلقان موجودان، وبقى مباحاً لم يوجب ولم يمنع. ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات فى المباحات فيق الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها فى غير المباحات مفضلا مطلق المصلحة فى بعضها فجعله مطلوبا، ومطلق المفسدة فى بعض آخر فجعله عظوراً. ولا حجر عليه تعالى فى ذلك. هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بابجابه أو تحريمه. فالقياس انما يكون دليلا عند النص على علة القياس واعتباره لها. أما مسالك العلة الا خرى أو بعضها على الأكل فانه حينئذ لا يصح الاعتباد عليها فى استنباط الا حكام فتأمله. وهو داخل فيا أشار اليه بقوله: وإن كان يخل بنمط من الاطلاع الح

يقد اون إن الله ألمى بعضها فى المباحات ، واعتبر بعضها . و إذا سئاوا عن ضابط المعتبر ثما ينبغى أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا و إن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون ، وفعل الله مايشاء ، ويحكم مايريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره فى ذلك . وأما المعترلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الدين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الديم به إذا فتحوا هذا الباب (١) تزازات قواعد الاعتزال ٢

هذا ماقاله القرافي

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع؟ اما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ماهو المعتبر مما ليس بمعتبر ، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك (٢). والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج (٢) فى جريابها على المصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذى حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هدم لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفى وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقعمن المخالفة فى حدود الشرع ، وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول التكليف ، فإذا حصل ذلك (١) للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب

- (١) أى باب أنه يعتبر ما يشا ويترك مايشا ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة
 - (٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب
- (٣) أى مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (فى جريانها) راجع لاستقراء الا حوال ، أى فاننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ، معطين كل ذى حق حقه فلا يخلون بنظام ، أى لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم فى عملهم قاعدة من قواعد الدين كما أننا نجد الا مر مخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لايلتزمون الجادة ، فمقدار ما حالفوا نجد الخلل فى أحوالهم بفوات المصالح . فقوله (وفى وقوع الخلل) عطف على المعنى
- (٤) أى إذا حصل استقراؤهم لا حوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع الحلل بمقدار مايقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابط فى كل باب لما يعتبره الشرع.

على ما يليق به ب وهو مذكور في كتبهم ، ومبسوط (١) في علم أصول الفقه وأما على مذهب المعترلة فكذلك أيضا ؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم ، وهو الوجه الذي يتم به صلاح أنعالم على الجله والتفصيل ، في المصالح ، أو ينخرم به ، في المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق يينهم و بين الأشاعرة في محصول المسألة ، وإنما اختلفوا في المُدرَك (٢). واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة (٢) في أنفسها

وقد نَزَع الىهذا المعني أيضاً () في كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرها

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خللبنمط معرفة أسرار الا حكام الشرعية

- (١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً فى كل باب من أبواب الشرع مبسوطة فى علم الا صول ، وهو كذلك : لا ن هذه الضوابط هى عبارة عن القواعد الا صولية الكلية التى بملاحظتها يمكن تفريع الا حكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الا دلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما ، كما سيأتى فى المسألة الا ولى من كتاب الا دلة
- (٢) فالا شاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع. وقبله لا قِبل للعقل بادراكها. والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها فى أكثرالا بواب قبل الشرع، والشرع وردكاشفا و مثبتا مافهمه العقل فى هذه الا بواب، فالنتيجة فى الموضوع واحدة وهى أن المصالح والمفاسد معتبرة فى الاحكام الشرعية. ولا يرد اعتراض القرافى
- (٣) أى فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبه القراف من تزلزل قواعدهم
- (٤) أى الترديد في معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شي. من المصلحة وشيء من المفسدة. فجعل المشاق والمضار في كل الا فعال موانع وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما في الشريعة من الاحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جريناعلى تفسير الامام الرازى لهابنا على ما فهمه القرافي فيه . هذا ولم

الامام الرازي بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال: -

و هو مشكل؛ لأنه يلزمأن تكون الصاوات ، والحدود ، والتعازير، والجهاد والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص المانعة إلزامه ، كقوله تعالى : (وما جَعَلَ عليكم فى الدِّينِ مِن حَرَج) وفى الحديث: « لاضر ر ولا ضر ار () » وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخرأن صورة الإنسان مكرَّمة لقوله : (ولقد كرَّمنا بَنِي آدَمَ) (لقد خَلَقْنا الإنسان فى أَحْسَن تقويم) وذلك يناسب أن لا يُهاك بالجهاد ، ولا يُلزمه المشاق والمضار .

• وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم ، والسلم كذلك ، والقراض والمساقاة. رخصتان لجهالة الأجرة ، والصيد رخصة لا كل الحيوان بدمه ، ولم تعد منها . واستقراء الشريعة يقتفى أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة _ وبالعكس _ و إن قلت. على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرها ؟

« وعلى هذا مافى الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى؛ لأنه لا يمكن (٢) أن.

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازى هنا . ولو فسر المانع فى كلام الرازى بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الاصل الذى استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهورللرخصة لكان تفسير الرازى لها جيداً . نعم لو فسر المانع فى كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الانسان المكرم وأمثل ذلك لاتجه إشكال القرافي على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره فى كتابيه المذكورين

(۱) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن . قال فى الاربعين : ورواه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضا (۲) أى لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوى الذى لم يعارضه ماهور اجح . يعنى وهذه الا مور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوى ، بل هو ضعيف فى مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص فان المانع فيها قوى فلذلك كانت

يراد بالمانع ماسلم عن المعارض الراجح ، فإِنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه »

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي « التنقيح » و « المحصول» العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغنى فى الموضع^(۱)، مع ما ذكر فى الرخصة فى كـتاب الأحكام

﴿ وَمَهَا ﴾ أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَاقَ لَـكُمُ مَافى الأرْضِ جَمِيعًا) وقوله : (وَسَخَّرَ لَـكُمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) وقوله (قُل مَنْ.

رخصا _ قال إن هذا الجواب لا يحسم الاشكال . لأن بعض الرخص _ كرخصة أكل المية نظلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الاصلوه والتحريم . وإذاً فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها، لا نها لا تخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الاشكال . هذا و يمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب . وذلك أنه جا في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علت سابقا أن تسميتها رخصة تسمع ، وأن الرخصة الحقيقية لا تعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ماقر رما ذكرنا واستدل عليه ، فالمرازى أن يلتزم أن أكل المبتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شم عا

(1) لان ما اعترض به القرافى كلام الرازى مبى على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً . وقد علمت أن الا مر ليس كذلك ، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . و مهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذى أورده على جميع العلماء فى أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى ضبط الرخصة وأيضا كلام المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى ضبط الرخصة القلم المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى ضبط الرخصة المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى ضبط الرخصة المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى صبط الرخصة المؤلف فى دفع المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى صبط الرخصة المؤلف فى دفع المؤلف

حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّى أُخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيْبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) الآية (١) وما كان نحم ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسما دلَّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد . والله أعلم ﴿ وَمَهَا ﴾ أنَّ بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لاتمرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات - قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله (٢) ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التعبدات الى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ماتقدم نظر ؛ أما أنَّ مايتعلق بالآخرة لايعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ماقال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام ولو كان الأمر على ماقال بإطلاق ، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ و إنما جاء ما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة مماً ،,و إن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس محارج عن كونه قاصداً لإِقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بَثُّ في ذلك من التصرفات ، وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللَّهُم إلا أن يريد^(٢) هذا القائل أنَّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها ' بعد وضع الشرع أصوكها . فذلك لانزاع فيه

⁽۱) صدرها وإن كانفيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق (۲) أشبه بمذهب المعتزلة

⁽٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع فاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية ، لابد عليه من دليل يستند إليه . والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلا ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل ، مع أنه أصل من أصول الشريعة ، بل هو أصل أصولها ، وأصول الشريعة قطعية ، حسبا تبيّن في موضعه ؟ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية ، ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية . فأدلتها قطعية بلا بُد " .

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه ؛ فلا مخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً :

فالعقلي لاموقع له هنا ؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية ، وهو غير صحيح ؛ فلا بد" أن يكون تقلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند ، لا يحتمل متنها التأويل على حال، أو لا . فإن لم تكن نصوصاً ، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر ، فلا يصح استناد مثل هذا إليها ؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع ، و إفادة القطع هو المطاوب . و إن كانت نصوصاً لا يحتمل التأويل ومتواترة السند ، فهذا مفيد للقطع ؛ إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء

والقائل بوجوده مُقرِّ بأنه لايوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة ، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض ، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا التماثل بعدم وجوده في الشريعة بقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا

كانت متواترة موقوف على مقد مات عشر كل واحدة منها ظنية ، والموقوف على الفانى لابد أن يكون ظنياً ، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعى أو العادى ، وعدم الإضار ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المعارض العقلى . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل فى أنفسها لاتفيد قطعاً به الكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لايدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع (١) كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لاتلزم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيا مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ماتقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة القطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

فببت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعي

لأنا نقول: هذا « أولا » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد النلاث شرعاً ، نقلا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لانجده . ثم نقول « ثانيا » إنْ فُرض وجوده فلا بد من دليل قطعى يكون مستندم ، ويجتمعون على أنه قطعى . فقد يجتمعون على دليل ظنى ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ، لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

⁽۱) أى التى هى من النصوص المتواترة التى لاتحتمل تأويلا يه هو موضوع السكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولوكان ظنى الدلالة أو المتن كذلك ، فانه. لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجباعهم على مسألة قطعية لها مستند مطمى. فإن اجتمعوا على مستند ظنى فمن الناس من خالف (١) في كون هذا الإجماع حجة

فإثبات المسألة بالإجماع لايتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي

و إنما الدليل على المسألة 'ابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث الايرتاب في ثبوتها شرعاً أحد من ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأنَّ اعتبارَ ها مقصودٌ للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الآمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوى الذي لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، مجيث ينتظم من مجوعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ؛ على حد ماثبت عند العامة جودُ حاتم ، وشجاعة على وضي الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس في إِثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولاعلى وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، والمطلقات والمقيدات ، والجزئيات الخاصة ، في أعيان مختلفة ، ووقائم مختلفة ، في كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى أَلْفُو ا أدلة الشر يعه كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر الما ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين الحكان إخباركل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً الظن ؛ فلا يكون اجماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنُّ . لـكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخبرُ ـُ واحد مفيد للظن مثلا ، فإذا انضاف إليه آخرُ قوى الظن ، وهكذا خبر آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض . فـكذلك هذا ؛ إذ

⁽١) على أن بعض من قال إنه حجة لابقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

لافرق بينهما من جهة إفادة العلم المعنى الذي تضمنته الأخبار وهذا 'بين في كتاب المقدمات (١) من هذا الكتاب

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها ، والمتأملين لمانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث المائية العاشرة *

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف (٢) آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة (٢٣): أما في الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذلك كثير. وأما في

- (1) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه لا يمكن الاعتماد فى إثبات هذا الاصل المهم على العقل ولا على النقل الا حادى ولا على الاجماع. وتوصل بذلك إلى أن لابد من الرجوع لشبه التواتر. فما أوجزه هناك بسطه هنا، وبالعكس. فلا يقال: إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك.
- (٢) أى بأن تكون مع كونها داخلة فى الكلى آخذة حكما آخر ، أو تكون آخذة حكمه ، ولكن المصلحة المعتبرة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه النظر فى ذاته ، ويقتضيه أيضا قوله الا تى (وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة الح) فان ذلك ليس إلا فى الغرض الا ولى الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلا فى الكلى ولكنه أخذ حكما آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلا ، لا نه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلى جعلته خارجا عنه
- (٣) هذه الا مثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم الكلىولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة فى السكلى . وقد يمثل للا ول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلا ، ومع ذلك أخذ حكما آخر وهو عدم وجوب الزكاة

الحاجيات فكالقصر في السفر ، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة ؛ والملك المترفه لامشقة له ، والقصر في حقه مشروع . والقرض أُجيز لارفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما في التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة بم كالتيم

فكل هذا غير قادح فى أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلى إذا ثبت فتخلّف بعض الجزئيات عن مقتفى السكلى لايخرجه عن كونه كلياً . وأيضاً (١) فإن الغالب الأكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار العام القطعى ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت

هذا شأن المحليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالمحليات العربية ، فإنها أقرب شيء الى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبياين أمراً وضعياً لاعقلياً . وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً ، في المحليات العقلية ؛ كما نقول : « ماثبت للشيء ثبت لمثله عقلا » : فيذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة ، إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت للشيء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً (٢) فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحيكم خارجة عن مقتضى السكلى فلا تكون داخلة تحته أحلا (٦)، أو تكون داخلة لكن لم يظهرلنا دخولها،

- (۱) لو جمل هذا دليلا على ماقبله لكان أوضح من جمله دليلامستقلا ، لأن ما قبله كدعوى لاتتم إلا بهذا
- (٢) هذا الجواب بمنع التخاف. أى فنقول إنه لاتخلف أصلا وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا أو كذا
- (٣) أى فلا تكون من جزئيات السكلى فلا عسح الاعتراض بتحلفها. لا نهما حارجة عنه حتى فى نظرنا

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هى به أولى (١) ، فاللك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لانحكم عليه بذلك لخفائها ؛ أو نقول (٢) فى العقو بات التى لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل تُمَ أمر آخر وهوكونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها و إن كانت زحراً أيضاً على إيقاع المفاسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلى

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح

﴿ السألة الحادية عشرة ﴾

معاصد الشارع فى بث المصالح فى التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لآنختص باب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف (٢٠) . وبالجلة الأمر فى المصالح مطرد مطلقا فى كليات الشريعة وجزئياتها

ومن الدليل على ذلك ما تقدم فى الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك.فدل على أن المصالح فيها غير مختصة

وقد زعم بعض المتأخرين — وهو القرافى — أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح

⁽۱) أى وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئى حكما آخر لحسكمة خفيت علينا . وإن كان مقنضى الظاهر أنه يأخذ حكم السكلى لا نه فى نظرنا مندرج فيه

⁽۲) هذا نظر آخر فی الجواب. أی قد نفهم أحیانا أن الحكمة كذا . و یكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع فی الحكمة . ویكون هناك أمر آخر أهم منه يراعی ویكون مطرداً .كالكفارات فی الحدود مثلا

⁽٣) يشير إلى ما سيأتى عن القرانى وابن عبد السلام. وقد عقد هـذه المسألة للرد عليهما . وبيان ما هو الواقع فيها ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة . وملك عليهما جميع النوافذ ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض (١) ، بل متى كان أحدها راجعاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المنتي بازاجح . وغيرُه يتعين أن يكون مخطئًا ؟ لا نه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للصالح

هذا ما قال

ونقل عن شيخه ابن عبد السلام في الجواب أنه يتمين على هؤلا. أن يقولوا إن هذه القاعدة لاتكون (٢٠) إلا في الأحكام الإجماعية · أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحسكم تابع (٢) للراجح في نفس الأمر ، بل فيما في الظنون فقط ، كان راجعاً في نفس الأمر أو مرجوعاً . وسلَّم أن قاعدة التصوُّ يب تأبى قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

⁽١) أى لائن المصلحة الغالبة في المحل ــ أى الراجحة التي يعتبرها الشرع ــ واحدة لاتتعدد ، أي فلا يسلم العقل بأن الصلحةالراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الا حر . فلا يتأتى ــ مع القول بأصابة كل بجتهد ـ أن تكون الاحكام تابعة للمصالح . كما لايتأتى معه أيضًا القول بالقياس، لا ُنه مبنى على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه

⁽٢) ويكون معناها أنهم حيثاتفقوا على الحكم وصادفوا هدفا واحدا فكالهم مصيب. وهذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير في مسألة(لاحكم في المسائل الاجتهادية التي لاقاطع فيها من نص أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة . لا المسائل الاجماعية

⁽٣) أى أنالحكم الذي بحب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما في نفس الأمر حتى يكون صوابا دائماً فيتأتى أن كل مجتهد مصيب: بل هذا الحسكم تابع لما ترجح في ظنه فقط ولو كان مخالفًا لما في نفس الا مر . فالضون الموافقة صوابّ . والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها ماه ام ظنه بأرجحيتها قاتماً . أي فلا يتأتى أن يكون كا مجتبد مصدا

أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم (١) الى الأسباب ، للاتفاق على أن الخطأ . يقع فيها . وحمُل كلام الشارع على المتفق عليه أولى

هذاما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين ؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة (٢) للحكم أو متبوعة (٢) له ، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه (٤) . ولا فرق هنا بين المخطّنة والمصوّبة . فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الحُصر والفواكه الرطبة جائز ٤ فيه المصلحة عنده هي الراجحة ، وهي كذلك في نفس الأمر في ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرّم ، فالمُقدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز أو وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز . وإذا غلب على ظن الشافي أن الربا فيها غير جائز ، فيهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرّم ، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرّم ، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة للدنيا وفي الآخرة . في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر (٥) لا حق به في الدنيا وفي الآخرة . في كذلك في نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر قبله في المحروبة المحر

(۱) حديث الصحيحين: وإذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأحاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد، أى أن الخطأ الوارد فى الحديث ليس موجها الى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التى اتبعت فى استنباطه. والخطأ فى ذلك لانزاع فيه، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم، لا أن فى تخطئة المجتهد فى نفس الحكم خلافا

(٣و٣) أي على ما تقدم من مذهب الا شاعرة ، ومذهب المعة لة . اذ تفهم من الحسكم على الثاني

(٤) أى فهى إضافية أيضا ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق. بين مصوب ومخطى حينئذ

(٥) كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الا خرة

و إنما يكون (١) التناقض واقعاً إذا عد الراجيح مرجوحا من ناظر واحد ؟ بل هو من ناظر ين ظن كل واحد مهما العلة التي بني عليها الحكم موجودة في المحل ، بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه (٢) ، لا ما هو عليه في نفشه ؛ إذ لا يصح ذلك الا في مسائل الإجماع (٦) فههنا اتفق الفريقان . وإنما اختلفا بعد : فالمحطّنة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه . والمصور بة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر ، بل هو ما ظهر الآن وكلاهما بان حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك في نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلا · وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان (١) ، أو ليست من صفات الأعيان (١) وهذا مجال يحتمل بسطا أكثر من هذا ، وهو من مباحث أصول الفقه · وإذا ثبت هذا لم يفتقر الى الاعتذار الذى اعتذر به ابن عبد السلام ، وارتفع إشكال المسألة ، والحمد لله

وتأمَّلُ ! فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجبهاداً

- (١) هو روح الجواب عن قوله(لا نالقاعدة العقلية أنالراجح الخ). وقوله (من ناظر واحد) أى أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفسالا مر فىذاته. بقطع النظر عن الظن
- (۲) توكيد لقوله (ظن كل واحدالخ) وتمهيد لقوله (لاما هو عليه فى نفسه) أى الذي لو كان لـكان التناقض حاصلا
- (٣) أى الاجماع القطعى السند لائن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الائمر . أما الاجماع الطفى السند فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الائمر من باب المصادفة فقط ، والا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة . كمواضع الحادث . ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك
- (٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعترلة وغير القدماء منهم. في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

وحكما (1). وذلك يقتدى تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح المقلى وأن ذلك راجع الى الذوات (٢). فكالام القرافى مشكل على كل تقدير. والله أعلم

﴿ المالة النانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة عكما أنصاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم على كانت أمته فيه اجتبعت عليه معصومة

ويتبين ذلك بوجهين :

﴿ أُمدُهُما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً ؛ كقوله تمالى : (إنّا لله الله الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً ؛ كقوله تمالى : (وما أرسَلْناً مِن قَبلِكَ مِنرَسول وَلا نبي إلا إذا تَمنَّى أَلْقَ الشيطانُ فَى أُمنِيتِهِ فِينَسَخُ الله ما يُلْقِي الشيطانُ شم يُحكِم الله آياتِه) فأخبر أنه يحفظ في أُمنِيتِهِ فينسَخُ الله ما يُلقِي الشيطانُ شم يُحكِم الله آياتِه) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولايداخلها التغييرولا التبديل ، والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فيي منه واليه ترجع في معانيها ، فسكل واحد من المكتاب والسنة يعضد بعضا ، ويشد بعضا ، وقال تعالى : (اليوم من المكتاب والسنة يعضد بعضا ، ويشد بعضا ، وتا لكم الإسلام ديناً) حكى أبو عمرو الداني في طبقات القراء له عن أبي الحسن بن المنتاب قال :

⁽¹⁾ أى فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلا . فبجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط بل وفي نفس الحكم

⁽٢) أى الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل ، كما يقوله قدماء المعتزلة ، فأنهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه ؛ وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل ، الخ ما قرروه في هذا الحلاف . فقوله (وأن ذلكراجع إلى النوات) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجيه لا لذات الفعل ، لانه حينئذ يمكن الانفكاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجز على أهل الترآن ؛ فقال القاني قال الله عز وحل في أهل التوراة : (بما استُحفظوا مِن كتاب الله) فوكلَ الحفظ الهم، فجاز التبديل عليهم . وقال في القرآن: ﴿ إِنَّا نَحُن ْ نَزَّلْنَا الذَّ كُرَّ وَإِنَّا لَه لَحَافظُونَ ﴾ فلم يجز التبديل عليهم وقال على : فضيت الى أبي عبد الله الحاملي فذكرت له الحكاية، فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادثالشهب أمام بعثة النبي صلى الله عليه وسلم 6 ومنعرٍ الشياطين من استراق السمع لمّا كالوا يزيدون فما سمعوا من أخبار الساء، حيث كانوا يسمعون الكمة فيزيدون معيا مائة كذبة أوأكثر . فاذا كانوا قد مُنعوا من ذلك في السماء فكذاك في الأرض. وقد مجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم الى أن تقوم الساعة . فهذه الجملة تدلُّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل

﴿ والنَّانِي ﴾ الاعتبار الوجودي الواقع من رمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن. وذلك أن الله عز وجل وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناصلة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر ، فضلا عن القراء الأكابر

وهكذا جرى الأمر في حمنة الشريعة ، فقيض الله ألكل علم رجالا حفظه على أيديهم

مكان مهم قور يذهبون الأيام الكتبرة في حفظ الفات والتسميات الموضوعة على لسان العرب. حتى قرروا لغات الشريعة من الترآن والحديث - وهو الباب الأول من أواب فقه الشريمة : إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب — ثم قيض رجالًا يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً

ونصباً ، وجراً وجزماً ، وتقديماً وتأخيراً ، و إبدالاً وقلبا ، و إنباعاً وقطعاً ، و إفراداً وجماً ، إلى غير ذلك من وجوء تصاريفها في الإفراد والتركيب ، واستنبطوا اذلك قواعد ضبطوا بها قوانين المكلام العربي على حسب الإمكان ، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه ، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم في خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلة ، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم ، وتعرفوا التواريح وصحة الدعاوى فى الأخذ لعلان عن فلان ، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسا من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنة ، وعما كان عليه السلف الصالحون ، وداوم عليه الصحابة والتابعون ، وردوا على أهل البدع والأهواء ، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

و بعث الله تعالى من عباده قراء (١) أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة ، وعلموه لمن يأتى بعدهم ، حرصاً على موافقة الجاعة في تأليفه في المصاحف ، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد ، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس

نم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه ، و يدفعون الشبه ببراهبنه ، فنظروا في ملكوت السموات والأرض ، واستعملوا الأفكار ، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلا ونهاراً ، واتخذوا الخلوة أنيساً ، وفازوا بربهم جليساً ، حتى نظروا الى عجائب صنع الله في سمواته وأرضه ، وهم العارفون من خلقه ، والواقفون مع أداء حقه . فإن عارض دين الاسلام معارض ، أو جادل فبه خصم مناقض ، غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة . فهم جند الإسلام و حماة الدين

⁽١) اليس تكراراً مع قوله (قيض الله له حفظة الخ) لائن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته

و بعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة فى الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزاً لوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر ، وسهاًوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر فى كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج فى إيضاحها اليه

وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة . و بالله التوفيق

﴿ المالة الثالثة عشرة ﴾

كاأنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلاترفعها آحاد لجزئيات ، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلى، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلى أن (١) لا يتخلف الكلى ، فتتخلف مصلحة مصلحة المقصودة بالتشريع

والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك فى الجلة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ، كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود فى الواجبات ، والتجريح فى غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمرُ والنهى فيها قد جاء حما ، وتوجه الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو ترك المأمور به ، من غيراختصاص ولا محاشاة ، إلافي مواضع الأعذارالتي تُسقط أحكلم الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلة مدحل السكليات في الطلب والمحافظة عليها .

⁽١) يدل من إقامة

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إفامة الكلى لم يصبح الأمر بالكايمن أصله ؛ لأنالكاي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكيف إليه ولأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا فيضمن الجزئيات. فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجه ٌ إلى تكليف ما لايطاق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتى إن شاء الله . فإذا كان لا يجصل إلا مجصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات (١) (وأيضا) فإن المقصود بالكلمي هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لاتفاوت فيه ولا اختلاف. و إهمالُ القصد في الجزئيات (٢) يرجم إلى إهمال القصد في البكلي ؛ فإنه مع الإهمال لا بجرى كلياً (١) هذا وحده غير كاف في الدليل . لا نه محتاج إلى إثبات أن ذلك في جميع الجزئيات.وسيأتي تكميله بقوله (وابس البعض في ذلك أولى من البعض الخ). إلَّا أنه يبق الكلام في تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأَيْضا فان القصد الخ) فهل ذلك لا نه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هذا محتاج إليها. فان كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معا تكملة لهما . وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني (فلا مد من صحة القصد إلى حصول الجز ثبات) فكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات) يعني ويكون ط من الدليلين محتاجا إلى هذه التكملة الا خيرة .

ولكن الذى يظهر أن الدليل الاخير لايحتاج إليها . لانالقصد بالكلى أب لا يكون تفاوت بين الحلق فى الترتيب والنظام . فاذا أهمل القصدفى بعض الجزئيات اقتضى أن لايجرى كليا بالقصد ، أى فتخلف أى جزئى ينافى هـذا القصد الكلى . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الح)

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قولَه (وأيضا) . ولو قال قائل إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد

(۲) أى فى أى جزئى. هذا الذى يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله، لانه لايناسب أن يقال إنه يكنى النظر إلى الجزئيات مطلقا كلا أو بعضا، لان هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التى يكون بها التكليف. وأيضا فقد قال (لا يجرى كليا بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها، فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الاخير تام بدون التكملة

القصد ، وقد فرضناه مقصودا . هذا خلف . فلا بد من سحة القصد إلى حصول الجزئيات. وليس البعض في ذلك أولى من البعض. فأنحم القصد الى الجميع. وهم المطلوب.

فإن قيل : هذا يمارض القاعدة المتقدمة ، أن الكنيات لايقدح فيها تخلف آحاد الحزئمات

فالحواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ؛ فإنّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض ، فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي (١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الـكلي ، حتى إنَّ تخلف الجزئي هنالك إنما هومن جهة المحافظة على الجزئي في كلية من جهة أخرى ؟ كما نقول: إن حفظ النفوس مشروع - وَهذا كلي مقطوع بقصد الشارع اليه -تُم يُدرعَ القصاص حفظاً النفوس فقتلُ النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلف جزئى من جزئيات الكلى المحافظ عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس . فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئى في كليَّه أيضا ، وهو النفس المجي عليها . فصار عن اعتبار الحزئي في كليَّه هوعن إهمال الحزثي (٢)، لكن في المحافظة على كليَّه ، من وجهن . وهكذا سائر مايود من هذا الماب

(١) أي الذي بقي سالما من المعارض . أما ما تقدم فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئى عن الكلي لمعارض أخرجه من هذا الـكلي وأدخله في كلي آخر ، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي ورجح عليه . وليسمعناهأنه مع بقائه داخلا في هذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي . فشتان مابين الموضعين . ومثاله فيه اهمال لجزئي من قاعدة حفظ النفسلاعتبارجزئي آخر مها يعارضه اعتبار هذا الهمل، وانكان في كل منهما أصل المحافظة على الـكلي، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني، بسبب جنايته

(٢) أى اناعتبار الجزئي وهو حفظ النفس المجنى عليها _ اهمال للجزئي الآخر من هذا الكلى، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت فعلى هذا تحلف أحاد الجزئيات عن مقتضى الكلى إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً ، و إن كان لمارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك السكلى من جهة أخرى ، أوعلى كلى آخر (١) ، فالأول يكون قادحا تخلفه فى السكلى . والثانى لا يكون تخلفه قادحا

النوع الثاني

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للا فهام . ويتضمن مسائل : ﴿ المسألة الأولى ﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية ، لامدخل فيها للألسن العجمية .وهذا وإن كان مبينا في أصول الفقه ، وأن القرآن ليس فيه كلة أعجمية عند جماعة من الاصوليين ، أو فيه ألفاظ أعجمية تسكلمت بها العرب ، وجاء القرآن على وفق ذلك ، فوقع فيه المعرّب الذي ليس من أصل كلامها — فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقضود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجلة ، فطلب فهمه إنما يدكون من هذا الطريق خاصة ، لأن الله تعالى يقول : (إنّا أَنْ لَنَاهُ قُرْ آ نَا عَربيّاً) وقال : (بلسان عربيّ مُبين) وقال : (لسانُ الذي يُلْحِدُونَ إلَيهُ أَعْجَمِينٌ وهذا لسانٌ عربيّ مُبينٌ) وقال : (ولَوْ جَعلناهُ قرآناً عُرجَميًا لقالوا لَوْ لافصلت آياتُهُ، أاعجمي وعربي ؟!) إلى غير ذلك مما يدل على أعْجَميًا لقالوا لَوْ لافصلت آياتُهُ، أاعجمي ولا بلسان العجم . فمن أراد تنهمه فمن أنه عربي وبلسان العرب ، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم . فمن أراد تنهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة . هذا هو المقصود من المسألة .

⁽۱) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا البكلى ،كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هذا الجزئ من كلى حفظ النفس ، رعاية لبكلى آخر أقوى منه فى الرعاية ، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يجى، فيه شيء منذاك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى فى خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لاتدء على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه فى المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجرده (١) ، وعند ذلك يكون منسوباً الى العرب . فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بدلها من أن ترده ها إلى حروفها ، ولا تتبلها على مطابقة حروف العجم أصلا . ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله فى كلام العجم ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كا تنصرف فى كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارف تاك الكلم مضمومة الى كلامها كلا ألفاظ المرتجاة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال

ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون (٢) في خصوص المسألة لاينبني عليه حكم شرعى ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، و إنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد . وقد كفي الله مؤ ونة البحث فيها بما استقر عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب و إنه عربى و إنه لاعجمة فيه ، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب فى ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيا فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهر ، و بالعام يراد به العام فى وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر وجه والخاص فى وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر (1) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الا عجمية لفظا ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الا عجمية (٢) قال الا مدى . اختلفوا فى اشتمال القرآن على كلمة غير عربية : فأثبته ابن عاس و عكرمة ، و نفاه آخرون . فالخلاف قديم ، و محله أسماء الا جناس لاالا علام

الموافقات ــ ج ٢ ــ م ه

وكل ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبى الله عن آخره ، أو آخره ، وتتكلم بالسكلام ينبى أوله عن آخر ، عن أوله ؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كايعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لاترتاب في شيء منه هي ولامن تعلَق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن لسان بعض الاعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذي نبة على هذا المأخذ في السألة هو الشافعي الإمام ، في رسالته الموضوعة في أصول الفقه . وكثير عن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبه لذلك وبالله المتوفيق

﴿ السألة الثانية ﴾

اللَّهَ العربية -- من حيث هي ألفاظ دالة على معان - نظران: (أحدهما) من جية كونها ألفاطا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة. وهي الدلالة الأصلية.

(والثانى) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة ، دالة على معان خادمة . وهني الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة ، و إليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لا يد مثلا كالفيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام ، تأتي له ما أراد من غير كلفة ومن هذه الحهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين عن ليدوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم ، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه

وأما الجية النانية فهى التى يختص بها لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الإخبار؛ فإن كل خبر يقتفى فى هذه الجية أموراً خادمة لذلك الإخبار؛ بحسب المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار، فى الحال والماق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز؛ والإطناب، وغير ذلك. وذلك أنك تقول فى ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثمّ عناية الحنب عنه ، بل بالخبر. فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت « زيد قام » وفى جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيداً قام ». وفى جواب المنكر لقيامه « والله إن زيداً قام » وفى إخبار من يتوقع قيامة أو الإخبار بقيامه وقد قام زيد » أو « زيد قد قام » وفى التنكيت على من ينكر: « إنماقام زيد » من ينكر: « إنماقام زيد » من يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره – أيني المخبر عنه – و بحسب الكناية عنه والتصريح به ، و بحسب ما يقصد فى مشاق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها. وجميع ذلك دائر مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها. وجميع ذلك دائر مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها. وجميع ذلك دائر مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها. وجميع ذلك دائر مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها. وجميع ذلك دائر

فشلهذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليستهى المقصود الأصلى ، ولكنها من مكملاته ومتماته . و بطول الماع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر . و بهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتى مساق القصة في بعض السور على وجه ، وفي بعضها على وجه آخر ، وفي الله على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لابحسب النوع الأول ، إلا اذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض ونص عليه في بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربّك نَسيًا)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يسرجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُبترجم القرآن و ينقل الى لسان غير عربي ، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان في استعال ما تقدم تمثيله ونحوه . فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر ، وإثبات مثل هذا بوجه بيتن عسير "جذاً . وربما أشار الى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن حذا حدوم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن في هذا المقام

وقد ننى ابن قتيبة إمكان الترجمة فى القرآن — يعني على هذا الوجه النابى ؟ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن و بيان معناه للعامة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلى

فصل

واذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؟ لأنها كالتكلة للعبارة والمعى من حيت الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هى كوصف غير ذاتى ؟ فى ذلك نظر وبحث ينبنى عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . و الله التوفيق

﴿ السألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية (١) ؛ لأن أهلها كذلك · فهو أجرى (٢) على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور:

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والممنى كقوله تعالى : (هو الذي بَعْثَ فِي الْأُمُّيِّينَ رَسُولًا مِنهُم) وقوله : ﴿ فَآمِنُواْبِاللَّهِ وَرَسُولُهِ النَّبِيِّ الأُمِّيالذي يؤمنُ باللهِ وَكَلَمَاتُهِ) وفي الحديث : ﴿ بُعِيثَتُ الى أُمَّةً إِ أَمَّيَّةً ﴾ لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأمى منسوب الىالأم ، وهو الباقى على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتابًا ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها . وفي الحديث (٣) (1) أى لاتحتاج ـ في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها ـ الىالتغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما الىذلك. والحكمة في ذلك: (أولا) أنمن باشر تلقبها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانيا) فانها لولم تكن كذلك لما وسعت جُمهور الخاق من عرب وغيرهم ، فانه كان يصعب على الجمور الامتثال لا وامرها ونواهيها المحتاجة الى وسائل علمية لفهمها أولا، ثم تطبيقها ثانيا . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل اليهم من عرب وغيرهم". وهذاكله فيما يتعلق بأحكام التكايف، لا نه عام بجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال. أما الاسرار والحكم، والمواعظ والعبر، فمنها مايدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئآ فشيئآ بحسب مايسره الله لهمروما يلهمهم به . وذلك هوالواتع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على بمر العصور ، يفتح على هذا بشي. ولم يفتح به على الاخر ، وإذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الاحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجميور، والا لما كان هناك خواص مجتهدون، وغيرهم مقلدون، حتى في عصر الصحابة، وكار ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكر ناه على أن التكالف لاتتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أى فان تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التى يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج١- ص ٥٦)

(نحن أُمَّة أُمَّيَةٌ لا نحسُبُ ولانكتُب . الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا) وقد فسَّر معنى الأمية فى الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وما كُنْتَ تَتَاو من قبله مِن كتاب ولا تَخُطَّة بيمينيك) وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة فى الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

والثانى أن الشريعة التى بعث بها النبى الأمى صلى الله عليه وسلم الى العرب خصوصاً والى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ماهم عليه من وصف الأمية ، أولا . فإن كان كذلك فهو معنى كوبها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ماعهدوا ، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد ، وذلك خلاف ماوضع عليه الأمر فيها . فلابد أن تكون على ما يعهدون والعرب كم تعهد إلا ماوصفها الله به من الأمية . فالشريعة إذا أمية

﴿ وَالثَّالَثُ ﴾ (١) أنه لولم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا،

(۱) جعل هذا الثالث دليلا على أنه يجب أن تكون على ماعهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على ماعهدوا دليلا بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثانى إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث . ولا يصلح أن يكون دليلا بنفسه إلا أنه يبتى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جايت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية ، ولمكنها صيغت في القالب العربى المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، محيث يفهمون معناه والغرض منه . وان كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين الى تلك الوسائل : كما اذا بني أوقات الصلوات الحس على مواعيد تحتاج الى الاكتوالتقاويم الفلكية ، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كاصنع في أنيوال والغروب والشفق الح ، أو بني الصوم لاعلى رؤية الهلال بالبصر . بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان ـ لو كان الشارع بدل أن يبنى الأحكام على الايمور الحسية التي تسع جميع الخلق . بناها عنى أمور سهد حسير المنافق على المور الحسية التي تسع جميع الخلق . بناها عنى أمور سهد عن فهم القرآن وغرضه . ويكون الحال مثل ما إذا جلى بلغه تحدية بالنسة للعرب ؟ الجواب بالني ، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكنوالهاتي بالنسة للعرب ؟ الجواب بالني ، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكنوالها .

ول كانوا يخر جون عن مقتضى التعجيز ، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا ال كلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف ، فلم تقم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : (ولو جَعَلْنَاهُ قُرا آناً أُعجَمينًا لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَاعْجَمَى وَعَربي !؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولمّا قالوا : (إنما يُعلَّمُهُ بَشَرٌ) ردّ الله عليهم بقوله : (لسانُ الَّذَى يُلْحِدُونَ النّبهِ أَعْجَعي في وهذا لسان عربي مُبين) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة ، فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله ، مع العجز عن ماثلته . وأدلة هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصاف عجاسن شيم ؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ماهو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومضار ما يضر منه

(فمن علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر ، واختلاف الأزمان اختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النير بن ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : (وَهُوَ اللّه يَجَعلَ لَهُ النّجُومَ لِتَهْتَدُوا بها في ظلّمات البر والبَعْر) وقوله : (وبالنّجْمهُ مَهَ يَتَدُون) وقوله : (والقَمَر قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتى عَادَ كالْعُر جُونِ القَديم . لا الشّمْسُ يَنْبغي لها أَنْ تُدْر كَ القَمرَ وَلا اللّه لله سَابِقُ النّهارِ) الآية . وقوا : وبالزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أو أمر الشريعة حسما أرادت : أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لا ن حجيته عليهم جابت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شي اللا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله

(هُوَ الذي جَعلَ الشَّمْسَ ضِياءَ وَالقَوْرَ لُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعلَمُوا عَدَدَ السِّنينَ وَالحَابَ) وقوله: (وَجَعلْنَا اللَّيلَ وَالنَّهَارَ آيتَين . فَحَوْنَا آيَةَ الليلِ وَجَعلْنا آيَةَ الليلِ وَجَعلْنا آيَةَ الليلِ وَجَعلْناها آيَةَ النَّهارِ مُبصِرَةً) الآية . وقوله: (ولقَدْ زَيَّنَا السَّاء الدُّنيا بمصابيح وجعلْناها رُجُوماً للشَّياطين) وقوله: (يَسأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ . قُلْ هِي مَواقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحَجِّ) وما أشبه ذلك (١)

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم ، فهذه الاكيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها ، لا نها لا تحتاج إلا الى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي في سير الليل، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور في فهمها. ومثله يقال في علوم الا نوا. أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل مارواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذاكان مثل عمر ليس عارفا فما ذلك آلا لا أن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهي أسباب عادية غير مطردة . ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه مالا يعرفه فيه غيرهم. وقد قال في الاَّية الثانية (أفرأيتهماتمنون) ثمم قال (أفرأيتم ماتحرثون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الانسان ماتفهم يه مثلهذا ومثل (منماء دافق يخر ج من بين الصلب والتراثب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقة ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلي قادرين على أن نسوى بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الانسان وكمال صنعته ، حيث امتازت تقاسيم الجُلد الـكاسي لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال (بلي) أي نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق مايكون كما في تسويةالبنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجهاليهم الخطاب به . وقد فهم سره في هذا العصر ، وانبني عليه علم تشبيه الاُشخاص (ببصمة الاصابع) ، وجعلت له ادارة تسمى (تحقيق الشخصيد) ــ الواقع أن هذه وغيرها بما لا يحصى أموركونية عامة يفهمهاكل من توجه اليه احساب بفهمها والاستدلال بها على الصائع الحكيم القادر (ومنها) علوم الأنواء ، وأوقات نزول الامطار ، وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المنبرة لحما . فيتن الشرع حقها من باطلها ، فقال تعالى : (هُو الذي يُريكُمُ البَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُمنشي السَّحَابِ الثَّقَالَ ويُسَبِّحُ الرَّعَدُ مِحَدُهِ) الآية . البَرْقَ خَوْفًا وَلَمَا اللهُ الذي تَشْرَبُون . أَأَنْمَ أَنُو لَتْمُوهُ مِنَ المُونَ أَمْ نَحْنُ المُسَرَاتِ مَاء يَجَاجًا) وقال : (وَأَنَو لَنَا مِنَ المُصرَاتِ مَاء يَجَاجًا) وقال : (وَأَنَو لَنَا مِنَ المُصرَاتِ مَاء يَجَاجًا) وقال : (وَتَجعلونَ رَزْقَكُمُ أَنَكُم مُ أَنكُم مُ أَنكُم مُ أَنكم مَ الله المباس : بقى من أنشا من الباطل في أمر الأنواء والأمطار في أمر الأنواء والأمطار . وقال عمر بن الخطاب العباس : بقى من نوء الثريا ؟ فقال له العباس : بقى من نوء البريا كذا وكذا وكذا والله ألذي أَنوا والأمنا الرياح أواقح فأذر أنا من الباطل في أمر الأنواء والأمطار . وقال تمون أنذي أنذي أنا من الباطل في أمر الأنواء والأمطار . وقال يَه ألذي ألذي أرضاً الرياح قائم في من أبي كثير من هذا المناه الما يقد مَن المناه المناء والمناه المناه المنا

﴿ وَمَنْهَا ﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفي القرآن من ذلك ما هو كثير ' وكذلك في السنة، ولسكن القرآن احتفل في ذلك . وأكثره من الاخبار النيوب التي لم يكن للعرب بها علم (٢٠) ، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون .

⁽۱) تقدم (ج۱-ص۲۰۱)

⁽٢) هذا يعضد ماقلناه ، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن بجاريا لماعند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذه المقام ، لا أن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم مالم يعلموا و تصحيح ما أخطأوا فيه ، و توجيه همتهم و عقولهم الى مافيه اصلاحهم بالعلم و العمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

قال تعالى : (فلكَ مِن أَنْ الغيب أوحيه إلَيْكَ وما كنت لَدَيْهِم إِذْ أَيلُقُونَ الْمَالِمَةُ مِنْ أَنْهَ الغيب أوحيها أَوْلاَمَهِم أَيْهُم مِنْ أَنْهَ الغيب أوحيها أَوْلاَمَهِم أَيْهُم مَن أَنْهَ الغيب أوحيها الله عَمَا كُنْتَ تَعَلَّمُها أَنْتَ وَلاً قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا) . وفي الحديث قصة اليهم إبراهيم و إسمعيل عليهما السلام في بناء البيت (أ) وغير ذلك مما جرى.

(ومنها) ما كان أكثره باطلا أو جميعه ؛ كعام العيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والفرب بالحدى ، والطّبرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرّت الفآل لا من جهة تطلب الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلت . وأكثر هذه الأمور تخرّص على علم الغيب من غير دليل ، فجا، النبي صلى الله عليه وسلم بجهة من تعرّف علم الغيب ما هو حق محض – وهو الوحى والإلحام ؛ وأبقى الناس من ذلك بعد موتد عليه السلام جزء من النبوة – ودو ازؤيا الصالحة – وأغوذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلحام "

(ومنها) علم الطب. فقد كان فى العرب منه شى، لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين ، غير مبنى على علوم الطبيعة التى يقررها الاقدمون. وعلى ذلك المساق جا، فى الشريعة ، لكن وجه جامع شاف (٣)،

ولا رابطة مطلقا بين كون الشريعة أمية وكون كل ماجاءت به منطبقا على ماعند العرب. وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ماقال. فتأمل فالمقام جدير بالتدبر ، لا نه اذا كان يكتنى بجنس ما كانوا يعرفون وان لم يكن هو ولا نوعه ، فما الذي يبقى حتى نحترز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الا باس والكائنات التي تتعلق عما ورد في الكتاب والسنة

- (۱) أخرجه البخارى
- (٢) كما حصل لعمر وغيره
- (٣) قال ابن القيم فى زاد الميعاد (وأصول الطلب ثلاثة: الحمية . وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولا منه فى ثلاثة مواضع فى كتابه،

قليل يُطلَّعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كأُوا واثْمَرَ بُوا وَلاَ تُـمْرِفُوا) . وجاء فى الحَديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدوا، ، وأبطل من ذلك ما هو باطل (١) ، كالتداوى بالخر والرُّقَى التى اشتملت على ما لايجوز شرعاً

في المريض من استعال الماء خشية الضرر فقال تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فاباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم. وقال في حفظ الصحة (فن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاباح للمسافر الفطر في رمضان حفظا لصحته لئلا بجتمع على قوته الصومو مشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم (فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه وهو محرم أن من صيام أوصدقة أو نسك) فاباح للمريض و من به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والا مخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثه هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبيها بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفا بهم ورأفة وهو الرءوف الرحم) اه

(١) من ذلك مارواه في التيسير عن الشيخين والترمذي عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخى استطلاقا. بطنه فقال: « اسقه عسلا ، فسقاه . ثم جاء فقال: إنى سقيته عسلا فلم يزده إلا استطلاقا. ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «صدق الله وكذب بطن أخيك ، فسقاه فبرأ . وما رواه أيضا عن الشيخين والتردذي : « ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاه . الاالسام » وما رواه وسلم وأحمد وأبو داود والتردذي وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعني سأل النبي صلى الله عليه وسلم وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال : « انه ليس بدواء ولكنه دا. » وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال : كنا نرقى في الجاهلية فقلنا يارسول الله كيف ترى في ذلك ؟ فقال « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لابأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواه ، وجعل ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود » إن الله تعالى أنزل الداء والدواه ، وجعل ليس فيه شرك ، فنداووا ولا تداووا بحرام » قال الشوكاني : في اسناده إساعيل بن

(ومنها) التفنن في علم فنون البلاغة ، والخوض في وجوه الفصاحة ، والتصرف في أساليب الكلام ، وهو أعطم منتجلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ النن اجْتَمَعَتِ الانْسُ والجن عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِيَثْلِ هَذَا القُرْ آن لا يَأْتُونَ عِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضِ ظَهِيرًا)

(ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (ولقد ضَرَ بنا للناس في هذا القرآن مِنْ كلِّ مَثَل) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فان الله نفاه وبراً الشريعة منه . قال تعالى في حكايته عن الكفار : (أثناً لتازكوا الهَتِنا لشاعر بجنون ، بل جاء بالحق وصدق المرسلين) أى لم يأت بشعر فانه ليس بحق . ولذلك قال : (وَمَا عَدَّناهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَهَى لَهُ) الآية . و بين معني ذلك في قوله تعالى : (والشُّعَرَاء يَنَبِعُهُمُ النَّاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَهُمْ في كُلُّ وَادِ يَهِيمُونَ ، وَأَنَهُمْ وَاللهُ يَقُولُونَ مَالاً يَقَعَلُون) فظهر أن الشعر ليس مبنيا على أصل ، ولكنه هيان على غير تحصيل ، وقول لا يصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استشى الله تعالى

فهذا أغوذج ينبهك على ما نحن بديباه ، بالنسبة إلى عادم العرب الأمية وأماماً مرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينصاف إليها فه و أول ماخوط بوابه وأكثر ما تجد ذلك في السور المكية ، من حيث كان آنس لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى: (إِنَّ الله يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ والإحْسَانِ وَايتَآءِ ذِي ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى: (قُلْ تَعَالُواْ أَتُلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَتُشْرِكُوا به شَيْئًا و بالوالدَيْنِ إِحْسَامًا) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ الله الله التي أَخْرَجَ لِعبَادِهِ) . وقوله : (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِينَ عَلَيْكُمْ وَله عَلَى الله الله الله الله الله منهو ثقة وأنه على المنذري وفيه مقال وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف في الحجازيين ، وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الحث على وهو شاى ذكره ابن حبّان في الثقات، عن أبي عمران الانصاري مولى أم الدرداء و قائدها وهو أيضا

الْفُوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بطن وَالإِنْمَ وَالْمِغْيَ بِغَيْرَ الْحَقِّ) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا العني

لكن أدرج فيها ما هو أولى: من النهى عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرما وأخلاقا حسنة وليس كذلك ، أو فيه من المفاسد مايريى على المصالح التي توهموها ؟ كَمَا قَالَ تَعَالَى : (إِنَّمَا الْحَرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْسَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسُ مِنْ عَمَلِ الشَّبْطَانِ فَاجْتَنْبُوهُ) ثم بيّن ما فيها من المفاشد - خصوصا في الخر والميسر - من إيقاع المداوة والبغضاء ؛ والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحا ؛ لأن الخركانت عندهم تشجم الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالي . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كأوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَرْ وَالْمُيسِرِ . قُلْ فَيْهُمَا إَنْمُ كَبِيرٌ وَمَنَافَعُ لَلْنَاسِ . وَإِنْمُهُما أَكْبَرُ مِن نَفْهِما ﴾ . والشريعة كلها إنما هي تَخَلَّقُ بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام: ('بعثت الأحمَّم مَكارمَ الأخلاق) (١)

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضر بين : « أحدهما » ما كان مألوفًا وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا في ابتداء الإسلام أنماخوطبوا به . ثم أمَّا رسخوا فيه تمم لهم ما بقي « وهو الضرب الثاني » . وكان منه مالا يعقل معناه من أول وهلة فأخِّر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق. وهو الذي كان معهوداً (٢) عندهم على الجلة

(۱) تقدم (ج۲ – ص ۲۳)

(٢) لولم يكن للعربعهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأسا ، ثم جاء الرسول بييان الفضائل والردَائل من الا خلاق، لما وسعهم ـ بعد التصديق بالرسالة ـ الا الا ُخذ بالمكارم ، كما هوالحال فما أخطأوا فيه من أصولها ، ثوأد البنات ، والربا ، والحز ، والسلب والنهب ، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم ومع ذلكفالايمان ألا ترى أنه كان للعزب أحكام (١) عندهم فى الجاهلية أقر ها الإسلام ؛ كما فالوا فى القراض ، وتقدير الدية ، وضر بها على العاقلة ، و إلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحسم فى الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ، والقد امة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكتف بذلك ، حتى خوطبوا (٢) بدلائل التوحيد فما يعرفون : من سهاء ، وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونباب ؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك. ولًا كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شيء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا البها ، وأنَّ ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هى تلك بعينها ، كقوله تعالى : (مِلَّةَ أُبِيكُمْ إبراهِيمَ . هو سَّمَاكُمُ المسلمينَ مِن قَبَلُ ' وفي هدا) ، وقوله : (ما كانَ إبراهِيمُ يَهُو دِيًّا ۖ وَلا نَصْرَ انيًّا ۚ) الآية . غير أنهم غيّرُ وا حملة منها ، وزادُوا ، واختلفوا ﴿ فَجَاء تقو يمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم و بين أيديهم ، وأخبروا عن نميم الجنة وأصنافه بما هومعهود في تنعابهم في الدنيا ، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوى ، كقوله : ﴿ وَأَصْعَابُ الْهَيْنِ مَاأُصْعَابُ الْهَيْنِ ؟! فَسِيدْرِ مَحْضُودٍ وطَلْحٍ مَنْضُودٍ ، وظِلَّ عُدُود) الى آخر الآيات . وبيَّن من مأ كولات الجنة ومشروباتها ماهو معلوم عندهم ، كالماء، واللبن، والحر ، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ماهو عندهم مألوف.دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكمثرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف و بلاد العجم ، بل أجل ذلك في لفظ الفاكية . وقال تعالى بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الا رجاس تطهيراً ، فلا علاقة لا مية الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمةمن الا مم الا وفيها شي. من المكارم وشي. من الرذائل، لاخصوصية لجاهلبة العرب، بل هذا في كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم ابراهيم يا يقول بعد

(٢) خوطب الناس كلهم بدلاتل التوحيد فيما يعرفون من سما. وأرض الخ. فليس هذا خاصا بهم وهو واضح

(أَدْعُ الى سَمِيلِ رَبُّكَ بِالحِيكَمَةِ وِالمُوْ عِظَةِ الحَسنةِ ، وَجَدِيمُمْ بِالَّي هِي أَحْسَن فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين الحكمة ، وكان فهم حكم، ، فأتاهم من الحكمة بما مجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير : كَفُسَّ بنساعدة وغيره . ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل. ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هذه الأمور الثلاثة (١) ، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من الخواص العروفة

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمركما تقور و إذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقور من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ــ وهم العرب ــ ينبني عليه قواعد:

﴿مَهَا﴾ أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد ، فأضافوا اليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات ، والتعاليم (٢): والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها . وهذا اذا عرصناه على ماتقدم لم يصح . والى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم ـ كانوا أعرف بالقرآن وبعاومه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

(١) الحسكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وارشاد الخلق، ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها، لا نها دعوة الى هدم عقائد، وتصحيح معارف، وتمهيد طريق جديدللسير عايه في طريق عبادة اللهوحده ، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلابد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول الى الغاية منالرسالة. وعلى كل حال فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة . وأماكون ما جايت به كان عندهم منه شي. أو لم يكن فهذا لا شأن له مهذا المبحث ولا يتوقف عليه

(٢) أي الرياضيات من الهندسة وغيرها

تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم (١) وما ثبت فيه من أحكام التكاليف ، وأحكام الآخرة ، وما يلى ذلك . ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ؛ إلا أنذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عنده . وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد (٢) فيه تقرير الشيء مما زعموا . نع ، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما ينبني (٢) على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدرا كات العقول الراجعة دون الأهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ماليس من ذلك فلا (١)

ور بما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: (و نَزَّلنا عليكَ الكِتابَ تِبْيَانًا لِكَانُ مِن شَيء) وَنحو ذلك ، و بفواتح للكَنْ شيء) وقوله: (ما فَرَّطنا فى الكتابِ مِن شيء) ونحو ذلك ، و بفواتح السور _ وهي مما لم يعهد عند العرب _ و بما نقل عن الناس فيها ، ور بما حكى من ذلك عن على بن أبي طالب رضى الله عنه وغيرِه أشياء

فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد ، أو

⁽١) في المسألة قبلها

⁽٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شي من هذه العلوم الكونية ظاهر ؛ لا نه ليس بصدد ذلك . أما كونه لا يجى في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها و إتقان معرفتها اذا لم يكن معروفا عند العرب ، فهو محل نظر

⁽٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب _ بل ولغيرهم ، كما فى قوله تعالى (وفى الا رضقطع متجاورات الخ) فانهلولا توجيه الا فكار إليه للاستدلال به والمحاجة ، مابلغته العقول الراجحة

⁽٤) وهل كل ماتضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذابالنارمن معهود العرب فى الدنيا؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع فسلم أنه لايصح أن يتكلف فى فهم كتاب الله بتحميله لما لاحاجة بالتشريع والهداية اليه من أنواع العلوم الكونية. ولكن قصره بطريق القطع على ماعند العرب فى علمها ومألو فها فهذا مالا سبل الله، ولا حاجة له

المراد بالكتاب فى قولة : (ما فَرَّطنا فى الكتاب مِن شىء) اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العاوم النقلية والعقلية .

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً وكمدد الجلّل الذي تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبا ذكره أصحاب السير ، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لاعهد به (١) فلا يكون ، ولم يدّعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادّعوا . وما ينقل عن على أو غيره في هذا لا يثبت . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه . ويجب الاقتصار - في الاستعانة على فهمه - على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة (٢) ، فبه يوصل الى علم على فهمه - على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة (٢) ، فبه يوصل الى علم (١) أي من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ،

من مثل مايشير إليه الا لوسى فى مقدمة التفسير (٢) لوقال جمهور الناس لاخاصتهم لكان أحسن ، لا ن الخطاب به لكل من بلعه . فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف الى العرب ، كما ورد (بلنوا عنى ولو آية .

فرب مبلغ أوعى مِن سامع)

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بنير ما هو أداة له صلّ عن فهمه ، وتقوَّل على الله و رسوله فيه . والله أعلم ، و به التوفيق

﴿ ومنها ﴾ أنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الدين نزل القرآن بلسامهم - فإن كان العرب في لسامهم عرف مستمر ، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة . وان لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في. فهمها على مالا تعرفه

وهذا جار في المعاني، والألفاظ، والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب. أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني ، وإن كانت تراعبها أيضاً .. فليس أحد الأمرين عندها بملتزم ، بل قد تبني على أحدهما مرة ، وعلى الآخر أخرى ، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته

والدليل على ذلك أشياء:

﴿ أحدها ﴾ خروجها (١) في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ، والضوابط المستمرة ؛ وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها (٢٠) ، وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى في مراميها ، ولا يعد " ذلك قليلا في .

منه كل علىقدر استعداده وحاجته ، والا لاستوىالعرب أنفسهم في الفهم للكتاب. والاُ مر ليسكذلك . ألا ترى الى قولعلى (إلا فهما يعطاه الرجل فى كتاب الله ﴾ الحدث

- (١) أى فيصح أن يجرى ذلك فىالقرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذا و نادر ١ يخلُّ بالفصاحة ، فأن هـذا وإن كان جاريا في كلام العرب لايصح أن يقال به في الكتاب
- (٢) أي في تجويز مخالفات للقياس المطرد ، كصرف مالا ينصرف ، ومد المقصور وعكسه ، مع انه أجيز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في النثر لمثله فقوله (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفًا ؛ بل هو كثير قوى ، و إن كان غيره أكثر منه

﴿ والثانى ﴾ أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فها أو يقاربها ولا يعد ذلك اختلافاً ولااضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة والكافى من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف (١) كلها شاف كاف . وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عنده مما وافق المصحف ، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال و إن كان بين القراءين ما يعده الناظر ببادى الرأى اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى السكلام من أوله الى آخره على استقامة ، الرأى اختلافاً في المعنى ؛ لأن معنى السكلام من أوله الى آخره على استقامة ، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ (مالك) و (ملك) (وما يُخذ عُونَ لا أنفسَهُم) (لَنُبُو تَنَهُم مِنَ الجَنة عُرفاً) الى كثير من هذا (٢) ، لأن جميع ذلك لاتفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جى عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غير مأيضاً قال سممت ذا المعمد بنشد:

وظاهر لها مِنْ يابس الشَّخْتُ واسْتَعِنْ عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْراً (٣) مُنْ فقلت أنشدتني : « من بائس » فقال : « يابس » و « بائس » واحد . فأنت ترى ذا الرمة لم يسأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لمَّا كان معنى البيت قائمًا على الوجهين ، وصواباعلى كلتا الطريقتين . وقد قال في رواية أبي العباس

⁽١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ،كتبينوا وتثبتوا مثلا

⁽٢) كما فى قوله تعالى (لتزول منه الجال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة

⁽٣) الشخت الحطب الدقيق. ولم أر تعليقا على البيت فى كتب الا دب ويلوح أن الضائر المؤنثة فى البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على إشعالها بالربح، ثم يجلس اليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد

الأحول: «البؤس واليبس واحد» يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير الله حول: «البؤس واليبس واحد» يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير الله عالى:

وَمُوضِع زِيرِ (٢) لا أَرْيدُ مَبِيتَه كَا نَّى به مِن شِدة الرَّوع آنِسُ فقال : فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا و وموضع ضيق ، فقال : سبحان الله ! تصحبنا منذكذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، و بألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كا والا ياتزمون لفظا واحداً على الخصوص ، مجيث يعد مرادفه أو مقار به عيبا أو ضعفاً ، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولا عليها ، و إنما معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظو إن كانت تعتبره على الجلة ؟ كا استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقا ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ وماليس له لفظ، فقبح و قمت وزيد و كا قبح و قام وزيد وجمعوا في الردف بين وعمود » و و يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى في المد ، وجمعوا بين و سعيد » و و عمود ه مع اختلافهما ، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظرى ، لسكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن المدوح من كلام العرب عند أر باب العربيه ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع ، ولذلك اذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعي يعيب الحُطَبئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال : « وجدت شعره كله جيداً ، فدلني على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

و من فادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدوير حر الحديد، عد الرط فرويلوميا الشدة ضد اللبن . غيما متغايران متلازمان من العدم العدم الضبق في الرز أن الدن

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمى بالكلام على عواهنه ، جيّدَه على رديثه» وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيع عند أهل اللسان . وعلى الجلة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة . ومَن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم

واذا كان كذلك فلايستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما (١) فوق مايسعه لسان العرب. وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتى العرب به ، والوقوف عند ما حد ته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه إنما يصح — في مسلك الأفهام والفهم — مايكون عامًا لجيع العرب ، فلا يتكاف فيه فوق مايقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعانى ؛ فإن الناس — في الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزان واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا . ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بتقدار مالا يخل بتقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمرًا خاصًا لأناس خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفي عن الجهور ، ولا تخفي عن قصد بها ، والا كان خارجًا عن حكم معهودها

فَكُدُلك يَلْزُمُ أَنْ يَعْزَلَ فَهُمُ الْكَتَابُ والْسَنَةُ ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجيع العرب، ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف (٢) ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهوه

⁽۱) هذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هذين الوجهين الأخيرين ، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه اهمال بعض أحكام اللفظ ، أو مارمي به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده . ولحل ذلك لايكون في الكتابوالسنة أصلا . وإذا كان هكذا كن أساسب مدف هذين الوجهين من المقام

⁽٢) أحسن ما رأيه في بيانه ماذكره النويري في شرحه للطبية في مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لايخرج عن هذا النمط ؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصغير كالكبير ، ولا الا ثنى كالذكر ؛ بل كل له حد ينتهى اليه في العادة الحارية . فأخذوا بما يشترك الجهور في القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة ، والموعظة الحسنة ، وبحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم مالا يطيقون ، ولكالفهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان ببرهان ، ولا وعظ ولا مذكير ، ولطوعهم فهم مالا يفهم ، وعلم مالم يعلم ، فلا حجر عليه في ذلك ؛ فإن حجة الماك قائمة (قُل قَال الحُجة البالغة) . لكن الله بعانه خاطبهم من حيث لهم القدرة على مابه كلفوا ، وعُذدُّوا في أثناء ذلك بما يستقيم به مُذادهم () ويقوى به ضعيفهم ، وتنتهض به عزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيان مجارى العادات فيمن سلف من الأم الماضية ، والقرون الخالية ، الى غير ذلك بما في معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخالية الماضين ، بل هم مشتركون في مقتضاه ، ولا يكونون مشتركين إلا فيا لهم مُنة على تحمله ، وزادهم تخفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم مضلا من الله ونعمة ، والله علم حكم

وقد خرّج الترمذي وصحّعه عن أبي بن كعب قال : لقي رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « ياجبريلُ إلى بعثتُ الى أمة أمّيين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والفلام والجارية ، والرجل الذي لم يقرأ كتابًا قط » قال : « يامحمد إنّ القُرآنَ أُنزل على سَبعة أحرُف » (٢)

الكتاب. وليس فيا عده الامالة والترقيق ولاشى. من صفات الحروف ، بل هى أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ ،كتجرى تحتها الانهار ومن تحتها ، وابدال لفظ بمرادفه ،كتينوا وتثبتوا،وتقديم لفظو تأخيره ، وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسبها ولكنه يكون كل منها صحيحا ومرادا ، الى آخر ماذكره

⁽۱) أي معوجهم

⁽٢) أخرجه الترمذي بلفظه غيركلة (أمة) فلم يذكرها . وقال حسن صحيح

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على و زان الاشتراك الجهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم

فعىل

﴿ ومنها ﴾ أن يكون الاعتناء بالمعانى المبثوثة فى الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعانى، فإن المعنى الإفرادى قد لايُعبا به ، إذا كان المعنى التركبي مفهوماً دونه ؛ كما لم يعبأ ذو الرمة « ببائس » ولا « يابس » اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا ما في جامع الإساعيلي المخرَّج على صحيح البخاري عن أنس ابن مالك أن تُحمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ: (فا كهة وأبًا) قال: ما الأب ؟ ثم قال: ما كُلفنا هذا . أو قال: ما أمرنا بهذا . وفيه أيضًا عن أنس: أن رجلاسأل عمر بن الخطاب عن قوله: (فر كهة وأبًا) ما الأب ؟ فقال عمر: نهينا عن التعمق والتكلف . من المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن المرسلات) و و العاصفات) و محوها

وظاهر هذا كله أنه إنها نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة ، ولا ينبنى على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره – مما هو أهم منه – تكتف . ولهذا أصل في الشريعة صحيح ، نبة عليه قوله تعالى : (لَيْسَ البَرِّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) الى آخر الآية . فلو كان فهم الله يمكن تكلفاً ، بل هو فلو كان فهم الله يكن تكلفاً ، بل هو مضطر اليه ؛ كا روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : (اوْ يَلْخُذَهُم عَلَى تَخَوَّفِ) مضطر اليه ؛ كا روى عن عمر نفسه في قوله تعالى : (اوْ يَلْخُذَهُم عَلَى تَخَوَّفِ)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هُذَيل : التخوف عندنا. التنقص ، ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً كَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ (١) فقال عمر: وأيها الناس تمكوا بديوان شعركم في جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير كتابكم ، فليس بين الخبر بن تعارض ؛ لأنهذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ، بخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود والمراد ، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء . وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة ، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذى ينبغى ، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله فى غير مَعمل ، ومشيه على غير طريق . والله الواقى برحمته

قصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميُّ تعقَّلُها ، ليسعه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، محيث يشترك فيها الجهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً _ فإنها لوكانت بما لا يدركه الا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك ؟ فلا بد أن تكون المانى المطاوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ

وأيضاً فلولم تكن كمذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف مالايطاق ، وهو غير واقع ، كما هو مذكور فى الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرّ ف من الأمور

⁽١) التامك السنام . والقرد الذي تجعد شعره فكان كا ُنه وقاية للسنام . والنبع شجر للقسى والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الا آمية إلا بما يسع فهمه ، وأرْجَت غير ذلك فعر فته بمقتضى الأسما، والصفات، وحضّت على النظر فى المحلوقات ، إلى أشباه ذلك ، واحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (ليس كمثله شَيلا) وسكتت عن أشياء لا تهتدى اليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجلة وإنما النظر فى القدر المكلف به

ومما يدل على دلك أيضاً أن الصحابة رضى الله عنهم لم يبلغناعنهم من الخوض فى هذه الأمور ما يكون أصلا الباحثين والمتكافين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذي جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهي عن الحوض فى الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال: «لن يرم الناس أصحابه النهى عن أخلق الله كالأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال: «لن يرم الناس أله بنساء لون ، حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء . فَنَ خَلق الله ؟» (١) وثبت النهى عن كثرة السؤال ، وعن تكلف مالا يعنى ، عامًا فى الاعتقاديات والعمليات. وأخبر مالك أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيا تحته عمل . و إنما يريد ماكن من الأشياء التي لا تهتدى العقول لفهمها : بما أسكت عنه ، أو مما وقع نادراً من المتشابهات محالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق فى البحث فيها وتطلبُ مالا يشنرك الجهور فى فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب. ما لا يطلب منها ، فوقعت فى ظلمة لا انفكاك لها منها . ولله در القائل :

وللعُقولِ قُوَّى تَسَنَّنُ (٢) دُونَ مدَى إِن تَعْدُها ظَهِرَت فيها اضطراباتُ وللعُقولِ قُوَّى تَسَنَّنُ الله أو أكثرها .

⁽١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبىداود بلفظ (لايزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شىء الخ)

 ⁽۲) من استن الفرس قص و هو ان ترفع يديها و تطرحهما معا و تعجن برجليها .
 و هو غاية الاعواج في سيرها فلا تقطع به الطريق و تؤذى را كبها

وأما الممليات على فن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل فى الأعمال والتقريبات (١) فى الأمور ، محيث يدركها الجهور ؟ كاعرف أوقات الصاوات بالأمور المشاهدة لهم ، كتمريفها بالظلال ، وطاوع الفجر والشمس ، وغروبها وغروب الشفق . وكذلك فى الصيام فى قولة تعالى : (حَى يَتبينَ لَكُمُ الخَيْطُ الأبيضُ من الخَيطِ الأسود) ، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل : (من الفجر) . وفى الحديث : « إذا أقبل الليل من ههنا ، وفى الحديث : « إذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وغربت الشمس ، فقد أفطر الصائم » (٢) وقال نحن أثمة أتية لا تحسبولا نكتب الشهر هكذا وهكذا » (٣) وقال : «لا تصوموا حتى تروه . فإن غم عليكم فأ كاوا المدة تبلاثين » (١) ولم يطالبنا عمال مسير الشمس مع القمر فى المنازل ؛ لأن ذلك من معهود العرب ولا من علومها ، (٥) ولدقة الأمر فيه ، وصعوبة الطريق اليه . وأجرى لنا غلبة الظن فى الأحكام مجرى اليقين ، وعذر الجاهل فرفع عنه الأم ، وعفا عن الخطأ ، الى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور . فلا يصح الخروج عما حُد فى الشريعة ، ولا تطلب ما ورا اهذه الغاية ؛ فإنها مظنة يصح الخروج عما حُد فى الشريعة ، ولا تطلب ما ورا اهذه الغاية ؛ فإنها مظنة الضلال ، ومؤلة الأقدام

⁽١) لعلالا صل (بالتقريبات) أى فلم يكلفوا بما يقتضى الضبطالتام للا وقات. بل بأمور وعلامات تقريبية ، مع انها جعلت امارات لجلائل الا عمال كالصلاة والصوم والحبج

⁽٢) أخرَجه في التيسير عن الخسة إلا النسائي

⁽٣) تقدم (ج ١ ص ٥٦)

⁽٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى بلفظ (فان غم عليكم فاقدروا له) وفى رواية أخرى للبخارى (فأكلوا العدة ثلاثين) وهى الرواية التى ذكرها المؤلف

⁽٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة

فإن قيل (١): هذا مخالف لما تقل عنهم من تدقيق النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشهات، ومجارى الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجهور من الدقائق التي لا يهتدى الى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص؛ وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل اليها الجهور. وأيطاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصة وعامة ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإن كان الجيع عرباً وأمة أمية، وهكذا سائر القرون الى اليوم، في ما لم يكن للعامة، وإن كان الجيع عرباً وأمة أمية، وهكذا سائر القرون الى اليوم، في الشريعة في على على الإطلاق، وما لا يوصل إلى في المهاء خاصة، وما لا يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما يصل اليه البعض دون فهمه على الإطلاق، وما يصل اليه البعض دون فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل اليه على الإطلاق، وما يصل اليه البعض دون

فالجواب أن يقال: أما المتشابهات فأنها من قبيل غير ما نحن فيه: لأنها إما راجعة الى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ و إما راجعة الى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها (٢). وهذا خاص مبى على عام هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ، وإنما هي أمور تعرض لمن تمرن في علم الشريعة ، وزاول أحكام المتكليف ، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها ، حتى زايل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة الى غيره ممن لم يبلغ درجته . فنسبته الى ما فهمه نسبة العامى الى ما فهمه .

⁽١) السؤال وارد على كلامه فى الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله (فان الشريعة قد اشتملت الخ)

⁽٢) أى أن المسألة تكون محتملة للدخول تحتقواعد شرعية محتلفة ، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض (١٦ بين ماتقدم وما ذكر فى السؤال (والثانى) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض عكما أنهم فى الدنيا كذلك . فليس من له مزيد فى فهم الشريعة كمن لا مزيد له ، لكن الجميع جار على أمر مشترك .

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك ، بهل يدخلون مع غيرهم فيها ، و يمتازون هم بزيادات فى ذلك الأمر المشترك بسينه . ظائه امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك ؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك

كا نقول إن الورع مطاوب من كل أحد على الجلة ، ومع ذلك فمنه ماهو من الجلائل ؛ كالورع عن الحرام البين ، والمسكروه البين ، ومنه ماليس من الجلائل عند قوم ، وهو مها عند قوم آخرين ، فصار الذين عد وه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجلة ، و إن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض مالا يتورع عنه القسم الأول ، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً ؛ لبيانه ، أو غير متأكد ؛ لدقته ، وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج متأكد ؛ لدقته ، وهكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

⁽۱) كيف لايعارض هذا ماقرره فى نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا (وعلى هذا فالتعمق فى البحث فى الشريعة وتطلب مالا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الا مية) وهنا يقول (إنها أمور أضافية) و(ان تدقيق الذى يتمرن على علم الشريعة فى الامور الجليلة ، وان نسبة مافهمه الى مايفهمه العامى نسبة محفوظة) ولا يقال إن ماقرره كان خاصا بالاعتقاديات . لا نا نقول الجواب أصله عام فى المتشاجات الاعتقادية وغيرها ، كا يعلم من النظر فى الاعتراض . وعلى كل عام فى المتشاجات الاعتقادية وغيرها ، كا يعلم من النظر فى الاعتراض . وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق فى الشريعة بما لايناسب الجمهور ولايشتركون فيه ، وهل هذا إلا عين التسليم بالاشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجيع جارون على حكم أمر مشترك (١) مفهوم الجمهور على الجلة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إما تجده (٢) في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضع لها مد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطاوباً بإ دراكه : فِن مدرك فيها أمراً قريباً فهو المطاوب منه ، وربحا تفاوت الأمر ومِن مدرك فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطاوب منه . وربحا تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيها دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومَن كان قادراً على ذلك كان مطاوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جا، مما يظن أنه مخالف لما تقدم والله أعلى .

فلهذا العنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشقة يمل بسبها ، أو الى تعطيل عاداته التى يقوم بها صلاح دنياه ، و يتوسع بسبها فى بس حظوطه . وذلك أن الأمى الذى لم يزاول شيئا من الأمور الشرعية ولا العقلية وربا المهاز فلبه عما يخرجه عن معتاده _ خلاف من كانله بذلك عهد . ومن هنا كل نزول القرآن نجوماً فى عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئا فشيئاً ، ولم تأمل د فعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة

وفيها يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن الله عبد الملك قال له: « مالك لا (1) وهل هده هي الدعوى التي يشتغل في هذه الفصول باثباتها ، وهي أن الله أمبة ، وأنه لا يصح أن نفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميور والجمور ؟ أبا كين الاثمر ، لمشترك في التكلف هوما يفيمه الجهور وما يقدر على أدائه الجمهور الأناريه فيه . إنما المكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول من الحجر على أخراس أن بعيموا الكتاب الا مقدار الأمين والجمهور وبني عليه هده النتائج أخراس أن بعلى قرار على الموالة أنها النوع فقط أم على الاطلاق؛ على بدر المهم الاشكال

تُنفذُ الأُمور؟ فوالله ما أبالى لو أن القدور غلت بى و بك فى الحق » قالله عمر : « لا تعجَلُ يا ُبنى ، فاإن الله ذم الحز فى القرآن مرتين ، وحرمها فى الثالثة . و إنى أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، ويكون من ذا فتنة »

وهذا منى صحيح معتبر فى الاستقراء العادى ، فكان ما كان أجرى بالمسلحة وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثر ها على أسباب واقعة ، فكانت أوقع فى النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين كانت تنزل حكم حكم كانت تنزل حكم حكم وجزئية وجزئية ، لانها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكم الا والذى قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً ، فاذا زل الثانى كانت النفس أقرب للانقياد له ، ثم كذلك فى الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أونسوا في الابتداء (١) بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) (ثُمُّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ آتَىعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) الى غير ذلك من الآيات . فلو نزلت دَفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلف ، فلم يكن لينقاد اليها انقياده الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفي الحديث : « الخيرُ عادةٌ » (٣) و إذا اعتادت النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نور في قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا يأتى فعل ثان إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة والذي فعل ثان إلا وفي النفس له القبول . هذا في عادة الله في أهل الطاعة . وعادة "

⁽۱) ظاهر فيما كان من ذلك مكيا وسابقا. وأما ماكان مدنيا ومتأخرا كآية (ان أولى الناس بابراهيم) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء، الا أن يقال ان مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ماتكرر من المكيات في المدينة (٢) (الخير عادة والشرلجاجة ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) رواه في الجامعالصغير عن ابن ماجه. قال العزيزي قال الشيخ (الشبيخ محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ): حديث حسن

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب انقياداً الى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب مايلائهه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكاف والدخول تحت مالا يطاق حمله ؛ لأن هذا كله أقرب الى الانقياد ، وأسهل فى التشريع للجمهور

﴿ المالة الحاسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلى ، ومن جهة دلالته على المعنى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلى ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأصلى فلا إشكال في صعة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي ، والعمومات والخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلى أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر

فللمصحح أن يستدل بأوجه:

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً في دلالته على مادل عليه ، أولا . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إبما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأصلى والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكما شرعياً لم يمكن إهاله واطراحه ، كا لا يمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو اذاً معتبر . وهو المطاوب

(والثانى) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هومن جهة كونها بلسان العرب، لامن جهة كونها كلاما فقط وهذا الاعتبار يشمل مادل بالجهة الأولى، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف كالفصل والخاصة، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية ، فكان اعتبارها معاه والمتعين

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها فى مواضع كثيرة :

كما آستدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمه عشر يوما بقوله عليه السلام : « تمكُّنُ إحْدَاكُن شَطَّر دَهْرِهَا لاَ تُصلَّى » (١) والمقصودالا خبار بنقصان الدين الا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة (٢) اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرّض لما

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاتغيره بقوله عليه السلام : «إذا اسْتَيْقَظَ أَحَدُ كَرِمِن نَوْمِهِ فلا يَغْمِسْ يَدَه في الإِنَاءِحتى يَغْسِلَها» الحديث (٢٠)

(۱) رواه المناوى فى كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ (تمكث إحداكن شطر عمرها لاتصلى) وقال هكذااشتهر قال ابن منده: ولايثبت. وقال ابن الجوزى: لايمرف وقال النووى: باطل اه و ذر ابن الربيع في كتابه تمييز الطيب من الحبيث فها يدور على الا لسنة من الحديث باللفظ الذى ذكره به المناوى وقال عنه: لا أصل له مهذا اللفظ ، ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (اليس إذا حاضت لم تصل لا أصل له مهذا اللفظ ، وقر رواية دهرها للقامة في كتابه اللؤلؤ المرصوع (تمكث احداكن شطر عمرها لله وقر رواية دهرها للا تصلى) لا أصل له مهذا المنظ المعنى أى فالمقام يقتضى ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة و نقص به الدن

رس) كمامه: (ثلاثافانه لايدرى أبن باتت يده) اخرجه الستة. فقال الا ممة انه مسنحب، أى لهذا التوهم ان نكون يده مست بحاسة من دكره أو غيره ، فأخد منه الشافعي الحمكم الها. كور

فقال لولا أن قليل التجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب. فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم لملاء القليل تحله قليل النجاسة ، لكنه لازم مماقصد ذكره وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحل ستة أشهر أخذا من قوله تعالى: (وَصَالُهُ ثَلَا أُونَ شَهْراً) مع قوله : (وفصالُه في عَامَيْنِ) فالمقصد في الآية الأولى بيان مدة الأمرين جيعاً من غير تفصيل، ثم بين في الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا في قوله تعالى : (فَالا نَ بَاشِرُ وهُنَّ - الى قوله تعالى : حَي بَنَيانَ لَكُم الْخَيطُ الأَبيضُ مِنَ الْخُيطِ الأَسْوَدِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الخيطُ الأَبيضُ مِنَ الْخُيطِ الأَسْوَدِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضى ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان ، لا نه لا نه من القصد الى بيان إباحة المباشرة والا كل والشرب

واستدلوا على أن الولد لا يُعلك بقوله تعالى: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْنُ وَلَدَّأَ السَّحْنُ وَلَدَّأَ السَّحْنُ اللهِ عَبَادٌ مَكْرَ مُونَ) وأشباه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود (١٠) إثبات المعبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفى آنخاذ الولد ، لا أن الولد لا يُعلك ؛ لكنه

⁽۱) أى الا صلى الذى سيق له التركيب. أماكونه لا يملك فهو معنى تبعى ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً، لا نه لماننى الولدية بسبب العبودية و هرالمقصود الا صلى دل على أن هناك تنافيا بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك و لا يكون عبداً . فقوله (لكنه) الضمير فيه لقوله لاأن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه في الاصل حرف العطف ولا عنى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لزم من أمرين في الآية وهما ننى الولد واثبات الا يكون الا عبدا , وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين ، لا نه اذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صع الاستدلال بتنافيهما بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صع الاستدلال بتنافيهما بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صع الاستدلال بتنافيهما الموافقات – ج ۲ – م ۷

٩٨ النوع الثانى مقاصد وضع الشريعة للافهام (المسألة الخامسة)

لزم من نفى الولادة ^(١) وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود ^{(٢).} إلا رب أو عبد

واستداءًا على شوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: « في سقت الدياء العشر » الحديث (٣) : مع أن المقسود (١) تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل علم نزل على سبب (٥) ؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم المنابراً بمحرد اللفظ والمقسود ، وإن كان السبب على الحصوص . واستداءً على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وذر وا البيع) مع أن المصود إيجاب السعى ، لابيان فساد البيع (٢) .

وأناته القياس الجلى (٧) قياسا كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ٤ مع (٨).

- (١) أى بقوله (سبحانه) وبالحصر في قوله (بل هم عباد)
 - (٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله
- (٣) الحديث عن ابن عمر (فيها سقت السهاء والعيون أوكان عثريا العشر.
 وفيها سقى بالنضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً
- (٤) من أن المؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج نه . قصداً أصلياً
- (٥) لعله يربد أنه حينئذ يكون القصد الأصلى الاجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل مأنحن فيه ليس مقصوداً أصليا بل تبعى . وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهي (ما) بأصل الوضع فليس من باب الملازم كما يدل عليه قوله (اعتبارا بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد المماثلة الحناصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب، فانهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع وهو الاعتداد بالمعانى الثانوية في استباط (الاحكام) الشرعية كبقية الامثلة السابقة الاعتداد بالمعانى الدلالة على فساده لزمته من النهى عنه وهو متمش مع ماسبق.
- (٦) يريد آن الدلاله على فساده لزمته من النهبي عنه . وهو منمس مع ماسبق. في الموضوع
- (٧) وهو ما قطع فيه بنني الفارق كمثاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه.
 بين الذكر والانثى قطعا
- (٨) الظاهر الواو بدل (مع) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن القصود فى قوله عليه السلام: « مَن أَعتَقَ شِركاً له فى عبد » (١) مطلق الملك ؛ لاخصوص الذَّكَر . . . الى غير ذلك من المسائل التى لا تحصى كثرة ، وجيعُها تمسك بالنوع النافى لا بالنوع الأول . واذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة الما هى بالفرض خادمة للأولى و بالتبع لها ، فدلالتها على معنى إلما يكون من حيث هى مؤكدة للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها، وموقعة لها من الاستماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كا نقول فى الأمر الآتى للتهديد أو التو بيخ ، كقوله : (اعْمَاوا ما شِئْتُم) وقوله : (ذُقُ إِنَّكَ أَنْتَ العزيزُ الحَدَرِيزُ الحَدَيِيزِ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزِ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزِ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزِ الحَدَرِيزُ الحَدَرِيزَ الحَدَرِينَ الحَدَرِينَ الحَدَرِينَ الحَدَرَيْ الحَدَرِينَ الحَدَرَيْنَ الحَدَرَيْ الحَدَرَيْنَ الحَدَرَيْنَ الحَدَرَيْنَ الحَدَرِينَ الحَدَرَاتِ الحَدَرَيْنَ الحَدَرَيِي الحَدَرَيِينَ الحَدَرِينَ الحَدَرَاتِ الحَدَرَاتِي الحَدَرَيْنَ الحَدَرَاتِ الح

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الا ُنثى عليه فى سريان العتق لا ُنه لا فارق . ولزم منكونه لافارق أن يكون مقصو دالشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعى لا أصلى

(۱) رواه البخاري عن ابن عمر في كناب العتق

(٢) أى فليس المقصود المعنى الاصلى ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعى ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا فى الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكائن المعنى الاصلى هوالمقوى للبعنى التبعى وهذا ـ وان كان عكس ماقرره ـ الا أنه يفيد أنهما لا ينفكان فى الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لـكان أتم . ولعله يقول ان الصيغة موضوع للتهديد وانه معنى أصلى لها أيضا ، والاثمر هو المعنى النانوى مالغة فى التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كائنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

ذات ، فلم ينهن على إسناد السؤال للقرية حكم ، وكذلك قوله : (خالدين فيها ما دامن الستموات والأرض) بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان (١) لم كان المقصود به الإخبار بالتأميد لم يؤخد منه انقطاع مدة الدار به الأخبار بالتأميد لم يؤخد منه انقطاع مدة الدار به الكذار . . الكذار . . الى انسياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها · واذا كان كذلك فليس ما من الدلالة على الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتآ كيدوالتقو ية للجهة الأولى . وإذا لبس ها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال

(والنابى) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكان هى الأولى الأولى الكانت هى الأولى الأولى الأولى الكانت هى الأولى الأولى الأولى الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن النانية ، وقد فرضناه من النانية . هذا خام لاتكن .

لا يَقَالَ : إِنْ كُونِهَا دَالَةَ بِالنَّبِعِ لا يَنْفِي كُونَهَا دَالَةَ بِالْقَصَدِ ، و إِنْ كَانَ القَصَد ثَانِيَا : كَا نَقُولِ فِى الْقَاصِدِ الشّرِعِيةَ إِنَّهَا مَقَاصِدِ أُصَلِيةً ومَقَاصِدِ تَابِعَةً ، والجميع مقصود الشّارَع ، ويصح من المسكّاف القصد إلى المقاصد التابعة مع العفلة عن الأصلية ،

(۱) قال بعضهم المراد بالسموات والارض هذه الارض المشاهدة، والكواكب والا فلاك الموجودة ، وهذه تبدل و تغير قطعا كافى النصوص ، وإن المراد مهذا التعليق التأييد كما هو معبود العرب فى مثله ، نحو : ما طلع نجم ، وماغنت حمامة ، مما يقصد به التأييد لا التعليق فكون السموات والا رض تفنيان لايؤثر فى هذا المعنى المقصود وهوالتأييد ، ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه فى الفهم الموقع أما على القول بأن المراد بالسموات والا رض جنسهما ، وأنه لابد من أرض وسها للجنة والنار غير هذن ، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفنيان). وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هوواضح ، فان القول بأن الجنة تفى لم يقل به مسلم ، فضلا عن أن نبني عليه استدلالا كهذا

(٢) أى لكانت جهة تقصد قصدا أوليا ، فتكون العبارة عنه من الجهة الا ولى لامن الجهة الثانية

وينبى على ذلك فى أحكام التكليف حسما يأتى بعد إن شاء الله . فكذلك نقول هما إن دلالة الحجهة الثانية لا تمنع قصد المسكاف الى فهم الأحكام منها ؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . و إذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداها اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهال إحداها إهمال الأخرى

لأنانقول: هذا - إنسلم - من أدل الدليل على ماتقدم؛ لا نه إذا كان النكاح وهو بقصد قضاء الوطر مثلا صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلى من النكاح وهو النسل ، فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح في كونه مؤكداً في قصد الشارع . فكذلك نقول في مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي انما هي مؤكدة للأولى ، في نفس ما دات عليه الأولى . وما دات عليه هو المني الأصلى . فالعني التبعي راجع الى المعنى الأصلى ، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلى . وهو المطاوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقدد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجه تحت المقاصد التابعة للضرو ريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ، لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد فى نيل مآ ربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم. و إذا دخل تحت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ مخلاف مسألتنا، فان الجهة التابعة الايصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ماوضعت كلامها على ذلك الا بهذا القصد . فلا يمكن الحروج عنه الى غيره

(والنالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعا للأولى ، يقتضى أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ الا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لحكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالتها على حكم زائد على ما فى الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وانما هى راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى حهة ثالثة غير ذلك (١)

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عايها ، وفيه المراع ، والداك عقول الحنفية ان أكثرها عشرة أيام . وان سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ، (٢) وفيه الكلام . ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس (٣) أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الاولى ، (١) لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصباح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك . (٥) وأما كون الولد لايملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه المراع . وما ذكر في مسألة الزكاة فالقائل بالنعميم انما بني على أن العموم مقصود ، ولم يمن على أنه غير مقصود ، والا كان تذقياً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على انه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى (ودَرُوا البيع) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم فانه منم دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الي ماسيأتي له في الفصل التالى من التأسى بالا داب القرآنية .

(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا انما هو فى مستتبعات التراكيب .أى دلالة الالفاظ

(٣) غير واضح . لا نه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام الشافعى ،أولا ، فان دان الأول فهذا الجواب غير ظاهر . لا نصريح الكاه ينبع هذا الجواب وان كان الثانى فكيفساغ نسبة هذا الدليل للشافهى من طرف المصحح ؛ هذا الجواب وان كان الثانى فكيفساغ نسبة هذا الدليل للشافهى من طرف المصحح ؛ (٤) ليس هنالفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل متة أشهر طراما أخذ ذلك تحمد طرح فكان الباقى هو العدد المذكور ، وهو من باب اللزوم فضاء من على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسمل المناه على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسمل المناه على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسمل المناه على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسمل المناه على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسمل المناه على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما بسمل المناه على ثبوت هذا المعنى .

التناقض فى الامركما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلى لم يجعلوا دخول الأمة فى حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه. وهكذا سائر ما يفرض فى هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لايثبت ، فلا يصح إعماله ألبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل النالث ، كذلك يمكن في الاول والثاني ؛ فان في الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن اهماله » وهذا عين مسألة المنزاع . والثاني مسلم ولسكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذاً القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

فصل

قد تبين تعارض الادلة فى المسألة ، وظهر أن الاقوى من الجهتين جهة المانعين ، فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهى الدالة على المعنى التبعى لا دلالة لها على حكم شرعى ذائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى العنى الأصلى ، هى آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرُّبها كل ذى عقل سليم ، فيكون الحامة الثانية خالية عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القرل بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة :

بالندا، من العماد الى الله تعالى جاء من غير حرف ندا، ثابت ، بناء على أن حرف الندا، لتنبيه في الأصل ، والله منره عن التنبيه . وأيضا فابن أكثر حروف النداء للبعيد ، ومنها «يا ، التي هي أم الباب ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا ، لقوله تعالى : (وإذَا سأَلَكَ عِبَادِي عَنى فإنِي قريب) الآية ، ومن الحلق عموما : لقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هُو رابعهُم، ولاخمَسة إلا هُو سادِسُهُم) وقوله : (ونحن أقرب إليه من حَبل الوريد)

فحمل من هذا التنبية على أدبين :

« أحدهما » ترك حرف الندا، • و « الآخر » استشعار القرب . كما أن فى فى إثبات الحرف فى القسم الآخر التنبيه على معنين : إئبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والغيبة ، وهو العبد ، والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منره عن مداناة العباد : إذ هو فى دنو" م عال ، وفى علو" ه دان ، سبحانه

﴿ والنّاني ﴾ أن ندا، العبد للرب ندا، رغبة وطلب لما يُصلح شأنه ، فأتى في الندا، القرآني (١) بلفظ « الرّب » في عامة الأمر ، تنبيها وتعليها لأن يأتى العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعو بها ، وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب ، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد : (رَبّنا لا تُواخِدُ نا إن نَسِبَ أو أَخْطَأْنا ، ربّنا لا تُواخِدُ على اللّذِين مِن قَبْلِنا) الى آخرها ، (رَبّنا لا تُوغ على اللّذِين مِن قَبْلِنا) الى آخرها ، (رَبّنا لا تُوغ عُلُوبَنا بعلاً إذْ هَدَيْنَا) وإنما أتى قولُه تعلى : الى آخرها ، (رَبّنا لا تُوغ عُلُوبَنا بعلاً إذْ هَدَيْنَا) وإنما أتى قولُه تعلى : الى آخرها ، (رَبّنا لا تُوغ عُلُوبَنا بعلاً إذْ هَدَيْنَا) وإنما أتى قولُه تعلى : (و إذْ قالُوا اللّهُ الله الله على الله هو عن ما دعوا به ، بل هو عم يدفيه : بخذف

(۱) أَى وأَمَا الدَّعَاءُ فَى الحَدَيْثُ فَالشَّاتُعُ فَيْهُ لَفُظُ الْجَلَالَةُ . وَ لَمُ مَرِّ وَحَلَمَةُ وَسَيَأْتَى لَهُ التَّعِيرِ بَكَثَرَةً بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لا نه محكى على اسان اجحمد مدر لم يصلوا للا داب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن و ر ر ر

الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله : (قالَ عِيسى ابنُ مَرْيَمَ اللَّهُمُّ ربَّنَا أَزُلُ علينا مائِدةً مِن السماء) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

﴿ والثالث ﴾ أنه أنى فيه الكناية فى الأمور التى يستحيا من التصريح بها ؛ كاكنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالجيئ من الغائط ، وكما قال فى محوه : (كانا يَأْ كلانِ الطَّعَام) (١) فاستقر ذلك أدبًا لنا استنبطناه من هذه المواضع ، و إنما دلالتها على هذه المعانى محكم التبع ، لا بالأصل .

والرابع النسبة الى الحضور ، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله من الغيبة الى الحضور ، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الحمدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِينَ الرَّحنِ الرَّحيمِ مالكِ يَوْم الدِّين) ثم قال : (إيَّاكَ نَعْبُدُ) و بالعكس إذا اقتضاه الحال أيضا ؛ كقوله تعالى : (حتى إذا اكنتُم في الفُلكِ وجَرَيْنَ بهم بريح طيبة] وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : في الفُلكِ وجَرَيْنَ بهم بريح طيبة] وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى : (عَبَسَ وَتَولَى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى) حيث عُوتب النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضى العيبة التي شأنها أخف بالنسبة الى المعاتب ، ثم رجع الكلام الى الخطاب ، إلا أنه بعتاب أخف من الأول ، واذلك ختمت الآية بقوله (كلاً إنها تَذْ كرة)

وإن كان هو الحالق لكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلْ اللَّهُمَّ مالكِ اللَّهُ تعالى ، وإن كان هو الحالق لكل شيء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلْ اللَّهُمَّ مالكِ الملَّكِ الملَّكِ مَنْ تشاء) الى قوله : (بِيدَكِ الحَيْر) ولم يقل « بيدك الحَيْر والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معا ؛ لأن نزع الملك والإنلال بالنسبة الى من لحق ذلك به شر ظاهر. نعم قال في أثره : (إلَّكَ على كلَّ شيء قدير) تنبيها في الجملة على أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : كل أن الجميع خلقه ، حتى جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم ، كما قال (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك)

والخير في يدايك والشر ليس إليك (١) " وقال ابراهيم عليه السلام: (الذي خالَقَني فَهُو يَسْفين والذي هو يُطْعمِنني ويَسْقين وإذا مَر ضْتُ فهو يَشْفين) الخفف الى رب العالمين الخلق ، والهداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب في المناظرة أن لا يفاجي، بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالمجاملة والمسامحة ؛ كما في قوله تعالى : (و إنا أو ْ إِيَّا كم لَعلَى هُدَّى أو في ضلال مبين) وقوله : (قل إن كان للرسمن ولد فأنا أوَّلُ العابدين) (قل إن افْترَ يَتُهُ فَعلَى أَجْرَا مِي) وقوله : (قل أُولُو كانُوا لا يملكونَ شيئاً ولا يعقلون) (أُولُو كان آباؤهم لا يَعلُونَ شيئاً ولا يبتدون) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

﴿ والسابع ﴾ الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات ، وتلقى الأسباب منها: وإن كان العلم قد أنى من وراء ما يكون، أخذا من مساقات الترجيات العادية ، كقوله تعالى : (عسى أن يبغنك ربُك مقاماً محوداً). (فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده) (وعسى أن تكر هوا شيئاً وهوخير لكم) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لعلّ كُم تنقونَ) (لعلّ كُم تنذ كرون) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة بمن لا يعلم عواقب الأمور، والله تعالى عليم عالى وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المعتاد في أمثالنا. فكذلك ينبغي لمن كان على عالما بعاقبة أمر بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور _ أن عنهم فيه عند العبارة غنه بحكم غير العالم ، دخولا في غمار العامة ، وإن بان عنهم

(۱) جزء من دعا. كان يفتتح به النبي صلى الله عليه وسلم ،صلاته رواه الامام الشافعي في مسنده بلفظ (والخير بيديك)

بخاصية يمتازبها . وهو من التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، و يطلعه ربه على أسرار كثير منهم ، ولكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك منهم فيها المؤمنون ، لاجتماعهم في عدم انخرام الظاهر فا نحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة . فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة النافية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره

والجواب أن هذه الأمثلة و ماجرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعالى ، و إنما استفيد من جهة أخرى ، وهي جهة الاقتداء بالأفعال

النوع الثالث

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للتكليف بمقضاها ويحتوى على مسائل: ﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت فى الأصول أن شرط التكليف أو سببه (۱) القدرة على المكلف به . فمالا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا (۲) . ولامعى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبى عليها ونقول: إذا ظهر من الشارع في بادى ، الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قوا ئنه . فقول

⁽١) لم اقف على قول بالسبية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب

 ⁽٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

الله تعلى: (ولا تمونن إلا وأنتم مسلمون) (الوقوله في الحديث: «كُن عبد الله المقتول ولانكن عبد الله الهاتال) (الوقوله ولا تمت وأنت ظلم موما كان نحوذلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة: وهو الإسلام ، وترك الطلم: والكف عن القتل ، والتسليم لإمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل ومنه ماحد في حديث أبي طاحة ، حبث ترس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومأحد ، وكان عليه الديم العالم ليري القوم ، فنقول له أو طلحة : «لا "تشر ف يارسول الله ، لا يصيبوك من هذا القبيل .

﴿ السألة النانية ﴾

إذا ثبت هذا فلأوصاف التي طبع عليها الانسان كالشهوة الى الطعام والشراب لايطلب رفعها . ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها ؛ فإنه من تكليف ما لا

(۱) الآية مثال التكليف بالاسلام السابق على الموت ولا يغيد عند المقارنة. والمثال الثانى من التكليف بالسوابق أيضا فانه لما تعارض عليه الائمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيها لاتحل فيه النفس أمر باسلام الائمر بتموعدم الاقدام على قتل الغير. والمثال الثالث يصح أن يكون من النهى عنى الظلم الدى يقارن الوت ، كأن لا يتحلل عندالموت من الظلم ، أو تبق بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت ، كمن غصب بيتا سكنه ومات فيه ، أو ثوبا بق ف حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبي طاحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعا على المنهى عنه ، وكان هو المتبادر ، لكنه لا يريد النعاق مهذه الكامة على طريق الاثبات ، وليس من الامثلة الذكورة ما فيه الاواحق ، وفيا تقدم في الاسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق في المساب في المناوى في كتابه المجموع الفائق ، وقال كذا اشتهر وقد عزاه الرافعي لحذيفة ، وقال امام الحرمين في النهاية إنه صحيح و تعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له في الكتب المعتمدة

(٣) رواه البخاري في غزوة أحد

طاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؟ إن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنيه . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى مالا بحل ، وإرسالها بتقدار لاعتدال فيا يحل . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة (1) تلك الاوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المألة النالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن يم أوصافا تماثل ماتقدم في كونها مطبوعا عليها الانسان في منها عليها الإنسان في منها عليها عليها خربان : «منها » ما يكون ذلك فيه منه هدا محسوساً كالذي تقدم • «ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك . ومثاله العجالة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله تعالى : (خلق الأنسان مِنْ عَجَل) وفي الصحيح : أن ﴿ إبليسَ لمّا رأى آدم أُجُوفَ على أنه خُلق خَلْق الا يتمالك » (٢) وقد جاء أن «الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت القلوب على حب من أسن اليها ، و بغض من أساء اليها » . إلى أشياء من هذا القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء: القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء: « يُعُلْمَ عُلُ المؤمن على كل مُخلق ليس الخيانة والمكذب » (٣)

وإذا ثبت هذا فالذي تعلَق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثه أقسام: ﴿ أحدها ﴾ مالم يكن داخلا تحت كسبه قطعا . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواءاً كان مما يسبق تلك الا وصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كماسيينه. فلذا عمم وقال (من جهة تلك الا وصاف النشقة عنه عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس. ورواه فى راموز الحديث عن أبى الشيخ والحاكم عن أنس أيضا

(٣) البيهتي عن ابن عمر . قال العزيزي وهو حديث ضعيف

(ولا تمو تن وأثم مسامون) وحَكُمُهُ أن الطاب به مصروف إلى ما تعلق به

هُ وَالنَّانِي ﴾ مَا كَانَ دَاخَارُ تَحَتَّ كُسِبِهِ قَطْمًاً . وَذَلِكَ جَهُورِ الْأَفْعَالَ النَّكَافُ مِا التَّي هِي دَاخَةَ تُحَتَّ كُسِبِهِ . وَالطَّابُ المُتَّعَلَقُ مِهَا عَلَى حَقَيْقَتُهُ فِي صَحّةً النَّكَافُ مِهَا سُواءَ عَلَيْمًا أَ كَانِتَ مَطَّلُو بِهُ لَنْفُسُهَا أَمْ لَغَيْرِهَا

ينز والدات مو اقد يشتبه أمره على كالحب والبغض وما في معناهما . فحق النظر فيها أن ينطر في حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه ، والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغنب والخوف ونحوها أنها داخلة على الانسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة (۱) ، فلا يطلب الا بتم ابعها ؟ فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها - بلا بد - أفعال الا بتم ابعها ، فإن ما في فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها - بلا بد - أفعال التسابية ، فالطلب وارد على تاك الأفعال ، لا على ما نشأت عنه ، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت العالم . وإما لأن لها (٢) باعثاً من غيره فتمور فيه ، فيقتفى لذلك أفعالا أخو ، فإن كان المثير لها هوالسابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب للدائم من يُعمِه ، (٤) مرادا به التوجه الى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه اليه ، وكنهيه عن النظر المثير الشهوة الداعية الى مالا يحل ، وعين الشهوة إحسانه اليه . وكنهيه عن النظر المثير الشهوة الداعية الى مالا يحل ، وعين الشهوة الم ينه عنه ، وإن لم يكن المثير لها داخلا تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق (٥) في كالغضب المثير لشهوة الانقام كما يثير النظر شهوة الوقاء

- (١) سيأتى تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم
 - (٢) أى كالحب والبغض
- (٣) رواه أبو يعلى فى مسنده باسناد جيد. وروى ابن عساكر: (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم)
 - (٤) لفظه قريب مما يأتى بعد عن الترمذي
- (٥) فثل قوله عليه الصلاة والسلام ــ لمن قال له أوصى ــ: (لا تغضب) مكررا ذلك، يرد النهى فيه على لاحق الغضب ولذا ورد (اتقوا الغضب فانه جمرة علىقلب ابن آدم ـــ إلى أن قال فن أحس بشى من ذلك فليضطجع وليتلبد بالارض)

فصل

ومن هذا المامح فقــه الأوصاف الباطنة كلمها أو أكثرها : من الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آ فات اللسان ، وماذكره الغزالي في ربع المهلكات وغيره . وعليه يدلكثير من الأحاديث . وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ، كالعلم ، والتفكر ، والاعتبار ، واليقين ، والحبة ، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو تتبجة عمل (١١)؛ فإن الأوساف القابية لاقدرة للانسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم و إن كان مطلوبًا فليس تحصيله عقدور أصلاً ؛ فان الطالب إذا توجه نحو مطاوب إن كان من الضروريات فهو حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضرورى لم يمكن تحصيله الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعدالنظر ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيهالنظر فيه هو المكتسب · فيكون المطلوبَ وحده · وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه بخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها - كما هو رأى المحققين - أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . و إذا حصل لم يمكن إزالته على حال . وهكذا سائر مايكون وصفا باطنا إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . واذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ و إن جاء في الظاهر مايظهر منه ذلك فمصروف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المَـأَلَةُ الرَابِعَةُ ﴾

الأوصاف التي لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :

« أحدهما » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب في نحو قوله : « أُحِبُّوا اللهَ

لَا أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

⁽١) فالتكليف بها أمرا أو نهيا تكليف بالسوابق والاعمال المنتجة لها

« والنابي » ما كان فطرياً (١) ولم يكن نتيجة عمل ؛ كالشجاعة ، والجبن ، والحال أنه المشهود بهما في أشج عبد القيس ، وما كان نحوها

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجلة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مر في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها و إن لم تدخل تحت قدرته ولاقصدها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحبوالبغض ، على ذلك الترتيب والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداها » من جهة ماهي محبو بة للشارع أو غير محبو بة له ? « والثانية » من جهة مايقع عليها ثواب أو لا يقه ؟

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجّ عبدالقيس: « إنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْن يُحِبُّهُمَا الله : الحلم والأَنَاة » (٢) وفي بعض الروايات أخبره أنه مطبوع (٣) عليهما . وفي بعض الحديث « الشَّجاعة والحُبْن غَرائز » (١) وجاء : « إن الله يُحِبُّ الشَّجاعة ولو عَلَى قَتْل حَيَّة » (٥) وفي الحديث : « الأرواح بُنُود بجندة فما الشَّجاعة ورد في الحديث (إنه مجنون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن وبد

(۲) عن ابن عباس رضى الله غنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا شبح عبدالقيس: (إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله: الحلم والا ناة)، رواه أبوداود والنرمذى

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها . كما تر ، ذلك في صنيعه كله

(؛) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق عن ابى يعلى بلفظ : (الجبنو الجرأة غرائر يضعها الله حيث شاء) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمناكير

(ه) قال الشيخ الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات (ان الله يحبالسهاحة ولو على تمرات ، و يحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغانى . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازبير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

تعارف منها ائتلف وما تَنَا كَرَ منها اخْتَلَف » (١) وهذا معنى التحاب والتباغض وهو غير مكتسب . وجاء في الحديث : « وَجَبَتْ مَحَبَّتِي للمُتَحَابِينَ فِي " » (٢) وقد حل حديث أبي هريرة يرفعه : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله مِن المؤمن الفقي خير الفقية الله مِن المؤمن الفقية في المنافقية المؤمن الفقية المدن المؤمن المؤمن المؤمن المراد بالقوة شدة البدن وصلابة الأمر ، والفعف خلاف ذلك . وجاء : « إِنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِي الْأَخْلَقِ وَلَيْكُر مُ سَفْسَافَهَا » (٥) وجاء : « يُطَبَعُ المؤمن عَلَى كل خُلُق إلا الحيانة والكذب » (١) وقال تعالى ، (خُلِق الإِنْسَانُ مِنْ عَجَل) وجاء في معرض والكذب » (١) وقال تعالى ، (خُلِق الإِنْسَانُ مِنْ عَجَل) وجاء في معرض والكراهية . ولذلك كان ضد العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال

لأن ذلك « أوَّلاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح

الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير ان الله يحب السهاحة ولو بفاق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه

- (١) أخرجه "بخارى عن عائشة . واخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة
- (تيسير) (۲) تمامه : (وللمتجالسين في ، وللمتزاورين في ، وللمتباذلين في) أخرجه مالك (تيسير)
 - (٣) تقدم (ج١ ص٢٢٦)
- (٤) بل لو حمل على ماهو الظاهر من قوة الارادة وصلابة العزيمة وهى خلق فطرى لكان الا مر على ماير يد من تعلق الحب سدا الخلق الفطرى . إلا أنه ير يد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى ، فيتم له به الاستدلال على الامرين معا . وليس من الضرورى أن يكون الدليل عليهما حديثا واحدا
- (ه) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى وقال العزيزى رجاله ثقات ولفظه فيه (ان الله تعالى يحب معالى الامور وأشرافها ويكره سفسافها)
 - (٦) تقدم (ج ۲ ص١٠٩)

تعلقهما بالذوات. وهي أبعد عن الأفعال من الصفات في كقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَالَيْهُ بِهُ مِنْ بَعَهِ (١٠) وَ اللّهُ بِهَ مِنْ بَعَهِ (١٠) وَ اللّهُ بِهَ مِنْ الْعَهِ مِنْ بَعَهِ (١٠) وَ اللّهُ اللهُ عَلَمَ اللهُ عَدَا كُمْ بِهِ مِنْ بَعَهِ (١٠) و « من الإيمان الحُبُّ في الله (٢٠) والبُغضُ في الله » ولا يسوغ في هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط. فكذلك لايقال في الصفات - إذا مُرجه الحب اليها في الظاهر - إن المراد الأفعال

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أبضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال: كذيله تعالى: (لأيُحِبُ الله الجُهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمٍ) . (وَلَكِنْ كُرَهَ الله المُهُ الله الله الله الله المَدْ الجهر أبالسُّوء مِنَ القول إِلاَّ مَنْ ظُلِمٍ) . (وَلَكِنْ كُرَهَ الله المَدْ أحداً الله المَدْ مَن الله مَن أَجْلِ ذَلِكَ مَدَ عَ نَفْسه » (أ) وهذا كثير . وإذا قلت: الله المَدْ مِن الله مَن أَجْلِ ذَلِكَ مَدَ عَ نَفْسه » (أ) وهذا كثير . وإذا قلت: أحب النجاء وأكره الجبان ، فهذا حب وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ، نحو قوله تعالى : (والله يُحِبُ المُحسِنين) (والله يُحِبُ الصابرين) ذلك الوصف ، نحو قوله تعالى : (والله يُحِبُ المُحسِنين) (والله يُحِبُ المُحسِنين) (والله يُحِبُ المُحسِنين) وفي الموران أيضاً : (إِنَّ الله لاَ يُحِبُ المُحسِنين) وفي المحديث : «إِنَّ الله يَبغض كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُور) (والله لايُحِب الظالمين) وفي الحديث : «إِنَّ الله يَبغض الحِبْر السَّمين » (أ) فإذا الحد والبغض مطلق في الذوات والصفات والأفعال .

- (۱) اخرجه فی الجامع الصغیر عن الترمذی والحاکم . وقال العزیزی : حدیث صحیح . ولفظه (لما یغذوکم به من نعمه)
- (٢) لأن معناه أن تحب الشخص لاتحبه الالا ُجل الله لا لغرض دنيوى . فالحب فيه تعلق بالذوات
 - (٣) رواه أبوداود (تيسير)
- (٤) رواه فى الجامع الصغير عن الطبراني . قال العزيزى قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال العلقمي بجانبه علامة الصحة
- (ه) , (ان الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين) رواه البيهق فى شعب الايمان عن كعب موقوفا ـــ ذكر ذلك فى المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر فى.

فتعلقهما بها تعلق بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل

﴿ وأما النظر الناني ﴾ وهو أن يقال : هل يسح أن يتعلق بتلك الأوصاف وهي غير المقدورة للا إنسان اذا السف بها — الثواب والعقاب ، أم لايسح ؟ هذا يتصور في ثلا ثة أوجه : «أحدها ، أن لا يتعلق بها ثواب و لا عقاب والناني» أن يتعلقا معاً بها . « والنالث » أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر

﴿ أَمَا هَذَا الأَخْيِرِ ﴾ فيؤخذ النظر فيهمن النظر في الوجهين لأنه مركب منها ﴿ فَأَمَا الأَوْلِ ﴾ فيستدل عليه بوجهين

(أحدهم) أن الأوصاف الطبوع عليها وما أشبهها لا يكاف بإزالهاولا بجابها شرعاً: لأنه تكليف بما لا يطلق. وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب للأن النواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً. فالأوصاف المشار اليها لا ثواب عليها ولاعقاب

(والنانى) أن النواب والمقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هى صفات (١) ، أومن جهة متعلقاتها . فإن كان الأول إم فى كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعاقباً عليها أيضا كذلك ؛ لأنماوجب للشيء وجب لمثله . وعند ذلك مجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهى الأفعال والتروك ـ لاعليها . فثبت أنها في أنفسها لا يثاب علمها ولا يعاقب . وهو المطاوب

مكان آخرمنه ما يأتى : وعن التوراة بلفظ الحبر السمين ، قال السخاوى وما علمته في المرفوع . وقال في موضع آخر منه أيضا في آخر حديث عن ابن ماجه وغيره (وان الله ليبغض الحبر السمين) عن على موقوفا

(۱) هناك ثالث ، وهو أنه لايتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الا فعال والتروك فقط ، بل منجهة كونها صفة محبوبة أومكروهة، فلا اجتماع للصدين ، كما سبق له فى مثل (والله يحب المحسنين) وحينتذ فلا يتم هذا الدليل . وسيأتى له فيه ملام من جهة أخرى

﴿ وأما النَّانِي ﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدها) أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يرادبهما نفس الإنعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . و إما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان الى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان الى نفس الانعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب (١) . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثانى) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان الى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أو لا . فإن استلزم فهو المطلوب . وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال (٢) . وإما لأمر راجع الى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكل بشيء ، بل هوالغنى على الإطلاق ، وذو الكال بكل اعتبار . وإما للعبد . وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد الا ذلك

⁽١) قد يقال ان الثواب والعقاب أخص من الانعام والانتقام . لا أن الا ولين منظور فيهما الى الدار الا خرة ، أما الانعام وما معه فكما يكون فى الا خرة يكون فى الدنيا . فقد يحمل فى هذه الموارد على الاحسان فى الدنيا والنوازل فيها ، فلايتم الدليل الا اذا كانا عين الثواب والانتقام . وقد عوفت مافيه

⁽٢) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشي وجب لمثله. الا أنه يبقى المكلام فى قوله (للذات) هلذات الصفة فيكون عين شتى الترديد السالف، أو ذات الشخص ذى الصفة فيأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة ، الا أنه اذا كان الغرض هذا الا خير يقال: وهل الذات غير العبد الذى سيقول فيه (و إما للعبد) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة ، فلا تآتى الاستحالة المشار اليها سابقاً الاأنه حينتذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذى تركه سابقاً و نهنا عليه

(وأمر ثالث) (١) وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات ، أو لا · فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزاء . وهوالمطلوب . و إن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجِّ عبدالقيس حينصاحبه الحلم والا ناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف سهما و إن (٢) استويا في الفعل. وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساويًا لما ليس بمحبوب. واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك. وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب (٣) ، وبالعكس . وهو محال . فثبت أن الوصف حظاً من الثواب أو العقاب ، و إذا ثبت أن له حظاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازًى عليها . وذلك ما أردنا

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يب عليها مشكل:

(أما الأول) فإن الثواب والعناب مع التكليف لا يتلازمان ؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكنف . وقد يكون التكليف ولا والب ولا عقاب . ولأول مثل المسائب الذراة بالانسان اضطراراً (٤) على بها أو لم يعلم .

(١) إنما جعله دليلا ثالثا مستقلاً . ولم يبنه على مبنى الدلياين قبله ، لأنه فيهما جار على تعلق الحب والخض بنفس الصفات. أما في هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الا ْفتال. ولذا غير الا سلوب ولم يقلمن أول الا مر (شلاثة أمور)

(٢) الواو للحال وين زائدنا

(٣) من أين هذا اللزوم؛ لايازم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الا حكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز . وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلا. إنما هو على أصبر والتسايم لله والرضي. فعليك بتتبع الا يات. الكثيرة في سورة البقرة و آل عمر ن و العنكورت و الاحراب وغيرها . وكذا الا حاديث مثل (إذا أحب الله نوم: ابتلاثه فمن رضي فله الرضي ومن سخط فله السخط)

والنانى كشارب الخر ومن أتى عرافاً ، فإنه جاء «أن الصلاة لا تُقبلُ منه أربعين يوماً » (1) ولا أغلم أحدا من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولاخلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل

(وأما النانى) فقد اعترضه الدليل النالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أوالترك إن أراد به مجردا كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار الوصف أثر فى الثواب أوالعقاب . وذلك دليل دال على حجة الجزاء عليه لاعلى نفيه

ولماحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته :

(أما الأول) فإنه اذا صار معنى الحب والبغض إلى النواب والعقاب ، المتنه (٢) أن يتعلقا بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المخلوق عليها

(وأما النانى) فإن القسمة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير النواب أو العقاب وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح فى مجارى العادات

(وأما الثالث) فان الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها⁽⁷⁾ في الكيّال أو النقصان. فنحن نستدل بكيّال الصنعة على كيّال الصانع وعليه فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو مايقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا. ولاشك أنذلك مقدورللسكاف ومطلوب منه، فلا يتم له ما أراده ننا. وبه يعلم أيضا مافي قوله (علم بها أولم يعلم) فانه إذا لم يعلم لايتأتى منه الصبر الرضا الذي يكون به الثواب. وسيأتى تتميم لهذا السكلام قريبا

۱) رواه مسلم

) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه عليه بل ولا مماوما .

أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة فى الفعل حسنا وقبحا ، فلا يتأتى . . فى الصفات مع تساوى الا ُفعال ، حتى يصح الدليل الثالث ر بالذد . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص النواب بالأفعال و يكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو الطلوب

فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان . ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا ولا حاجة اليه في هذا الموضع · و بالله التوفيق

﴿ المالة الخامية ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لايدخل تحت مقدور المكلف. وبقى النظر فيها يدخل تحت مقدوره و لكنه شاق عليه. فهذا موضعه. فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفى التكليف بما لايطاق ، أن نعلم منه نفى التكليف بأنواع المشاق. ولذلك ثبت أفى الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لايطاق . وأيضا فن التكيف بما لايطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بأما أكثر العلماء من الأشعرية وغبره . وأما أعزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذبك فا بد من النظر في ذب بالنسبة الى هذه الشريعة ألفاضلة

ولا بد قبل الخوض في إها وب من النظر في معنى « المتقة » وهي في أصل اللغة من قرلك تنقي على الشيء يشقى شقّ ومشقة إدا أتعبك ، ومنعقوله تعالى : (لَمْ تَكُونُوا بَالغِيهِ إِلاَ بِشِقَ الأنفُس) والشقى هم الاسم من المشقة ، وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربي اقتفى أربعة أوجه المطارحية : هي أحدها بجد أن يكون عامد في لمقدور سنده وغيره ، فتكيف مالا طاق

(٣) لوقال بدليل أنه ثبت الخ احكان أظهر . أي وحيث انه لاملاز من التحليف بالمشاق والتكليف بما لايطاق اثباتا ولا على فلا أن الشرع بين العلم في العقيين . الا أن يقال : انه لما كان واجعا الى الشراف ".. عنه لم يأخره على عنه رة البلل الأنه بل بصورة است رفط حلى نه مفرع على الدعوى وح ول النافي دليلا لائه من نظر علماء هذه الله عنه

• ١٢ النوع الثالث مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الخامسة)

يسمى مشقة ، من حيث كان تَطلّبُ الإنسان نفسة بحَمَله مُوقعاً فى عناء وتعب. لا يجدى ؛ كالقعد إذا تكاف القيام ، والانسان إذا تكاف الطيران فى الهواء، وما أشبه ذلك . فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحل إذا تحمل فى نفس المشقة سمى العمل شاقا ، والتعب فى تكاف حمله مشقة

﴿ والثاني ﴾ أن يكون خاصاً بالقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية ، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ، ويقلقها في القيام بما فيه الله المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين :

(أحدها) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصلاح الفقهاء ، كالصوم في المرض والسفر ، والإتمام في السفر ، وما أشبه ذلك

(والثانى) أن لا تكون مختصة ، واكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة ، ولحقت المشقة العامل بها . ويوجد هذا فى النوافل وحدها إذا تحمل الانسان منها فوق ما محتمله على وجه ما ، إلا أنه فى الدوام يتعبه حتى يحصل لانفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة فى الضرب الأول. وهذا هو الموضع الذى شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يُحَصَّلُ مللا، حسما نبة عليه عليه الصلاة والسلام عن الوصال ، وعن التنطع والتكلف ، و وقال خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يَمل حتى تَماوًا ، (١) وقوله و القصد القصد تَبنلُغُواه (٢) والأخبارهنا كثيرة ، والمتنبيه عليهاموضع آخر . فهذه مشقة نا شئة من أمر كلى وفى الفرب الاول ناشئة من امر جزئى

⁽۱) تقدم (ج۱ –*ص*۳٤٣)

⁽٢) جز. من حديث رواه البخارى بلفظ : ﴿ وَالْقُصْدُ تَبْلُغُوا ﴾

﴿ والوجه الثالث ﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتادف الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ماجرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو في اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : وكلفته تكليفا » إذا حمّلته أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكافت الشيء » إذا تحملته على مشقة وحملت الشيء تكفقه إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليد ، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا ﴿ والرابع ﴾ أن يكون خاصا بما يلزم (١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج والرابع ﴾ أن يكون خاصا بما يلزم (١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج الله كلف عن هوى نفسه . ومخالفة الموى شاقة على صاحب الموى مطلقا ، و يلحق فيلم الانشان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق فيلم خيرة أمحه من حيث النظاء الى المثقة في نفياً انتظام تن هو أن حيث وذلك معلوم أن العادات الجارية في الخلق

فيذه خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة فى نفسها ، انتظمت فى أربعة (٢) ﴿ فَأَمَا الأُولَ ﴾ فقد تخلص فى الأصول . وتقدم ما يتعلق به ﴿ وَأَمَا الثَّانِي ﴾ وهى :

﴿ المالة المادسة ﴾

فان الشارع لم يقصدالى التكايف بالشاق والإعنات فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ويَضَعُ عَهُمُ عَهُمُ الْمُرَاكُمُ وَالْأَغْلالَ التي كانت عليهم) وقوله : (ربَّنا ولا تَحْمِلُ علينا إصراً كا

(۱) المرادقد ينشأ عنه ، لا أنه لاينفك عنه . والالكان الا ول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقه ، كما قال هنا وفى المسألة الثامنة فى شرح الرابع . وهو يخالف قرله فى الثالث (ليسفيه من التأثير فى تعب النفس خروج عن المعتاد) (۲) أى لا ئه أدرج اثنين منها تحت الثانى ، حيث جعله ضربين

١٢٢ النوع الثالث مقاحد وضع الشريعة للتكيف (المسألة السادسة)

حَمَّلَتَهُ عَلَى الَّذِينِ مِن قَبَلِنا) الآية ، و (١) في الحديث : « قال الله تعالى قد فعَلْتُ » (٢) وحاء : (لا يُككَلَّفُ اللهُ أَنَهُ أَنَهُ اللهُ اللهُ وَسُعْمَا) (يُرِيدُ اللهُ بَكُمُ اليسرَ و لا يُريدُ بكُمُ اليسرَ و لا يُريدُ بكُمُ اليسرَ و لا يُريدُ بكُمُ النسر) (وما جَعَلَ عليكِم في الدِّينِ مِن حَرَج) (يُريدُ اللهُ أَنْ يُحَقِّفَ عَنكُم وخلِقَ الا نسانُ ضعيفاً) (ما يُريدُ اللهُ ليَجْعَلَ عَلَيكُمْ مِنْ حَرَج يعنكُم وخلِقَ الا نسانُ ضعيفاً) (ما يُريدُ اللهُ ليَجْعَلَ عَلَيكُمْ مِنْ حَرَج يولُكِنَ يُريدُ لِيكُم بَرِن كُورِ عَلَيكُمْ مِنْ حَرَج يوليكُن يُريدُ لِيكُم بَرِيدُ اللهُ وَلَي اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى عَلَى عَلَى عَلَى عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ عَلَى اللهُ اللهُ

﴿ والثانى ﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومماعلم من دين الأمة ضرورة ؛ كرخص القصر ، والفطر، والجع ، وتناول المحرَّ مات في الاضطرار . فإن هذا تمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والشقة . وكذلك ما جاء من النهى عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال . ولو كان الشارع قاصدا للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص (٧) ولا تحفيف .

﴿ وَالثَّالَثُ ﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف، وهو يدل

⁽١) هو تمام الدليل ، لا أن الا ية دعاء بذلك ، والحديث فيه الاجابة

⁽٢) رواه مسلم

 ⁽٣) الدليل في صدر الآية ، وكذا فيما بعد الاستدراك . فلذا قال (الآية)

⁽٤) تمامه (و من خالف سنتی فلیس منی) ـــ رواه الخطیب عن جابر قال العزیزی حدیث حسن لغیره ـــ وخرجه العراقی عن احمد

⁽٥) تقدم (ج١ – ص ٣٤٣)

⁽٦) هذا لايخص ترك الاشم، بل يجرى فى كل ترك. لما فيه من الحيثية المذكورة. وبالجلة فقوله (وانما قال الخ) غير ظاهر

⁽٧) أي في الشرب الأول وقوله (ولا تخفيف) أي في الضرب الثاني

على مدم قصدالشارع اليه .و(١) لوكان واقعا لحصل فى الشريعة التناقض والاختلاف وذلك منفى عنها ؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة ، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا . وهى منزهة عن ذلك

﴿ وأما النالث ﴾ وهى :

﴿ السألة السابعة ﴾

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد المتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، واكن لا تسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع : لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأر باب العادات يعد ون المنقطع عنه كسلان و يذمونه بذلك . فكذلك المعتاد في التكاليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التى لا تعد مشقة عادة ، والتى تعد مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدى الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ، و الى وقوع خلل فى صاحبه : فى نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد . و إن لم يكن فيها شى من ذلك فى الغالب فلا يعد فى العادة مشقة . و إن سميت كافة . فأ حوال الانسان كاما كلفة فى هذه الدار ، فى أكله وشر به وسائر تصرفاته : ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات خت قوره ، لا أن يكون هو تحت قير التصرفات . فكذلك التكاليف ، فعلى هذا يدغى أن يغيم النكايف وما تضمن من المشقة

وإذا تقررهذا في تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضا ليس بمقصود الطلب الشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما في ذلك من

(١) فى الحتميقة هو دليل رابع. فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لسكان أظهر

المصالح العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم (١) في المسألة قبل هذا فإن قبل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة في التكليف ؟ لا وجه: به أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كافة ، وهي المشقة . فقول الله تعالى : (لا يكلف الله كف الله وسعها) معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة . فقد ثبت النكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بدر طلب المشقة ، والطلب إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا . فيي إذاً مقصودة له . وعلى هذا النحو يتنزل (٢) قوله : (وما جعل عليكم في الدرين من حرث جرك) وأشباهه

﴿ والنَّانِي ﴾ أن الشَّارع عالم بما كاف به و بما يلزم عنه ، ومعلوم أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشَّارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك ، فإذاً يلزم أن

- (١) ماتقدم فى المسألة كانت الا دلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهى مافيها الرخص وما طلب فيها التخفيف. أما هنا فالمشقة هى المعتادة. وإذا كان الموضوع مختلفا فالادلة لا حدهما لايلزم أن تكون أدلة للا خر وإن اتحدا فى عنوان المشقة. فعليك بتبعها تجد أن بعض الا يات يصلح دليلا، وكذا الدليل الا خير الذى يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فانه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ،كانت من القسم الثانى أو الثالث. لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير. ولكن سيأتى فى المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لا يقصد رفعها. وهو لا يوافق هذا الدليل الا خير بالطريق الذى قررناه فلا يبتى الا بعض الا يات
- (۲) أى فهذا أحد الا دلة المتقدمة التى قلت انها تجرى هنا الا يدل الا نه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا اللا أنه لم يذكر بقية الا يات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا فى قوله (واذا تقرر هذا الح) وبضميمة أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

بكون الشارع طالبا للمشقة ، بناء على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسب عنه قاصد للمسبب . وقد مر تقر يرهذه المسألة في كتاب الأحكام، فاقتدى أن الشارع قاصد للمشقة هنا

والثالث النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعلى ا إذا لحقت في أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكليف ؛ كقوله تعلى : (ذلك بأنهم لا يُصيبُهم ظَأَ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله) الى آخر الآية . وقوله : (والدين جاهدُوا فينا لنهدينهم سُبلَتا) وما جاء في محرَّرة الخطا الى المساجد وأن أعظمَهم أجراً أبعدهم داراً ، وما جاء في م إسباغ الوضوء على المكاره ، وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتب عليكم القتال وهو كُره م لكم . وعسى أن تكر هُوا شيئاً وهو خَير م لكم) الآية ، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إن الله الشترى من المؤمنين أنفسهم وأمو الهم بأن هم الجنة) وأشباه ذلك . وان الله المتعاد على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . و إلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التي لم يكلف بها فا وقعها المكلف باختياره ، حسما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام . فدل هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف .

* * *

﴿ فَالْجُوابِ عَنِ الأُولِ ﴾ أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثانى) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخير للمكلف عاجلا وآجلا ، (فأما الثانى) فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل . والشريعة كلها ناطقة بذلك ، كا تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نسلم أنه قصد ذلك ، والقصد أن لايازم اجتماعهما ؛ قان الطبيب يقصد بستى الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

المروق وقطع الأعضاء المتأكلة ، نفع المريض لا إيلامه ، و إن كان على علم من حد مول الإيلام ، فكذاك يتصور في قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، في العاجلة والآجلة ، والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجلة . فالنراء في قدده للمشقة ، و إنما سمى تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب في تسمية انشى ، بما يلزمه ، و إن كان في الاستعال غير مقصود ، حسما هو معاوم في علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوى (١)

بر والجواب عن الثانى بخان العلم بوقوع المسبب عن السبب و إن ثبت أنه يتوم (٢) مقام القصد إليه في حق المكاف — فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعنى في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجلة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ، إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . و إذا كان غير قاصد فهو المنظوب هنا في حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقا من بعض المفاسد . وقد تقدم لهذا تقرير في كتاب الأحكام . وسيأتى بسطه في حق المكاف بعد هذا إن شاء الله

وأيضا لولزم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة فى طريق. المصلحة ، قصد الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد ، ولزم فى خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

⁽١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لامجازا

⁽٢) أى فقد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده، وانما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدى على الغير بمفسدة تلحقه، ولكن الشارع في هذه الحالة يجعله كا نه قاصد له، ويلزمه نتيجة التعدى على الغير، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد اليه. فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

لرفع المشقة (١) وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمعا

وأيضا فلا يمتنع قصد الطبيب لسقى الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتأكلة ، وقلع الأضراس الوجعة ، وبط الجراحات ، وأن يحمى المريض ما يشتهبه ، وإن كان يلزم منه إذاية المريض : لأن المقصود إنما هو المصلحة التي هي أعظم وأشدفي المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم . وهذا شأن الشريعة أبدا . فإذا كان التكليف على وجه فلابد منه وإن أدى الى مشقة ، لأن المقصود الصلحة . فالتكليف أبداً جار على هذا المهيع . فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها ، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها ، إذ لوكان قاصداً ها لما نهى عنها . ومن عنها لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشفة عادة

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ، فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة ؛ فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها

﴿ والجواب عن النالث ﴾ أن النواب حاصل من حيث كانت المشقة لابد من وقو عها لزوماً عن مجرد التكايف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة ، لا أنها مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع فى مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصب مطلوب أصلاً . و يؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات و إن لم تقسبب عن عن العمل المطلوب ، كا يؤجر (٢) الإنسان و يكفر عنه من سياً ته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات ؛ كا دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب من المصائب والمشقات ؛ كا دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب

⁽١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك. وقوله (وإيقاعها) أى مقتضى هذا الاعتراض الثاني

⁽ ٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأُجر على مجرد ما يلحقه بدون على التكفير على المحتمد على المحتمد على المحتمد على المحتمد المح

١٢٨ النوع الثالت مقاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

المؤمنَ مِن وَصَبِ ولا نَصَبِ وَلا هُرِّ ولا حَزَن حَى الشُوكة 'يُشَاكُها إلاَّ كَفَرَ اللَّهُ به من سيئاً له)(١) وما أشبه ذلك ·

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكونالعلم بذلك كالقصدالى نفس الممنوع . وكذلك يتفق على منع الفصد الى نفس الممنوع اللازم عن المباح ، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به .وسيأتى تقر يردان شاءالله تعالى

فعىل

ويترتب على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكاف أن يقصدها في التكليف نظراً الى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل

أما هذا الثاني فلا نه شأن التكليف في العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر · وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

(1) رواه البخارى ومسلم والترمذى . قال في فتح البارى فى شرح هذا الحديث ... فى هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام حيث قال : ظن بعض الجهلة ن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فان الثواب والعقاب انما هو بالكسب ، المصائب ليست منه ، بل الا جر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الا حاديث صريحة فى ثبوت الا جر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضافقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافى : المصائب كفارات جزماً سواء افترن بها الرضا أم لا ، لكن ان افترن بها عظم التكفير ، و إلا قل . قال القرافى والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها . و بالرضا يؤجر على ذلك . انتهى كلام ابن

آقول ولعل هذا التحقيق فى كلام القرافى جمع بينالقولين . فالتكفير غيرالثواب والجزاء ، فلامانع أن يكون لافى مقابلة عمل من المكلف. أماالا ُجر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضاوالتسليم . وهذا التحقيق لاينافى كلام العز ، لا ُنه لاينفى التكفير و إنما ننى الا ُجر . وهو وجيه

(فصل) وينبني عليه أن للمكاف قصد العمل الشاق لاقصدالمشقة ١٢٩

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة في التصرفات ، كايذكر في موضعه ان شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع ، فإذاكان قصد المسكمة إلى المشقة فقد خالف قصد الشارع، من الشارع لا يقصد بالتكايف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل . فالتصد الى المشقة باطل ، فهو إذا من قبيل ما ينهى عنه ، وما ينهى عنه لا ثواب فيه ، بل فيه الأثم إن ارتفع النهى عنه الى درجة التحريم ، فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة الشعريم ، فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة المشقة المشقة مناقض المشاقض المشتلفة ا

فإن قبل: هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر (١) قال: خلت البقاع ولى المسجد، فأراد بنو سلّمة أن بنقلوا الى قرب المسجد، فبلغ ذلك رسول الله عليه وسلم، فقال لهم : « إنه بلّغني أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرُ ب المسجد » قالوا: نعم يارسول الله قد أردنا ذلك . فقال: « بني سلمة! ديار كم تكتب آثار كم ! ، وفي رواية فقالوا ما كان يَدُرُ الله عن المسجد ، فنها نا رسول الله صلى الله على الله على الله على والله على الله على والله على الله عليه وسلم فقال « إن لكم بكل خطوة م درَجة » (٢)

وفى رقائق أبن المبارك عن أبى موسى الأشعرى أنه كان فى سفينة فى البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول: « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار. فقلنا: ألا ترى على أى حال نحن ؟ ثم قال فى السابعة: ملقضاً لا قضاه الله على نفسه أنّه من عطش لله نفسه فى يوم من أيام الدنيا شديد الحركان حقاً على الله أن يُرويه يوم القيامة ، فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعماني الشديد الحر فيصومه.

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

ُ (٢) وفى صحيح البخارى أيضاً (أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم فأبعدهم عشى) اه تيسير

وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين احبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالنبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان الى العمل : أحدها سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووُعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً الى كثرة الأجر

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإ نهم ركبوا في التعبد الى ربهم أعلى ماباغته طاقبهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفي الصحيح أيضاً (١) عن أبي بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة ، فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعناله ، فقلناله : يا فلان لوأنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوام الأرض! فقال : أم والله ما أحب أن بيتي مُطنب ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى ما أحب أن بيتي مُطنب ببيت رسول الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى التنت نبى الله صلى الله عليه وسلم : (إن قال فحملت به وذكراً نه التنت نبى الله عليه وسلم : (إن قلك ما احتسان) ، فقال أدواب أن نقول :

(أولا) إن هذه أخبار آحاد فى قضية واحدة (٢) كالا ينتظم منها استقراء وطمى . والظنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات (وانياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة . فالحديث الأول قد جاء فى البخارى ما يفسره عفا نه زاد فيه : (وكرة أن تُعرَّى المدينةُ قبلَ

⁽١) أخرجه مسلم وأبو داود

⁽٢) هى البعد عن المسجد والمشقة فى التردد إليه من المساكن البعيدة. وهذه. القضية الواحدة هى التى وردت فيها أحاديث الآحاد. أما ما بقى من نقل ابن. المبارك وعمل أصحاب الاحوال فسيأتى الجواب عنه

ذلك لئلا تخلو ناحِيتُهم مِن حِراسَهما). وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لم تنزل العقيق ؟ فإنه يشتُق بُعده الى المسجد . فقال : بلغنى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه (۱) ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (أما تحتسبون خُطاكم ؟) (٢) فقد فهم مالك أن قوله (الا تحتسبون خطاكم) ليس من جهة إدخال المشقة ، ولسكن من جهة فضياة المجال (١) المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابي إذا سح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

(۱) ان كان العقيق هو مساكن بنى سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب المربع قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافى بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم فى غير العقيق وأن مالكا انما يتكام عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادثتهم ، فالا مر ظاهر . وسنزيدك بيانا

(٢) الذَّى فى البخارى (يابنى سلمة ألا تحسبون أثاركم!) وفى رواية أخرى له (ألا تحسبون آثاركم .) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، ثارهمأن يمشوا فى الا رض بأرجلهم

(٣) كما ورد فى البخارى وأبى داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادى العقيق يقول , أتانى آت من ربى فقال صل فى هذا الوادى وقل : عمرة وحجة ، وأخرج أبو داود عن مالك قال لاينبغى لا حد أن يجاوز المعرس اذا قفل الى المدينة حتى يصلى ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذى : (كانت بنو سلمة فى ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بنى سلمة : فاذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة فى مساكن بنى سلمة فهذه كا نها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالا شبه أن يكون تعبدا . الا أن الا مر يحتاج الى اثبات أنها حادثة أخرى

كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد فإذا اختيار أبي موسى رضى الله عنه للصوم في اليوم الحار ، كاختيار من اختار الجهاد على (١) نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك ، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به ، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها ، فالمشقة في هذا القصد تابعة لامتبوعة . وكلامنا إنما هو فيا إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة . وكلامنا إنما هو فيا إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة . وكلامنا على قصد الصبر الأنصارى ليس فيه ما يدل على قصد التشديد ، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره . وهكذا سائر ما في هذا المعنى

وأما شأن أرباب الأحوال فقاصدهم القيام بحق معبودهم ، مع اطرّاح النظر في حظوظ نفوسهم . ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات ، لما تقدم من الدليل عليه ، ولما سيأتى بعد ان شاء الله

(وثالثاً) إنّ ما اعترض به معارض بهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الله ين أرادوا التشديد بالتبتل ، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر . وقال الآخر : أما أنا فأقوم الليل ولا أنام ، وقال الآخر أما أنا فلا آتى النساء . فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال : « مَن رَغِبَ عن سُدِّتِي فليسَ مِنى » (٢) وفي الحديث : « ورد النبي صلى الله عليه وسلم التبتال على عُهان فليسَ مِنْ ، ولو أَذِن له لا خُتَصَيْناً » (٣) « ورد صلى الله عليه وسلم على مَن نذر أن يَصوم قاعا في الشمس ، فأمره بإتمام صيامه ، ونهاه عن القيام في الشمس في الشمس في الشمس في الشمس في الشمس في الشمول التباري الشمس في الشمس المناه والما على الله عليه والمسلم في الشمس في الشمس والمناه في الشمس والمناه والمناه والمناه والمناه والمناه في الشمس والمناه وا

⁽¹⁾ هذا اختار نوعا من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة . أما تحرى أبيموسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دوناليومالقليل الحرارة لايصومه ، فانه ظاهر في تحريه هذاقصد المشقة ليعظم أجره ، اتباعا لنصيحة الرجل الذي ناداهم ولعل على الجواب قوله (انما فيه قصد الدخول الح)

⁽۲) تقدم (ج۱ – ص ۳٤٢)

⁽٣) اخرج هذا الحديث في التيسير عن أبي داود وعن رزين

⁽٤) يأتى تخر يجەبعد

وقال: « هَاكَ الْمُتَعَطِّعُونَ » (١) ونهيه عن التشديد شهير في الشريعة ، بحيث صار أصلا فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس ، كان قد لم المكلف اليه مضادًا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع بن . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فعىل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقة في مأ ن تكون معتادة . فا ن تكون معتادة . فا ن كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة كانت معتادة فذلك الذي تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودة للشارع من جيهة عاهي مشقة . و إن لم تكن معتادة فهي أولى أن لا تكون متسودة للشارع . ولا يُنهلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكاف واختياره ، و أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله ، أو لا

فإن كانت، حاصلة بسببه كان ذلك منهيئاً عنه (٢) وغير صحيح في التعبد ؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه ، ومثال هذا حديث (٢) الناذر الديبام قائما في الشمس ، ولذلك قال مالك في أمر الذي صلى الله عليه وسلم له باتمام العموم، وأمره له بالقعود والاستظلال : أمره أن يتم ماكن لله طاعة ، ونهاد عما كان لله

(۱) تقدم (ج۱ -- ص ۳٤۱)

(٢) أى في الانواع الثلاثة . وتوله (غير صحيح في التعبدية) خاص بنوعي الواجب والمتدوب، ولا يأتي في المباح

(٣) بينها رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب، إذا هو برجل قائم فى الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم فى الشمس ويصوم، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم. فقال: «مروه فايستظل وليتكلم وليتم صومه» أخرجه البحارى ومالك وأبو داود اه تيسير

معدية : لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ، ولا لنيل ما عنده . وهو ظاهر . إلا أن هذا النهى مشروط (١) بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بساب المحول في العمل ؛ كما في المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائمًا ، والحرج لا يُدر على الحج مشيًا أو راكبًا ، الا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل ، فيذا عمر الذي جاء فيه قوله تعالى : (يُر يدُ اللهُ بِهُم النّيسرَ ولا يُريدُ بهم المُسْر) وحاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون ^(٢) عاملاً لمجرد حظ نفسه ، وأن يكون^(٣) قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وان لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فساد يتحرج به ويعنت ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له وكذلك إن لم يعلم بذلك ولاظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ، في كذلك إن لم يعلم بذلك ولاظن ، ولكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذلك ، في كمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفي مثل هذا جاء : «ليس مِن البرا الصليم أو السفر ، (ع) وفي نحوه نهى عن السلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو المستباء في السفر ، (ع) وفي نحوه نهى عن السلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدانعه الأخبثان . وقال : (لا يَقْضِ القاصى وهو غَضبان) (٥) وفي القرآن : يدانعه الأخبثان . وقال : (لا يَقْضِ القاصى وهو غَضبان) (٥) وفي القرآن :

⁽١) هذا أصل الفرض فى كلامه . حيث قال (مع أن ذلك العمل لايقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الـكلام

⁽٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه في الأثولي ! واب ! . الا أنه دفع عن نفسه الحرج. وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج

⁽٤) تقدم (ج١ – ٣٢١ ص)

⁽٥) تقدم (ج٢ – ص ٣٤٣)

العمل المأذون فيه على كاله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالما من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف

العمل المشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . ويتفصل الأمر مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . ويتفصل الأمر فيه (١) في كتاب الأحكام . والعلة في ذلك أنزيادة المشقة عما ينشأ عنها المنت ، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج . و إن قدر على الدبر عليها فهي مما لا يقدر على العبر عليه عادة .

إلاأن هنا وجياً ثالثاً (٢) ، وهو أن تكون المشقة غيرممتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . وررب شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العباد والمنقطعين الى الله تعالى ، المعانين على بذل المجهود في التكاليف ، قد خصوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والعلاة و إلها لكبيرة الا على الخاشعين) فجما بالكبيرة على المحكف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذي كانت قرة عينه في العلاة ، حتى كان يستريح اليها من عبد الدنيا . وقد حتى تفطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته في هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم (٣) يستدعني كالاماً يكون فيه مد " بعض نفس ، فأنه موضع من مُغْفَلُ قَلَ من تَكُلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة

- (١) أى فى: أى الا مرين أفضل؟ أهو الا ُخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وغد شخى الغليل فى ذلك رحمه الله
- (٢) هو بعض مادخل فى الثانى . فالمشقة غيرمعتادة ويعلم أو يظن أنها لاتدخل فسادا . الا أنها صارت بالنسة له كا نها معتادة
- (٣) أى الثانى بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لايدخل عليه فى العمل به

فعىل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدهما » الخوف من الانقطاع من الطريق ، و بغض العبادة ، وكراهة النكليف . وينتظم تحت هذا المنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثانى ، خوف التقصير عندمزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الا نواع؟ مثل قيامه على أهله وولده ، الى تكاليف أخر تأتى فى الطريق ، فر بما كان التوغل فى بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ ور بما أواد الحل الطرفين على المبالغة فى الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

﴿ فأما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ (١) فيها على الحلق قلوبهم ، وحببها لهم بذلك ، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى الى قوله تعالى : (واعدوا أنَّ فيكم رسول الله لو يُطيعُكم في كثير من الأمر لعَنيتُم) الى آخرها ، فقد أخبرت الآية أن الله حبب الينا الإيمان بتيسيره وتسهيله ، وزينه في قلوبنا بذلك ، و بالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفي الحديث م عليكم من

فساد فى نفسه أو عقله الخ. فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الحقوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله الخ) لا ينافى أصل موضوع هذا القسم، لا أن الحقوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذى جعله أول الوجهين فى الفصل السابق. هذا وقد تمكلم فى هذا الفصل على الوجه الاول من وجهى رفع الحرج وهو الحقوف من الانقطاع الخ وسيأتى فى الفصل بعده تفصيل الوجه الثانى وهو الحقوف من التقصير عندالمزاحة الح وهذا باعتبار النظر فى الموضع هنا وسيأتى لنا فى آخر المسألة مناقشة المؤلف فى صنيعه فيها بوجه عام

(١) أى من النفرة من تكاليفها

الأعمال ما تُطيقون ! فإن الله لا يَلُ حتى تَمَلُّوا ، (١) وفي حديث قيام رمضان : و أما بعدُ فإنَّه لم يَخْفَ على َّ شأنُكم ، ولكن خَشيتُ أن تُعْرِضَ عليكم صلاةً أ اللَّيل فتعجزوا عنها ، (٢) وفي حديث الحوالا، بنت تُوَيِّت حين قالت له عائشة رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟ ! خذُ وا منَ العَمَل ما تُطيقون . فوالله لايَسْأُمُ اللهُ حتى تَمَّامُوا ، (٢) وحديث أنس: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم السجد. وحبل ممدود بينساويتين ، فقال: « ما هذا؟ » قالوا: حبل لزينب ، تُصلَّى فإذا كَسَلَتْ أَوْ فَتَرَت أَمْسُكَت به . فقال : ﴿ خُلُوهُ ! لِيُصَلِّ أُحدُكُم نَشَاطَهُ ،. فاذا كسل أو فتر قعد ، (٤) وحديث معاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام. « أَفَتَانُ أَنت يامُعادْ » (٥) حين أطال الصلاة بالناس ، وقال: « إنَّ منكم منفَّرين فأيُّكم ما صلى بالناس فليتَجَوَّز ؛ فان فيهم الضيف والكبير وذا الحاجة » (١) وبهي عن الوصال رحمة لهم . ومهى عن النذر وقال : « إن الله يستخرجُ به مِنَ البخيل ، و إنه لا يُغنِي مِن قَدَرِ اللهِ شيئًا ﴾ أو كما قال (٧) لكن هذا كله معلل معقول المعنى يما دل عليه ما تقدم : من الساَّ مَهُ واللَّل ، والعجز ، و بغض الطاعة -وكراهيها . وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: « إِنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأوْغِلِوا فيه برفق ولاتُبغَضُوا الى أنفُسِكم عبادة الله ؛ فان

⁽١) تقدم (أج ١ - ص ٣٤٣)

⁽٢) احدى روايات،سلم بلفظ (ولكنى الح)

⁽٣) تقدم (الله ١ - ص ٣٤٣)

⁽٤) رواه البخاري وأبو داود والنسائي

⁽٥) تقدم (ج ١ - ص ٢٤٣)

⁽١) تقدم (١٦ - ص ٢٤٣)

 ⁽٧) أقرب الروايات الى هذه احدى روايات مسلم وهي (لاتنذروا فان النذر
 لايقنى من القدر شيئا وأنما يستخرج به من البخيل)

الْمُنْ بَتَ لا أَرْضَا قَطْعَ وَلا ظَهْراً أَبْقَ » (١) وقالت عائشة رضى الله عنها: نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم . قالوا: انك تواصل ، فقال: ﴿ إِنَّى لَسْتَ كَمِيئَتَكُم . إِنَّى أَبِيتَ مُعْمِمُ فَيْ رَبِّي وَيَسْقَيني (٢) »

وحاصل هذا كله أن النهى لعلة معتمولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهى دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهى متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهى مفقود ، إذ الناس في هذا المَيْدان على ضربين :

(ضرب) يحدل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد، فتؤثر أو في غيره فسادا، أو تحدث له ضجرا ومللا، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل، كما هو الغالب في المكلفين. فمثل هذا لا ينبغي أن يرتك من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ماشرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضي التعليل. ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: (لا يَقْضِ القاضي وهو عَضْبان) (٣) وقوله: (إن ليفسيك عليك حقاً ولا هلك عليك حقاً ») (٤) وهو الذي أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

- (١) ذكره فى الاحياء بلفظ (انهذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) ــ قال العراقى : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهتي من حديث جابر
- (۲) ذ لره فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ (انى است مثلكم إنى أظل يطعمنى ربى ويسقينى) وليس فى البخارى ومسلم رواية المؤلف بلفظها . و توجد بهما روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى
 - (٣) تقدم (ج١ ص ٢٠٠)
 - (٤) تقدم (ج١ -ص ١١٦)

(والضرب النانى) شأنه أن لايدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لوازع هو أشد من المشقة ، أو حادييسهل به الصعب ، أو لما له في الممل من المحبة ، و لما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل و كثرة العمل عيره ؛ كاجاء في الحديث : تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة اليه أو إلى غيره ؛ كاجاء في الحديث : «أرحنابها يا بلال (۱) ، وفي الحديث : «حبب إلى من د نيا كم ثلاث — قال : وجعات قرر من أو تفطرت قدماه : «أفلا أكون عبداً شكوراً » (على وقيل له عليه الصلاة والسلام : أناخذ عنك في الغضب والرضى ؟ قال : « نعم » (١) وهو القائل في حقنا : « لا يقفى القاضى وهو والرضى ؟ قال : « نعم » (١)

- (١) (قم يابلال فأرحنابها)هكذا ذكره فى التيسير عن أبى داود وقال القرافى فى تخريج أحاديث الاحياء : حديث (أرحنا بها يا بلال)رواه الدارقطنى فى العال من حديث بلال
- (۲) أخرجه فى التيسير عن النسائى بلفظ (حبب الى النساء والطيب الخ) وأخرجه فى الجامع الصغير عناحمد والنسائى والحا كموالبيه قى بلفظ (حبب الى من دنياكم النساء والطيب) وليس فى الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث ملعن فيها. قال المناوى فى كتابه المجموع الفائق ما يأتى قال الحافظ الولى العراقى: وما اشتهر فى هذا الحديث على الالسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس فى شىء من كتب الحديث وهى مفسدة للمعنى . و قال ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف: لفظ (ثلاث) لم يقع فى شىء من طرقه . و زيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه فى جزء باثباته و وجهه واطنب . وكذا أورده الغزالى فى الاحياء فى موضعين
- (٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه فى التيسير عن الخسة إلا أبا داود
- (٤) قال القاضى عياض في متن الشفاء وفي حديث عبد الله بن عمرو (قلت يارسول الله أكتب كل ماأسمع منك قال. نعم أكتب عني كل ماسمعت مني ، قلت

• \$ 1 النوع الثالث مقامد وضع الشريعة التكليف (السألة السابعة. فصل الث) عمر المسألة السابعة فصل الشريعة المتكليف (السألة السابعة فصل الشريعة في الأعمال والمسرعام المائمة المائمة في الأعمال والمسرعام المائمة المائمة في الأعمال والمسرعام المائمة المائمة المائمة في الأعمال والمسرعام المائمة المائ

و يكفيك من ذلك ماجاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عمهم، من اشهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد ؟ كعمر، وعمان، وأبى موسى الأشعرى ، وسعيد بن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعامر بن عبدقيس وأو بس ، ومسروق ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خشم ، وعروة بن الزبير ، وأبى بكر بن عبد الرحن راهب قريش ، وكمنصور بن زاذان ، ويزيد بن هرون ، وهشيم ، و زر " بن حبيش ، وأبى عبد الرحمن السلمى ومن سواهم من يطول ذكرهم ، وهم في اتباع السنة والمحافظة عليها ماهم

وهما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كنان إذا صلى العشاء أوتر بركمة يقرأفيها القرآن كله . و كم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذاسنة ، وسرد. الصيام كذا وكذا سنة . وروى عن ابن عر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام . وأجاز مالك صيام الدهر ، وكان أويس القرنى يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن لله عباداً سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان عامة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؛ فيقول : إن ألا مر جد . وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فر بماجلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبى قال : غُشي على مسروق في يوم في الرضى والغضب ؟ قال نعم ، فاني لا أقول في ذلك الاحقا) قال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولايخنى عليك استيفاؤه لا مثلة الا نواع الثلاثة للضرب الثانى فى الا حاديث. المذكورة ، مع مراعاة انها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فسادا الخ ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الا قسام الثلاثة التي أشارت اليها الا حادث

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أَفْطِرْ ! قال : ما أردت ِ بى ؟ قالت الرفق . قال يا بنية إنما طلبت الرفق لنفسى في يوم كان مقداره خمين ألف ... ة

الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهض النهى فى حقهم . كما أنه لما قال: « لا يقض القاضى وهو غضبان » وكان وجه النهى وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتنى عند انتفائه ، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لايشوش . وهذا صحيح مليح

فالنصرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الإيمان من غير زائد. والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو الحبة ؛ فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالحائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف عما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون و إن كان شاقا ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضا ، غيرأن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب ، والحجب يعمل ببذل المجهود شوقا الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، وينفى القوكى ولا يرى أنه أوفى بعهد الحجبة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمرالا نفاس ولا يرى أنه قضى نهمته ، وكذلك الخبوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب اذلك ، ان كان الخبرة الانسان ، ويرخص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لا يحصل في مشقة ذلك ، لأن فيه تشويش النفس كا تقدم .

ولكن العمل الحاصل - والحالة هذه - هل يكون مجزئًا أم لا إذاخاف ثاف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطّلم على حقيقة الأمر فيهمن قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة»

١٤٢ النوع الذلث مقاصدوضم الشريعة للتكليف (المسألة السابعة)

وقد نقل منع الدوم إذا خاف الناف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل. ونقل المنع في الطهارة عند خوف المناف ، والانتقال إلى التيمم ، وفي خوف المرض أو تفاف المال المنابيل . والشاهد اله نع قوله تعالى : (ولا تقسلوا أنفسكم) وإذا كن منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاء نفس تلك العبادات فالا مران مفترفان : فإن إدخال المشقة العادحة على النفس يعقل النهى عنها مجردة عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين (١) وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهي أن يقال : هل قصد الشارع وفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق رفع المنتجه المنع حيث وجهه الشارع، وقد رفع الحرج في الدين ، فالدخول فيا فيه الحرج مضاد الذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق العبد فإذ سمح العبد لربه مجظه كانت عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهى عن تلك الحبادة

والذي يرجح هذا الناني أمور:

(منها)أنقوله تعالى: (ولا تَقْتَاوا أَنفُسَكُم) قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إِنَّ الله كان بِكُم رَحِياً) يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم 'لا نه أرفق بهم . وأيضًا فقوله : (وما أرْسَلناك إلاَّ رَحَمة للعالمَين) وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج و إردة اليسر ؛ فإ نما يكون النهى. منتهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهى . ومما يخص مسألتنا قيام النبى صلى الله عليه وسلم حتى تفطرت قدماه ، أو تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقّت ولا بد . ولكن المرفى طاعة

(١) أى كما فى الصلاة فىالدار المغصوبة كما قال ، لا أن الا مر والنهى المتوجبين الى العمل يمكن انفكا كهما . والحلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسالة الصلاقد المذكورة

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . و كذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيته بعين واحدة ، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : يا أبا خالد ما فعلت العينان الجيلتان ؟ فقال : ذهب بهما بكاء الأسحار . وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن الساف الصالح عاضد لهذا المعنى . فإذاً من عَلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق

فصل

﴿ وأما النانى ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لابد له منها ، ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه عن غيره ، ولاسيما حقوق الغير التي تتععلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذالمراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها

ذكر البخارى عن أبى جعيفة قال: آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبى الدرداء ، فزار سلمان أبا الدرداء ، فرأى أم الدردا، وهى زوجة متبذّلة ، فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدردا، ليس له حاجة فى الدنيا . فجاء أبو الدردا، فقال : ما أنا با كل حتى أبو الدردا، فقال : ما أنا با كل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدردا، يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان إلى من آخر الليل قل سلمان : قم الآن فصلينا (١) .

⁽۱) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية . والذى فى البخارى . (صليا)بألف الغائب ، ولم يذكروا فيه رواية أخرى

فقال له سلمان « إن لِرَ بَّكَ عليك حقاً ، ولنفسك عليك حقاً ، ولا هلك عليك حقاً ، فأعط كلّ ذى حق حقاً ، فقال فأعط كلّ ذى حق حقة » فأتى النبيّ صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «صدرَق سَلمان» (١)

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ «أفتان أنت ؟ أو أفاتن أنت ؟ ثلاث مرات، فلولاصليت (بسبّح اسم ربك الأعلى) (والشّس وضُعاها) (واللّيل إذا يَغشَى) فإنه يصلى وراءك الكبير والضعيف وذو الحاحة . وكان الشاكى به رجل أقبل بناضعين وقد جنح الليل ، فوافق معاذاً يصلى ، فترك ناضعيه وأقبل إلى معاذ ، فقرأ سورة البقرة والنساء ، فانطلق الرجل ، انظره في البخارى ، (٢) وكذلك حديث «إني لأسمع بكاء الصبى فأنجوز في صلاتى » الحديث (٢) ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ، ومواضع المتعبدين ، فرأى رجلا يبكى بكاء عظيا بسببأن فاتته صلاة الصبح في الجاعة لإطالة الصلاة من الليل وأيضاً فقد يمجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل وأنياء فيه، ولهذا قال في الحديث في داود عليه السلام « كان يصوم يوماًو يفطر يوما ولا يفر اذا لا ق (٤) » وقيل لا بن مسعود رضى الله عنه . وإنك لتقل الصوم . فقال: أنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن ،أحب الى منه . ونحو هذا ما حكى فقال: أنه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن ،أحب الى منه . ونحو هذا ما حكى

⁽١) جزر من حديث أبي الدرداء مع سلمان رواه البخاري والترمذي

⁽٢) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا الترمذي بلفظ (افتان)

⁽٣) (انى لا دخل فى الصلاة وأنا أريد أن أطيلها ، فأسمع بكاء الصى فأتجوز فى صلاتى ، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه فى التيسير عن الخسة الاأباداود (٤) فى حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومون الليل ماعاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فصم يوما وأفطر يوما . فذلك صوم داود عليه السلام . وهو أعدل الصيام _ أو أفضل الضيام) أخرجه فى التيسير عن الحسة إلا الترمذى

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً ؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالك واحياء الليل كله وقال العلم يصبح مغلوباً ، وفي رسول الله أسوة . ثم قال : لا بأس به مالم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو المم فلا . وإن كان وهو به فتور أوكسل فلا بأس به . فإذا وأبيت علة النهى عن الإيغال في العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف كما أنه يسبب المسل والترك و يبغض العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة أنهى عن خلك أنه يسبب القيام بالوظائف من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة من الإيغال ما تقدم في الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة

فإن قيل: دخول الانسان في العمل و إيغاله فيه - و إن كان له وازع الخوف، أو حادى الرجاء ، أو حامل المحبة - لا يمكن معه استيفا، أنواع العبادات، ولا يتأتى اله أن يكون قائماً الليل ، صائماً المهار ، واطئاً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب العيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كالها . وكذلك إدامة العلاة مع إعانة العباد ، و إغاثة اللهفان ، وقضاء حوائم الناس ، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثير منها تضاد أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجماع فيها ، وقد لا تضاد ها ولكن تؤثر فيها نقصاً ، وتزاحم الحقوق على المسكلف معلوم غير جهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء: فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء: فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء: فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء:

(۱) روى الغزالى فىالاحيا. (لاتشادوا هذا الدين فانه متين، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقى من حديث أبى هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخارى

أقول: رأيت في كتأب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمي حديثا رواه أحمد ورجاله موثقون جاء في آخره : (فانه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال في كتاب الموافقات – ج ٢ – ١٠٠

ومدة على الحظوط ، فكيف الحال مع اثباتها والسعى فيها والطاب لها ؟ فالجواب أن الناس كم تقدم ضر بان :

و أحدثنا إن أرياب الحطوظ. وعؤلاء لابد لهم من استيفاء حظوطهم المأذون فيه ميها شرعًا ، لكن بحيث لأنخل بواجب عليهم ، ولا يفسر بحظه ظهم. وقد وجدنا عدم النرخس في مواضع الترخص بالنسبة اليهم موقعًا في مفسدة أو معاسد يعطم موقعيا شرعًا ، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في المحرمات وكذلك وجدنا المرور مع الحطوظ مطلقاً خروجا عن ربقة العبودية ؛ لان المسترسل في ذلك على غير تقييد ماقي حكمة الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كرس ، ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع ، كما أن ما في السموات وما في الأرض مسخر للانسان (١)

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمعيين هذين الأمرين تحت نظر العدل: فيأخذ في الحظوظ مالم يخل بواجب ، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن: فيندب الى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلا؛ وينهى عن المكروه الذي لاخظ فيه عاجلا، كالصلاة في الأوقات المكروهة ، وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي له فيه حظ الحاجل وينظر في المندوب الذي لاحظ له فيه ، وفي المكروه الذي أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكري وغيره. وفي البخاري (ان الدين يسر الح...)

- (١) ومهيأ لحظوظه. فالمطلوب الاعتدال . فلا حرمان مما هيأه الله ، ولا استرسال فيه
- (٢) أى فان كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوبا لاحظ لنفسه فيه ، يؤدى الى فعل مكروه شرعا أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ،كان استعاله لحظه بترك هذا المندوب لمؤدى فعله لا حد هذين الا مرين أولى به ، وذلك كما اذاكان الشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته ، فيؤدى ذلك إلى تطلعه للا جنبيات و تشوقه للنظر إليهن ، فيكون ترك النافلة و تمتعه بزوجه أولى

لما يكره شرعا، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً، كان استماله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجته المؤدى الى التشوف الى الأجنبيات، حسبا نبة عليه حديث (۱) « إذا رأى أحد كم المرأة فأع بجبته ها الح (۲). وكذلك ترك السوم (۱) يوم عرفة، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن. وفي الحديث: « إنكم قداستقباتم عدو كم والفطر أقوى لسكم » (۱). وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدى إلى ما هو أشد كراهة منه، نقلب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالى: إنه ينبغى أن يقدم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات، على التورع عنها مع عدم طاعتهما ؛ فإن تناول المتشابهات، على التورع عنها مع عدم عنها وكره تناول المتشابهات المفل المتباه طلب التورع عنها المخط عنها وكره تناول المتشابهات المفل رضى الوالدين رجح جانب الحظ عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان في تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا، بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روى عن مالك : أن طلب الرزق في شبهة أحسن من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال ، فيقع الترجيح يينها ، فاذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، و بسط ُ هذه الجلة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه .

﴿ والثاني ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الضّرب الأول في الترجيح

⁽١) رواه مسلم

⁽٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لاينبعث الى النظر للا جنبية

⁽٣) مثال لماكان فيه فعل المندوب يؤدى الىما يكره شرعاً ، وهوكراهة العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدى الى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ومثله مافى الحديث بعده و يؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب

⁽٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم،وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلموأبى داود ـــ واللفظ فيهما (انكم مصبحو عدوكم الح)

بين الأعمال . غير أن سقوط حالوظهم لعزوب أنفسهم عنها منع الخوف عليهم من الانقداع وكراهية الأعمال، ووقعهم في الترجيح بين الحقوق ، وأبهضهم من الأعمال بنالم ينهص به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالا ، وأوسع مجالا في الخدمة . فيسمهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقاوب والجواري ما يستعظمه غيرهم ويعد في خوارق العادات ، وأما أنّه يمكنهم القيام بحصيع ما كأفه العبد وندب اليه على الحالة فتعاد ، وإلا في المنهات ، فانه ترك باطلاق ، ونفي أعمال لا أعمال ، والذن عند من المام مكن الحدول بخلاف الاثبات العام . ولما سقطت حظوظهم حارت عند من لا ثراحم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كتوله : «إن لنفسك عليك حقاً » (1) وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فعمار غيره عنده أقوى من بدل عنها . لأن زمان طلب الحظ لايبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . بدل عنها . لأن زمان طلب الحظ لايبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كا سيأتى ، فصارعبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كنائر الطاعات . ومن هنا عار مسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله في الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

فصل (۲)

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه. فان كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب لأنه زاد على ارتكاب النهى إدخال العنت والحرج على نفسه

⁽۱) تقدم (ج ۱ - ص ۱۱٦)

⁽٢) تكميلُ للمقام ببيان أن الأعمال المنهى عنها إذا تسبب عنها مشقة فان الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف

إلا أنه قد يكون في الشرع (١) سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصد من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قد. د الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال المنوعة ، فإنها زجرْ " للفاعل وكفُّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل ٥ وعظة ٌ لغيره أن يقع في مثله أيضًا . وكون هذا الجزاء مؤلمًا وشاقا مُضام لكون قطع اليد المتأكَّلة ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلما وشاقا . فكما لايقال الطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأُفعال ، فَكَذَلِكَ هَنَا ؛ فَإِنَ الشَّارَعُ هُو الطَّبِيبِ الأُعظمِ . والأَدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه. ويشبه هــذا ما في الحديث من قوله: « ما ترددتُ في شيء أنا فاعلهُ تردُّدي في قبض كَفْس عبدي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته . ولا بدله من الموت »(٣) ؛ لأن الموت لما كان حمّا على المؤمن ، وطريقاً إلى وسوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه في دار القرار ، صار في القصد إليه معتبراً ، وصار من جهةالمساءة فيه مكروهاً .(٣) وقديكونالاحقاً بهذاالمعنى النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروها ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات و إن شقت ، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب مها . حتى اذا كانت النذور فها ليس بعبادة ، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت مسادمة لأُمر ضروري أو حاجي في الدين ، مقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فانه بجزئه الثلث ، أو نذر المشي إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويُهدى ، أوكما اذا نذر أن لا يتروج ، أو لايأكل الطعام ، فإ نه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك

⁽١) لعل فيه سقط (ما يكون)

⁽۲) رواه البخاري

⁽٣) أى غير مقصود مافيه من جهة المكروهية ، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل الى السعادة . وانما كان شبيها ولم يكن مما تقدم لا نه ليس فى موضوع التكاليف الدنيوية

فانطر كيف صحبه الرفق الشرعي فيها أدخل نفسه فيه من المشقات

فعلى هذا كون الشارع لايقصد إدخال المشقة على المسكلف عام فىالمأمورات والمنهيات

ولا يقال إنه قد جاء في القرآن: (فمن اعتدى عليكم فاعتدواعليه عثل مااعتدى عليكم) فسمى الجزاء اعتداء، وذلك يقتفى القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداءاة على المعندى .

لأَ النَّهِ اللَّهِ الْحَوْلِ: تَسْمِيةُ الْحَوْلَ، المرتبُ على الاعتداء اعتداء مجازُ معروف مثله فى كالرم المرب. وفى الشريعة من هذا كثير، كقوله تعالى: (الله عَسْهَوَى مِهُ بهم) (وَ مَكْرُوا ومَكْرُ الله) (إنهم يَكْيدون كَيداً وأَكيدُ كَيداً) إلى أشباه ذلك. فلا اعتراض عثل ذلك

(۱) فصل

ت. تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل نه . فههنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ، ليس له قصد في النسب في إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات الله تعالى ابتلاء للعباد و تحيصاً ، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء بسأل عماً يَفعل وهم 'يسألون) وفيهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على ملاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها ، بل أذن في حرز منها عند توقعها و إن لم تقع ، تكملة لمقصود العبد ، وتوسعة عليه ، وحفظاً على كميل الخاوص في التوجه اليه ، والقيام بشكر النعم

فن ذلك الإذن فى دفع ألم الجوع والعطش ، والحر والبرد ، وفى التداوى عند وقوع الأمراض ، وفى التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه فى هذه الدار (١) هذا مقابل لسائر ما تقدم فى موضوع لحوق المشقات ، تكيلا للمقام

من در، المفاسد وجلب المصالح. ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال في علمنا أنالشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحاربين ، والساعين على الاسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله ، ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلفى في التكليف ، و إن كان محتبراً في العقد الإيماني . كما لا تعتبر (١) جهة التكليف ابتداء ، و إن كان في نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خاق للرب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام فيه بحسب ما يخلق الله في العبد ، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلّط المبلى. فيستسلم العبد للقضاء ولذلك لما لم يكن التداوى محمّا تركه كثير من السلف السالح، وأذن عليه السلاة والسلام في البقاء على حكم المرض: كما في حديث السوداء المجنونة (٢) التي سألت النبي صلى الله على وسلم أن يدعو فما خيرها في الا حر مع البقاء على حالتها. أو زوال ذلك. وكما عليه وسلم أن يدعو فما خيرها في الا حر مع البقاء على حالتها. أو زوال ذلك. وكما

(۱) أى فكم أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأفه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الا بلاء . بل طول المكلف بالامتثال . فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : اذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء . ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه المكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء . فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلا . خاص من ألم الجرع مثلا بكون تمكلفا مقبولا ، ولا بعتبر الابتلاء مانعا من توجهه

(٢) كان الانول أن يقول الذكائت تصرخ اكما مي عبارة الحديث

في الحديث: « ولا بكُنتُو ون وعلى ربه يتوكلون (١). و يتكن اعتبار حهة الحظ بمقدضي الإذن و يتأيد بالندب : كما في المتداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام: « تُداو و في الندي أمول الداء آنول الدواء » (٢) وأما إن ثبتت الاباحة فالأمر أصهر وهنا القضى الكلام على الوجه النااث (٣) من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق النفظ ، ونتي الحكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهي: (١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب ، فيل : من هم يارسول الله ؛ قال الذين لا يكتوون ، ولا يسترقون ، ولا

حساب . فيل : من هم يارسول الله ؛ قال الدين لا يكتوول . و يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . .)

(۲) تقدم (ج ۱ – ص ۱۳۳)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث. فتكلم عنه في أولها و فرق بين ما يعد مشقة معنادة و ما لا يعد و إن كان فيه كلفة . و انجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك في الفصل الا ول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها . ثم ذكر في الفصل الثاني أن الاعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة . وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص. وخارجة عما عقدت له المسألة . ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادةالتي. تتسبب عنالعبادة إمالخوفالانقطاع عن العمل أوكراهيته ، وإمالمزاحمةالوظائف ُ لطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك في الفصلين الثاني والثالث ، ثم أكمل المقام 'نصل الرابع بالافعال غير المأذون فها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده ون فيها . ثم ذكر فصلا خامساً لمجرد إكال الكلام في مطلق الشقة . و عراجعة · الفصول لا تجدمنها فصلا خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين لاولوالثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالثوما يشبهه ، الذيفيه المشقة غير معتادة. ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال في آخر المسألة (وهنا انقضي الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيعغيرموجه، وكان محسن بهأن يضع كل مبحث بما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز الماحث بعضها: عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ما بهوى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ والذلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم ، وكني شاهداً على ذلك حال الحبين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن مم على ما هو عليه ، حتى رضُوا بإ هلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَ أَيْتَ مَن الثَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وأَضَلَهُ اللهُ على علم) الآية ! وقال : (إنْ يَتَبَعُونَ إلاّ الظنّوما تَهُوّى الا نَفْس) وقال : (أَفَنْ كَانَ على بينّة مِنْ رَبّهِ كُنْ زُيّنَ لهُ سُوءَ عملهِ واتّبتُوا أَهْواءهم) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكاف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فاذاً مخالفة الهوى ليصت من المشقات المعتبرة في التكايف ، وإن كانت شاقة في مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى اليه مثله . و بيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله

﴿ السألة التاسعة ﴾

كا أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أوفعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الترع — من المشقة الدنيوية التي هي غير مخلة بدين . واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس و الاعضاء. فاذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الاعضاء قدم الدين ؛ ولذا وحب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الامر فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية مجافظة على النفس متى حن فيها غير ذلك ، فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية مجافظة على النفس متى حن

اعتبار النفس وغيرها في نظرااشرع. وكذلكهنا. (١) فإذا كان كذلك فليس الشارع قصد (٢) فإذا كان كذلك فليس الشارع قصد (٢) في إدخال المشقة منهذه الجية. وقد تقدم من الأدلة التي يدخل (٢) تحتها هذا المطلوب مافيه كفاية

﴿ المَالَةُ العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده : كالمسائل التقدمة . وقد تكون عامة (٤) له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه .

ومثال العامة له ولغيره كالوالى المفتقر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسنداليه ، الأأن

نحو المرض. وحينئذ فليس اعتبار الا مور الدينية مقدما على النفس ولا على المال في كلشىء. والمقام يحتاج الى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير في موضوع الضروريات الخس: (ان حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقو بة الداعى الى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين. وسيأتى في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه الى الترجيح بين مصلحتين قد تكون احداهما دينية والا خرى دنيوية. فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

- (١) أى فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية
- (٢) أى فمع كونه يقدم مافيه حنظ الدين ــ مع كونه مشقته أعظ ــ على ذى المشقة الدنيوية الصرفة ، فانه لايقصد إدخال هذه المشقة على المكلف ، ولكنها جاءت فى طريق حفظ الدين غير مقصودة
- (٣) لا نه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقا وان جاءت في طريق امتثال التكليف
- (٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا فى المعانى الأثربعة التى تقدمت، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التى تناط بالمكلف. فاذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد: فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعانى الأربعة السابقة

ازريه تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنسّ بمناجاته ، فإنه إذا لم يتم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضى والعالم المفتقر اليهما ، إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما الى مالايجوز (١) ، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوى ، وهما إذا لم يتموما بذلك عمر الفسرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هي غير مقصودة الشارع تكون غير مطاوبة ولا العمل المؤدى اليها (٢) مطاوبا كاتقدم بيانه، فقد نشأ هنا نظر في تعارض مشقتين فان المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضا من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه ، وإذا كان كذلك تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك (٢) ، وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة (١٠) وان كم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتي ذكره في حال التعارض والترجيح ان شاء الله

- (١) من الا مور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم. فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الا مر الى الجور أيضاً. وهذا ما دعا مثل أبي حنيفة الى التنجى عنه مع توجيه الا ذي اليه بسبب التنجى. فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك
- (٢) أى إلى المشقة الخارجة عن المعتاد . كما سبق ، وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته اليها لايطلب ، والطلب انما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله
- (٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله. فتقوم له الا مة بذلك ويقوم له الا مة بذلك ويقوم له الوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها. وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتنى المشقتان
- (٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه . وبين مهم ديني غير متأكد عليه

مؤ السألة الحادية عشرة ﴾

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقارة في الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد ديني أو دفيوى ، فقصود الشارع فيها الرفع على الجلة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطاقة وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضا . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادى أو غير عادى يستلزم تعبا وتكليفا على قدره ، قل أو جَل " به إما في نفس العمل المكلف به ، وإما في خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول في عمل التكليف ، وإما في خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول في عمل التكليف ، وإما فيهما معا . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله ، وذلك غير صحيح . فكان فيا المتلزمه غير صحيح . فكان

إلا أن هنا نظرا (١) ، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال: فليست المشقة في صلاة ركعتى الفجر ، كالمشقة في ركعتى الصبح ، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام ، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج ، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد ، الى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازى مشقة مثله من الأعمال ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازى مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجلة . ثم إن الأعمال المعتادة (٢) ليست المشقة فيها تجرى على وزان واحد ، في كل وقت ، وفي كل مكان ، وعلى كل حال . فليس (١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، محتى لا تختاط أنواع المشقات يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته ، حتى لا تختاط أنواع المشقات

فتختلط الأحكام المترتبة عليها (٢) أي من أعمال التكليف، بدليل سابقه ولاحقه إسباغ الوضو، في السَّبَرات (1) ، يساوى إسباغه في الزمان الحار ، ولا الوضوء مع حضرة الما، من غير تكلف في استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بميدة ، وكذلك القيام الى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدة البرد ، مع فه له على خلاف ذلك .

⁽١) جمع سبرة بفتح فسكون وهي الغداة الباردة

⁽٢) أى فالايمانقد يستتبع الوفاء بواجبانه مشقات وفتنايجب الصبرعليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد فى موضوع الايمان، وهو من أعمال التكليف. وآية الا حزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد فى الجهاد وانكانت هى فى نفسها شاقة. ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الايمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره فى سبيل المحافظة عليه

⁽٣) تقدم تخريجها (ج ١ – ص ٣٢٦)

⁽٤) ربما يقال ان هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى طف بهجرهم . ولم يكلفوا الا بهجر نسائهم فى آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الحروج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

عليه، أَنْفُسُهم) وكذلك ما جاء في نكاح الإماء (١) عند خشية العنت ، ثم قال : (وَأَن تَعَابِرُ وَا خَيْرُ لَكُم)

الى أشباه ذلك ، تما يدل على أن المشقة قد تبلغ فى الأعمال المعتادة ما يظن أند غير معتاد ، ولكنه فى الحقيقة معتاد ، ومشقته فى متلها مما يعتاد ، إذ المشقة فى العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرجه عن كونه معتادا ، و « طرف أدنى » بحيت لو نقص شيئا لم يكن ثم مشقة تنسبالى ذلك العمل ، و « واسطة »هى الغالب والأكثر . فإذا لم يكن ثم مشقة تنسبالى ذلك العمل ، و « واسطة »هى الغالب والأكثر . فإذا لل يكون ثم مشقة تنسبالى ذلك العمل ، و العادات . واذا لم تخرج عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عادفا بمجارى العادات . واذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد فى رفعها ، كسائر المشقات المعتادة فى الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة ، وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلا للخلاف

فَيْتُ قَالَ الله تعالى : (انفروا خِفافاً وثقالاً) ثم قال : (إلاَّ تَنفُرُ وا 'يَعَدُّ بَكُمَ عَذَا بَا أَلِياً) كان هذا موضع شدة ، لا نه يقتفى أن لا رخصة أصلا فى التخلف ، إلا أنه بتقتضى الأدلة على رفع الحرج محول على أقصى الثقل فى الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفير و يمكن الحروج ، وقد كان اجتمع فى غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، و بعد الشقة ، زائدا على مفارقة الظلال ، واستدرار الفواكه والخيرات . وذلك كله زائد فى مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع فى ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (ولنَبْلُوَ نَكُمُ فلذلك لم يقع فى ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (ولنَبْلُو نَكُمُ عَنِي عَنْمَ الْحَاهِرِينَ مِنْكُم والصابرينَ ونَبْلُوَ أَخْبَارَكُم)

وقد قال ابن عباس فى قوله تعالى: (وما جَمَلَ عليكم فى الدِّ بن مِن حَرَج)

(١) أى المشقة فى عدم اباحة التزوج بهن الا عند بلوغ الا مر خوف الزنا.
أما ماقبل ذلك من شدة الداعية الى النكاح فلا يعتد به وان كان مشقة ، ومع وجود المشقة التى اعتبرت هنا فى الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن ، فدل على أن المشقة فى هذا الباب تقدر بحسبهافيه ، لا بحسب نسبتها الى المشقات فى الا بواب الا خرى

(فصل) فىالفرق بين الحرج العام والخاص . وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٥٩

انها ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من النو بة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل لهم من النساء مثنى وثلاث و رباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء في ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟! ثم قال : ادع لى رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحرجة من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؟ الحرج مالا مخرج له . فانظر كيف جعل الحرج مالا مخرج له ، وفسر رفعه بشرع النو بة والكفارات . وأحل الحرج الضيق . ما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، فاكان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهي التمحيص والاختبار ، حتى يظهر في الشاهد ما عامه الله في الفائب . فقد تبين اذاً ما هو من الحرج مقصود . وما ليس بمقصود الرفع . والحد لله

فصل

قال ابن العربى : « إذا كان الحرج فى نازلة عامة فى البناس فإنه يسقط ؟ وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفى بعض أصول الشافعي اعتباره » انتهى ما قال وهو مما ينظر فيه

فاله إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كا قال ؟ ولا ينبغى أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، و إلا لنم في أدل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإ يما هو مبنى على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا فتسميته خاصا يشاح فيه ؛ فإنه بكل . اعتبار عام غير خاص ، إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض . و إن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والحصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكيل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام ، والمرض المحرج مع تكيل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام ، والمرض

قد شرع فيه التخفيف وهوليس بعام ، بعمى أنه لايسوغ التخفيف فى كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكال الصلاة قائما أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على العبوم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا بخص كل واحد من المكلفين فى نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجلة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعى ؛ الا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعى ؛ الا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعى أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، و إن اتفقى أن لا يقع منه فى الوجود الا فرد واحد . و إن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا عبر متصور فى الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه ؛ كتضحية أبى بردة بالعناق الجذعة ، وشهادة خزية . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً (١) ببعض الأقطار ، أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك فالجواب أن هذا أيضا مما ينظر فيه ؛ فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى لاخاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه حاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأمكنة المعينة . وكل ذلك إنما يتصور فى زمان النبوة ، أو على وجه لايقاس عليه غيره ، كنهيه عن ذلك إنما يتصور فى زمان النبوة ، أو على وجه لايقاس عليه غيره ، كنهيه عن

⁽۱) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتى دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية فى شخص معين وحالة معينة اه وهذا غير ظاهر ، لائن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا ، كما يشير اليه قول المؤلف (فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى الخ)

(فصل) في الفرق بين الحرج العام والخاص ، وقولهم إذا ضاق الأمر اتسع ١٦١

اد خار لحوم الأضاحى زمن الدافة (١) وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا (٢) في مسألة ابن العربي غير متأت .

فان قيل : فني النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحث حنس شامل له ولغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملا لمتعدد لا ينعصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى به من الطرف الآخر أو صنفاً آخر للحق به فى أولى به لأن الحرج فيها كلى بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به فى الحكم . فنسبة ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبة بعم أفراد ذلك الجنس فى لحوق المرض أو السفر الى جميع أفراده . فإن ثبت الحكم فى بعضها ثبت فى البعض ؛ وإن سقط سقط فى البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغى أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل: لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً. وهوم عام ؟ كالتراب الطحاب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثاني مختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغير بتفتت الأو اق في المياه خصوصا ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما اذا قال كل امرأة

⁽١) الدافة قوم من الا راب يردون المصر. وقد نهىءنالادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها

⁽٢) أى فحصوص مثل لحصوص في هذه الا مثلة التي أشار اليها لايعقل هنا في كلام ابن العربي ، فلا يمكن حل الحصوص في كلامه عليه وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الريق على ابن العربي في جملته هذه

الموافقات ــ ج ۲ ــ م ۱۱

١٦٢ النوع النااثمةاصد وضع الشريعة للتكليف (المسألة الحادية عشرة)

أتُرُوجِها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بَكُرُ أَنْزُوجِهَا أُوكُلُ ثَيْبٍ ومَا أَشْبِهِ ذَلِكُ فَهِي طَالَقَ . ومثله كُلُ أَمَةَ اشْتَرَ يَتَهَا فَهِي حرة : هو بالنسبة الى قصد الوطء من الخاص (١) كما لو قال كل حرة ﴿ وَوَرِيا ﴿ طالق؛ و بالنسمة الى قصد مطاق الملك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشباه ذلك من المسائل فالجواب أن هذا ممكن ﴿ وهو اقرب ما يؤخذ عليه كلامه ، إلا أن نص الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحتق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة الى علم الفقه (٢) ، لا بالسبة الى نظر الأصول. إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولي يقتضي ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذي لاقدرة للانسان في الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة المتقدمة ، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلاأن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر و إن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مثقة ، لاختلاف أحوال الناس في ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، كذلك لا يطرد مع وجودها ، فكان مهذا الاعتبار ذا نظرين، فصارت الممألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذي لاانفكاك عنه في العادة الجارية. ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هي محل نظر واجتهاد والله أعلم

⁽١) لأنله نكاح غير الاماء. أما الملك فلا يكون لغير الاماء. وقد عم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الا ما مولكن ليس له نكاحهن ، عملا بالعموم في الاول ، والخصوص في الثاني

⁽٢) أى فالحلاف بالاعتبار وعدمه فى المذهبين يكون من الحفلاف فى الفروع لافى الا صول. ولكن ابن العربى نقله على أنه خلاف فى الاصولكم هو صربح عباريه. يقول المؤلف: اذا ثبت هذا الحلاف الذى يعزوه ابن العربى الى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف فى هذا الوجه، وكان مقتضى القواعد الا صولية مصححاً له لكن على أنه نظر فقهى لاأصولي

﴿ المالة النانية عشرة ﴾

الشريعة جارية في التكايف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخاء من الطرفين بقسط لاميل فيه ، الداخل تحب كسب العبد من غير مشقة عليه ولا أنحلال ، بل هو تكايف جارعلى موازنة تقتفى في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغيرذلك مما شرع ابتدا، على غير سبب ظاهر اقتفى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل ؛ كقوله تعالى : (ويسألونكَ ماذا يُنفقون) ، (يسألونكَ عن الحمر والميسر) وأشباه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكاف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع رادًا إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على مافيه صلاحه بحسب حاله وعادته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى اذا استذلت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقا به في جميع أحواله .

أو لاترى أن الله تعالىخاطب إلناس(١) في ابتداء التكليف خطاب التعريف

(۱) الترتيب في ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بارشاد الخاق وإنارة عقولهم ، بالحقائة المتعلقة بخلقهم و بث النعم في هذا الوجود لا بحام، ولم يصل الى تكليفهم بعد أصل الايمان والسكليات التي سيشير اليها المؤلف في الكتاب عند السكلام على التكاليف المكية والمدنية به الا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول الى فهم هذه التكاليف و هذا مفهوم ولكن غير المفهوم استشهاده بالا ية الا ولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يجدما اشتملت عليه في آيات مكية ، كقوله تعالى في سورة غافر (الله الذي جعل لكم الا نعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الح) وفي سورة الا نعام (وهو الذي أنزل من السهاء ما مأخر جنا به نبات كل شيء الح) وكالا ية الثانية التي ذكرها من سورة ابراهيم لا نها مكية . ثم قوله بعد (فلها عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية قوله بعد (فلها عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أي وذلك في آيات مكية

بما أنهم عليهم من الطيبات والمسالح، التي بثها في هذا الوجود لا جلهم، ولحصول منافعهم ومرافقهم التي يقوم بها عيشهم، وتذكل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: (الذي جَمَّل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل مِن السماء ما فأخرج به مِن الله الترفق ألكم وسخّر لكم الفلك لتبخري في السماء ماء فأخرج إلى ووله (الله الذي حَلَق السموات والارض وأنرل مِن المسلمة، ماء فأخرج إلى وله: (هو الذي أنزل المنها، ماء فأخرج إلى وله: وإن تعدّوا نعمة الله لا تحسوها) وقوله: (هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون) إلى آخر ماعد لهم من النعم، ثم وعدوا على ذلك بالنعم بان آمنوا، وبالعذاب إن تماد وا على ماهم عليه من الكفر. فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ماقيل عليه من الكفر. فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ماقيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطمة بصدق ماقيل لهم وصحته. فلما لم يلتفتوا اليها لرغبتهم في العاجلة اخبروا بحقيقها، وأنها في الحقيقة كلاشي، الأنها زائلة فانية. وضربت لهم الأمثال في ذلك، كقوله تعالى: (إنما مثلُ الحياة الدُنيا الله أنها إلا مَوْن وقوله: (إنما الحياة الدُنيا الله الله الله المؤون وقوله: (إنما الحياة الدُنيا لعب وله فر) وقوله: (وما هذه الحياة المؤنيا إلا كمون ولعب قون الدار الآخرة لهي الحيورة لهي الحيوان لو وما هذه الحياة المؤنيا إلا كمون ولعب قون الدار الآخرة لهي الحيوان لو

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضى الرغبة فى الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال فى طلبها ، أو نظراً (١) إلى هذا المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام: أيضا كما فى سورة ق ، انظر كتاب الفوائد لابن القيم فى الاستدلال بها على البعث وقدرة الله ، وقوله (فلما لم يلتفتوا اليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم ألا مثال) كما فى الا تين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلها مدنى لما أضر بترتيبه . ولا ينافى هذا كله أن تكون هذه المعانى فى المواطن الثلاثة وجدت أيضا فى السور المدنية من باب التوكيد والتقرير . الا أنه يبقى الكلام فى أن هذه الا يات التى اختارها فى المعانى الثلاثة مرتبة فى النزول حسما جاء فى ترتيبه هو ، فعليك بمراجعة تواريخها فى النزول لتعرف هل يتم له تقريره فى هذا الترتيب ؟

(١) يعنى وأنه مظنة لذلك كما أشار البه سابقا

« إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عليكُم مَا يُفْتَح لَكُم مِن زَهَراتِ الدنيا ، (١) ولمَا (٢) لم يظهو ذلك ولامظنته قال تعالى : (قُل مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ الله الني أَخْرَجَ لِعبادِهِ وَالطبّباتِ مِنَ الرَّزْق ؟ قُلْ هِي لِلَّذِين آمَنُوا في الحياة الدُّنيا خَالصة يَوْمَ القيامة) وقال: (يا أَيُّها الرُّسلُ كُلُوا مِنَ الطَّيباتِ واعْمَلوا صالحًا) ووقع لا ها الأسلام النهبي عن الظل (٣) ، والوعيد فيه والتشديد ، وقال تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا ولم يَلْمِسُوا عِن الظل (١) ، والوعيد فيه والتشديد ، وقال تعالى : (الَّذِينَ آمَنُوا ولم يَلْمِسُوا إِيمَامَ مِنْ المَنْ وَهُمْ مُهُمْتَدُون) . ولا قال عليه الصلاة والدلام : (٥) هن ذلك عليهم ، إذ لا يسلم أحد من شيء منه ، ففسره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه ، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر .

وَكَذَلِكَ لِمَّا (٢٠ نزل: ﴿ وَإِنْ تُبِدُوا مَانِي أَنفُسِكُم أَوْ تُحَفُّوه يُحَاسِبِكُم بِهِ اللهِ ﴾ الله وكذلك لمَّا الله وكذلك الله عليهم ، فنزل: ﴿ لا يُكلِّفُ الله وُ نَفسًا إِلا وُسُعَهَا ﴾ . وقارَف

⁽١) حديث طويل أخرجه في التيسير عن الشيخين والنسائي .

^{(ُ}٢) المرأد من كلام المؤلف في مثل هذا أنه قال هذا في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، وقال ذلك في مقام كذا ، لاأن هناك في الحارج هذا الترتيب . والا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر في المدينة ، والا ية في الاعراف وهي مكية ، وكذا الا ية الثانية في المؤمنون المكية

 ⁽٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصى

⁽ع) المعروف أن الظلم الا ية هو الشرك كاورد تفسيره فى الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للا يقو الحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لمكان جيدا، ويغيرهذا لايكون لذكر آية الظلم موقع . وفى الواقع هى والحديث بعدها من واد واحد ، فى أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينا لم يظلم ؟ أو نحوه ، والتفسير ان رد الى الطريق الاعدل (٥) رواه الشيخان والترمذي والنسائل . وسيأتى الحديث بطوله فى المسألة السادسة من الفصل الثالث في مسائل الاوامر والنواهي (ج٢)

⁽٦) أخرجه مسلم عن أبي هريرة وهو حديث طويل

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فسئل فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يا عبادى الذين أَسْرَ فوا على أنفسهم لا تقنطُوا من رَحمة الله)الآية ! ولما ذم الدنيا ومتاعها هم جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتلوا و يتركوا النساء والذة والدنيا و ينقطموا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله علية وسلم وقال : « مَن رَغِبَ عَنْ سَنَّى فَلَيْسَ مِنَى » (١) ودعالا ناس بكثرة المل والولد بعد ما أنزل الله : (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) والمال والولدهي الدنيا (٢) : وأقر الصحابة على جمع الدنيا والممتم بالحلال منها ، ولم يُزهدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك ، وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين فى الآخرة وأنه جزاء لا عمالهم، فنسب اليهم أعمالاوأضافها اليهم بقوله: (جَزاء بما كانوا يَعْمالون) وننى المنة به عليهم فى قوله: (فَلَهُم أُجْرَ غيرُ مُمنُون) (ألله فلم منتوا بأعمالهم، قال تعالى : (يَمنُون عَلَيكُم أَنْ أَسلُوا .قل لا يَمنُواعلى إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن أَسلُوا .قل لا يمنواعلى إسلامكم ، بل الله يمن يأت عليكم أن هذا كم للإ يمان إن كنتم صادقين) فأثبت المنة عليهم على ما هو الأمر فى نفسه ، لا نه مقطع حق ، وسلب (نه عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : (أن أن

⁽۱) تقدم (ج ۱ ص ۳٤٢)

⁽٢) أي التي قد ذمها

⁽٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع

⁽٤) فلم يضف العمل لهم . بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم

وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب بجرى الطبيب الماهر: يعطى الغذاء ابتداء على ما بتديه الاعتدال في توافق مزاج المفتذى مع مزاج الغذاء ، و يخبر من سأله عن بسنى المأكولات التي بجهالها المفتذى: أهو غذاء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط ، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الحابب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلى ، والصحة المطاه بة . وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه

فعىل

فاذا نطرت في كلية شرعية فتأمّلُها تجدها حاملة على التوسط · فان رأيت ميلا الى جهة طرف من الأطراف ، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ----يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الامحلال في الدين

(۱) الشراج :جمع شرجة بفتح فسكون وهي مسيل الماءمن الحرة إلى السهل. والحرة أرض ذات حجارة سود. وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة (۲) أخرجه في التيسير عن الخسة

وعلى هذا ، إذا رأيت فى النقل من المعتبرين فى الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه الطرف واقع أو متوقع فى الجهة الأخرى ؛ وعليه يجرى النظر فى الورع والزهد ، وأشباههما ، وما قابلها

والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلا. ٤ كما في الإسرافوالإقتار في النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع فى دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ويشتمل على مسائل: ﴿ المسألة الأولى ﴾

المقصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المسكلف (١) عن داعية هواه ، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا ، كما هو عبد لله اضطرارًا

(۱) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلى . ولا تنافى بين القصدين ، انما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما ،فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله ، وكذلك سائر الانواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور:

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا المتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيه ؟ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْمِنُونِ) وقوله تعالى . (وَأَلَرْ أَهْلَكَ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْمِنُونِ) وقوله تعالى . (وَأَلَرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاَةِ وَاصْطَبِر عَلَيْهَا لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْ زُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ اللَّذِي خَلَقَكُم وَاللَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَلَّكُم تَقُونَ) . النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ اللَّذِي خَلَقَكُم وَاللَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَلَّكُم تَقُونَ) . وُجُوهَكُمْ قَبْلُ الْمَشْرِقِ وَالْمَوْرِة كَقُوله تعالى : (لَيْسَ البُرِّ أَنْ تُولُوا النَّالَ هُمُ المَتَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأيات الا موق العوله وقوله وأوله الله ولا تَشْركوا بهِ شَيْئًا) إلى غير ذلك من الآيات الا موة بالعبادة على الإطلاق ، و بتفاصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في حميم الأحوال ، والانقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معنى التعبد لله

(والمنانى) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد: من النهى أو لا عن خالفة أمر الله ، وذم من أعرض عن الله ، وإيعادهم بالعذاب العاجل من المقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل فى الدار الآخرة ، وأصل ذلك اتباع الهوى والانقياد الى طاعة الأغراض العاجلة ، والشهوات الزائلة ، فقد جعل الله اتباع الهوى مضادا للحق وعد قسياله ؛ كما فى قوله تعالى: (يا دَاوُدُ إنَّا جَعلْناكَ خَليفة فى الأرض ، فَاحْكم بَيْنَ الناسِ بِالحق ولا تَنْسع الهوى فيُضِلَّك عَنْ سبيلِ الله) الآية ، وقال تعالى: (فأمًّا مَن طَعَى وآثر الحياة الدُّنيا فإنَّ عن الموى في النَّفس في في النَّمر في شيئين : الوحى وهو الشريعة ، والهوى ، فلا ثالث له في النَّمر في شيئين : الوحى وهو الشريعة ، والهوى ، فلا ثالث له في النَّم في ما متضادان ، وحين تعين الحق فى الوحى توجه الهوى

ضده . فاتباع الهوى مضاد الحق . وقال تعالى : (أَفَرَ أَيْتَ مَن اتَّخَذَ إِلَهُهُ هُوَاهُ وَأَصَلَهُ اللهُ عَلَى عِلَى وقال : (ولو اتَّبع َ الحق أهواء هُم لفَسَدت السموات والأرض ومَن فِيهِن) وقال : (أُولَئك الذين طَبع الله على قُلُو بهم واتَّبعُوا أهواءهم) وقال : (أَفَمَنْ كان على بَيِّمَةٍ مِن ربَّه كُنْ ذُيِّنَ له سوه عَملِه واتَّبعُوا أهواءهم) وقال : (أَفَمَنْ كان على بَيِّمَةٍ مِن ربَّه كُنْ ذُيِّنَ له سوه عَملِه واتَّبعُوا أهواءهم) وقال : (أَفَمَنْ كان على بَيِّمَةٍ مِن ربَّه كُنْ ذُيِّنَ له سوه عَملِه واتَّبعُوا أهواءهم) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به في معرض الذم له ولتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التعبد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى ، والمشي مع الأغراض ؛ لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك ، الذي هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم بمن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي (١) . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد الموائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهي التي يسمونها السياسة المدنية ، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل علي صحته في الجلة ، وهو أظهر من أن يستدن عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تحلو أحكام الشرع من الحسة . أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض أم (١) أى من يعد متبعا لهواه بحسب ما يؤدى اليه النظر العقلى عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح

أم لا . فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوَّى باعثٌ على مقتفى الأمر أو النهي ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام — و إن كان ظاهرها الدخول تحت خبرة المكلف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل في رفعه مثلا ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً ؟ حتى إنه لو وكل اليه مثلا تشريعُه لحرّمه ، كما يطرأ للمتنازعين في حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله ، يودّ لو كان مطلوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه . ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس ، فيحب الآن ما يكره غدا ، و بالعكس ؛ فلا يستنب في قضية حكم على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتَّبَاعِ الْأَغْرَاضِ وَالْهُوى . فسبحان الذي أَنزَل في كتابه : (وَلُو اتَّبُّمَ الْحُقُّ الْحَقُّ أَهُواءَهُم لفسدتِ السمواتُ والأرضُ ومَنفيهن). فإنَّا إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف ، إلامن حيث كان قضاء من الشارع . وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضُه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعى لا بالأرشيال الطبيعي. وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عداً لله

فإن قيل: وضع الشر المع إما أن يكون عشاً أو لحكمة. فالأول بالله الماقة وقد قال تعالى (أغَسِبتُم أَنَّمَا خَلَقْنَا السموات والله وما خَلَقْنَا السموات والأرض وما بينهما باطلاً) (٢) (وماخلَقْنَا السموات والأرض وما بينهما باطلاً) (٢) (وماخلَقْنَا السموات والأرض وما بينهما لاعبين .

(٢) الباطل مالا حكمة فيه. والا ية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب،

⁽۱) أى بل لحكمة تقتضى تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهى توبيخ للكفار على نغافلهم ، وارشاد الى أنالشريعة وضعت لحكمة ولو زادكلمة (الخ) لكانأحسن، لا ن ظهور الاشارة تام فى ثوله (وأنكم الينا لاترجعون)

م خَمَقْمُ اهِ إلا بالحق) وإن كان حكمة ومصاحة ، فالصلحة إماأن تكون راجعة إلى الله تمالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لا نه غنى ويستحيل عود المصالح إليه حسبا تبين في علم الكلام . فلم يبقى إلارجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم لأن كل عاقل إنما يطالب مصلحة نفه ، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه . والشريعة تكفلت للم بهذا المطلب في ضمن النكليف . فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم ؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلا من الله تعالى على ما يزعمه المهتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافيه باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سار أنها لمصالح العباد فهى عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذى حدّه ، لا على مقتضى أهوا بهم وشهوا بهم . ولذا كانت كانب الشرعية ثقيلة على النفوس . والحس والعادة والتجربة شاهدة بذلك . والنواهى مخرجة له عن دواعى طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها لحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهوا، والأغراض . صالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم ، أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولا لها . ون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا . م وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته . م وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم والشهوة . وذلك ما أردنا ههنا

ما يكون الا بعد شرع وبيان. والآية بعدها مثلها ، فان معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالاكات ، فلا يقال ان الايات فى أصل الحلق لا فى وضع الشريعة

فصل

فإذا تقرر هذا انبني عليه قواعد:

(منها) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لابد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع فىذلك مدخل ، فليس إلا مقتصى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة ، وتأمل حديث ابن مسمود فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة ، وتأمل حديث ابن مسمود رضى الله عنه فى الموطأ : « إنك فى زمان كثير فقهاؤ ، ، قليل قراؤ ، ، تحفظ فيه حدود القرآن ، وتضيع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يعطى ، يطياون فيه الصلاة و يقسرون فيه الخطبة ، يبد ، ون أعمالهم قبل أهوائهم (١١) . وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضيع حدوده كثير من يسأل ، قليل من يعطى ، يطياون فيه الخطبة و يقصرون الصلاة ، يبد ، ون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكومها باطلة ظاهر. وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها فى ذلك وعدمها سوا . وكذلك الأذن فى عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به ، كما تقدم فى كتاب الأحكام وفى هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهوصحيح وحق ؛

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم الى ما شرعه الله . أما هماهم فرتبته متأخرة عن البد في العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الاخرالذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه في العمل هواه ، وشتان من الفريقين

لاً نهقدأیی به من طریقه الوضوع له ،ووافق فیه صاحبه قصد الشارع ، فکان کله صواباً. وهو طاهر

وأما إن امترج فيه الأمران فكان معمولا بهما ، فالحكم للغالب (١) والسابق (٢). فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال في لحاقه بالقدم الناني ، وهو ماكان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة بالأن طلب الحظوظ والأغراض لاينافي وضع الشريعة من هذه الجية : لأن الشريعة موضوعة أيضا لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل .

آلا أن هنا شرطا معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذى حصَّلَ أو يحسَّل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، و إلافليس السابق فيه أمر الشارخ . و بيان هذا الشرط مذكور في موضهه

و إن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع، فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القده بين تحرسي قصد الشارع وعدم ذلك ، فيكل عمل شارك العامل فيه هواه فانظر ، فإن كف هواه ومقتضي شهوته عند نهي الشارع ، فالغالب والسابق لمنل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهي عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبع لاحكم له عنده . فواطى ، زوجته وهي طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لاذن الشارع . فواطى واضت فانكف دل على أن هواه تبع ، وإلا دل على أنه السابق .

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء فى ضمن المحمود؟ لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فيثما زاحم مقتضاها فى العمل كان مخوفاً.

⁽۱) و (۲) أى الاُ قوى في الحل على الفعل ، والذي سبق الى النفس منهما

أما أولا فانه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي ، لأنه مضاد لها .

وأما ثانياً فانه إذا انبع واعتيد، ربما أحدث النفس ضراوة وأنسا به، حتى يسرى منها في أعمالها، ولا سما وهو مخلوق منها ماديق بها في الأمشاج. فقديكون مسبوقا بالامتثال الشرعى فيصير سابقاً له . و إذ صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه ، فبسرعة ما يدير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكم هنا وأما ثالنًا فان العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتاذاذ بما هو فيه ٠ والنعيم بما يجتنيه من نمرات الفهوم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وضع له القبول في الأرض فأنحاش الناس إليه، وحلقوا عليه، وانتفعوا به ، وأُمُّوه لا عراضهم المتعلقة بدنياعم وأخراعم ، إلى غير ذلك بما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ، والخلوة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فاذا دخل عليه ذلك كان للنفس؛ بهجة وأنس، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو كما قال . وإذا كان كذلك فلمل النفس تزع (١) إلى مقدمات تلك النتأيج ، فتكون سابقة للاعمال. وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله. هـذا و إن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجلة ، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين ، وأخبار الفضلاء والصالحن . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

(۱) وتشتد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها ، ولذتها ونعيمها ، واكرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الا رض . وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق الى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى فى الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بهاعلى أغراضه، فتعدير كالآلة المُعدة لاقتناص أغراضه ، كالمرائى يتخذالا عمال الصالحة سلما لما فى أيدى الناس، وبيان هذا ظاهر، ومن تتبع مآلات اتباع الهوى فى الشرعيات وجدمن المفاسد كثيراً. وقد تقدم فى كتاب الأحكام من هذا المنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات فى أسبابها، ولعل الفرق الضالة المذكورة فى الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها، دون توخى مقاصد الشرع

﴿ السألة الثانية ﴾

القاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

(فأما المقاصد الأصلية) فه بى الى لا حظ فيها للمكلف، وهى الصروريات المعتبرة فى كل ملة . وإما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هى ضرورية ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لاتحتص محال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، و إلى ضرورية كفائية «فأما كونها عينية »فعلى كل مكلف فى نفسه فهو مأمور محفظ دينه (۱) اعتقاداً وعملاً ، ومحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(1) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لاحظ فيه للنفس من هذه الا مور الحسة . ففظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كائن يقذف بنفسه في مهواة ، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورد عليه مثلا ، وعقله بأن يمتنع عما يكون سببا في ذها به أو غيوبته بأى سبب من الا سباب ،ونسله بألا يضع شهوته الاحيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه بما يوجب عدم الانتفاع به وبهذا يظهر آوله (أنه لو فرض اختياره لغيرهذه الا مور لحجر عليه) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثاني ، أي المقاصد التابعة التي فيها حظه ، وإن كان ضروريا أيضاكما سيأتي

من ربه اليه ، وبحفظ نسله التفاتاً الى بقاء عوضه فى عمارة هذه الدار ، ورعياً له عن وضعه فى مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة (١) بالرحمة على المخافق من مائه . و بحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . و يدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف عده الأمور 'لحجر عليه ، ولحيل بينه و بين اختياره . فن هنا صار فيها مسلوب الحظ ، محكوماً عليه فى نفسه ؛ و إن صار له فيها حظ فن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلى

« وأما كونها كفائية » فن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة الابها . إلا أن هذا القسم مكمل للاول ، فهو لاحق به في كونه ضروريا ؛ إذ لا يقوم العيني الا بالكفائي . وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا بعود عليه من جهته تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، و إلاصار عينيا ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله في عباده ، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلا عن أن يقوم بقيلة ، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فيعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة ، حتى قام الملك في الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائي مُعرِّى من الحظ شرعا أن القائمين به في ظاهر الا مر (٢) بمنوعون من استجلاب الحظوظ لا نفسهم بما قاموا به من (١) صفة للا نساب وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أى الا نساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان

(٢) وانما قال في ظاهر الا مرلاً نه وإن لم يأخذ الا جرمن خصوص من ترافعوا الله ، فانه يأخذه من بيت المال الذي يأتى دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم ، الا أن هذا ليس كالا جر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكما حقا رآه بين المتخاصمين ، كاهو ظاهر

الموافقات - ج ٢ - م ١٢

فائد. فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة بمن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاض أن يأخذ من المقفى عليه أوله أجرة على قضائه ، ولا لحا كم على حكمه ، ولا لمفت على فتواه ، ولا لمحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشعه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة ، ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ، لأن استجلاب المصلحة (١) هذا مؤد الى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل في جميع الأمام ، ويصابح النظام . وعلى خلافه يجرى الجور في الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام ، وبالنظر فيه يتبين (٢) أن العبادات العينية لاتصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب العقاب والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها العقو بة (٢) ، لأن في والأدب ، وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها العقو بة (٣) ، لأن في العالم .

(وأما المقاصد النابعة) (على التي روعي فيها حظ المسكلف . فهن جهتها يحصل له مقتضى ماجبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد

- (١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه . يؤدى الى مفسدة عامة . هى الجور وعدم الاستقامة فى تأدية واجبات الولاية والقضاء ، من رعاية العدالة والنصفة ببن الناس ، والبعد عن تهمة التحيز
 - (٢) لا نه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الحيرة في التخلي عنها
 - (٣) هدا إذا تعين النظر علَّى الشخص ، بوجه من وجوه التعين
- (٤) وهى التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشي خاص منها . بل وكل الى اختياره أن يتعلق بما يميل اليه ، وتقوى منته عليه . فلم يلزم بالتجارة دونالصناعة ، ولا بالتعليم دونالزراعة ، وهكذا من ضروب التسببات التي لايسعها التفصيل . فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لا نها لا تقوم في الحارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الا صلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الا صلية واجبة والتابعة مباحة (أي بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من الماح) وسيأتي له في المسألة النالية عدها من الضروريات أيضا كالمقاصد الا صلية

الحلات وذلك أن حكمة الحكيم الخيير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنمايعاج ويستمر بدواع من قبل الانسان محمله على اكتساب ما محتاج اليه هو وغيره . فالق له شهوة الطعام والشراب إذا صه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك الباعث الى التسبب في سد هذه الخلة بما أمكنه وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستفرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وأنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ماحده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكلف في استعال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصل الانتفاع للمجموع على نفع نفسه .

فن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكماة لها . واو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكلف بها مع ساب الدواعي المجبول عليها ؟ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعا ، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يعد العبد مصلحة (رائله وانتم وأنتم لا لا لا لا لا لله المخطوظ ، وأخرى على الدوام مما يعد العبد مصلحة المالحظوظ ، في الما والته والمحلوظ ، ولكنه رعبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظى لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها في طريق ما كلفنا به . في فيذا اللحظ قيل إن هذه المقاصد توابع و إن تلك هي الأصول . فالقسم الأول . في قتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ السألة الثالثة ﴾

قد تحصّل إذاً أن الضروريات ضربان :

وأحدها، ما كان المكلف فيه حظ عاجل مقصود ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، في الاقتيات ، واتخاذ الكن (١) ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من المتمات ، كالبيوع ، والاجارات ، والا نكحة ، وغيرها من وجوه الا كتساب التي تقوم بها الهياكل الانسانية

« والثانى » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود (٢٠) ، كان من فروض الأعيان كالعبادات (٣) البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وماأشبه ذلك ؛ أو منفروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصاوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فوض عدمها أو توك الناس لها انخر م النظام

فأما الأول فلما كان للانسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعى قويا جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه (٤) ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجلة مطلوباً طلب الندب لاطلب الوجوب . بل كثيراً مايأتى في معرض

⁽١) أي الزوجة

⁽۲) انماقال (مقصود) لائن فىفروض الكفاية ــكالولاية ــ حظا عاجلا، كعزة الرياسة، وتعظيم المأمورين للا مر، وهكذا بما سيأنىله، الا أنه غيرمقصود شرعا، بل منهي عنه أشد النهى. وسيأتى له تفسير الحظ المقصود بعد

⁽٣) وكغير العبادات، من سائر الضروريات التي ليسفيها حظ عاجل، كما تقدم الضاحه

⁽٤) أما ُ بالنسبة الى غيره كالاقارب والزوجات مما لم يكن الدّاعى للنفس فيه قويا فسيأتى أن الشارع يوجبه

الأباحة ، كقوله : (وأحّل الله البيع) ، (فارَا قُضِيَتِ الصلاة فانتشرُوا في الأرض وَابْتَغُوا مِن فَصْلِ الله) ، (ليس عَلَيكم جُناح أن تَمْتَغُوا فَسَلاً مِن رَبّكم) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ الله التي أُخْرَجَ لَعبادِهِ وَالطيباتِ مِن الرَّزْق) رَبّكم) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ الله التي أُخْرَجَ لَعبادِهِ وَالطيباتِ مِن الرَّزْق) (كأوا مِن طيباتِ مَارَزَقْناكم)وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جيعا الترك ، لأثموا ؛ (١) لأن العالم لا يقوم إلا التدبير والا كتساب فهذا من الشارع كالحوالة على مافي الجبلة من الداعي الباعث على الا كتساب حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا في نفقة الزوجات والأقارب (٢) ، وما أشبه ذلك ،

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان: « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالإجارات والسكراء والتجارة وسائر وجوه العنائع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير. خدمة دائرة بين الخلق ، كدمة بعض أعضاء الانسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

و يتأكد الطلب في فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظر هكذا ، وكانت جهة الداعى كالمتروكة (٣) إلى مايقتضيه وكان ما يناقض الداعى ليس له خادم (١٠) ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

⁽١) قد يقال: اذا يكونواجبا كفائيا، والالاختل حد الاحكام الخسة. الا أن يقال: انهذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكلكا تقدم في الاحكام. فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

⁽٢) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب

⁽٣) فلم توجب، بل ندب اليها، أو ذكرت في معرض الاباحة

⁽٤) أي لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الانسان، يدعوه الى طلب

جهة الكف هذا بالزجر والتأديب فى الدنيا ، والإيعاد بالنار فى الآخرة ، كالنهى عن قتل النفس ، والزنى ، والحر ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقة، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودره مفسدته يستدعى الدخول فى هذه الأشياء

وعلى هذا الحد حرى الرسم الشرعى فى قسم الكفاية من (الضرب الثانى) أو أكثر أواعه ، فإن عز السلطان ، وشرف الولايات ، ونحوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما حبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها ، وأكد النظر فى مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث فى النهى عما تنزع إليه النفس فيها : كقوله تعالى : (ياد او دُ إنا جَعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تدبع الهوى فيصلك عن سبيل الله) الى آخرها . وفى الحديث : الناس بالحق ولا تدبع الهوى فيصلك عن سبيل الله) الى آخرها . وفى الحديث : عال . (الإ تطلب الإمارة في إن طلبها باستشراف نقس و كلت إليها » أو كا قال . (۱) وجاء النهى عن غلول الآمراء ، وعن عدم النصح فى الإمارة (۲) ، لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الحلق من أوجب الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الحلق من أوجب الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الحلق من أوجب

المصلحة ودر المفسدة من أى طريق كان، وكان مايناقض الداعى ــ وهو ما يقتضى عدم الدخول فى طلب مصلحته و در مفسدته ــ ليس له منجهة للطبع ما يخدمه و يعين عليه، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شى . ، ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

(۱) لفظ الحديث (ياعبد الزحمن بن سمرة لاتسأل الامارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) وقد تقدم (ج۱— ص ۱۷۷) أما الاستشراف فذكور في حديث عمر في أخذ المال فراجعه (۲) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم ير ح رائحة الجنة)

وأما قسم الأعيان فاماً لم يكن فيه حظ عاجل مقدود ، أَ كَدالقصد إلى فعابه بالايجاب، ونفيه بالتحريم ، وأقيمتعليه العقو باتالدنيوية . وأعني بالحظ المقصود ما كان مقصود الشارع بوضعِه السبب ؛ فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالنُّحمد عليها ، ولالننال بهافي الدنيا شرفا وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هي خالصة لله رب العالمين (ألا يله الدِّين الحالص) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لالبنال بها عز السلطان ، ونحوة الولاية وشرف الأمر والنهى ، و إن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتقى لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معاوم ثابت شرعاً من حيث يأتى تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم (١) حسم حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالى القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم ان احتاج الى ذلك . وقد قال تعالى : ﴿ وَأَمْرُ أَهَاكَ ـَ بالصلاةِ واصْطَبَرْ عليهَا . لانَسْأَلُكَ رزقاً . نحْنُ نَرْزْقَكَ) الآية . وقال : (ومَنْ يتِّقِ اللهَ يجعلُ لهُ مخرَجًا ويَرْ زُقْهُ مِنْ حيثُ لا يَحْتَسِبٍ) وفي الحديث « مَن طَلَبَ العِلْمِ تَكَفَّلُ اللهُ برِ زَقِهِ » (٢) الى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكاف بحقوق الله ، سبب لا نجاز ما عند الله من الرزق

فصل

فقد تحمل من هذا أن ماليس فيه للمكاف حظ بالقصد الأول يحمل له فيه

(۱) بأن يكون ذلكمن بيت المال الابالرشوة . ولابهدايا الخصوم ، ولانأجرمنهم (۲) تمامه: (من حيث لايحتسب) رواه فى الجامع الصغير عن الخطيب وإسناده ضعيف

حظه بالقصد الثابي من الشارع. وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه (١) العمل المبرأ من الحط

(وبيان ذلك في الأول) ماثبت في الشريعة أولا من حظ نفسه وماله ، وما ورا اذلك من احترام أهل التقوى والفضل والدالة ، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات و إقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم في الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، وإجابة الدعوات ، والإتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَن آذَى لى وَلياً فقد بارز في بالحاربة » (٢)

وأيضاً فاذا كان من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به ، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكلفوا له بما يفرّغ باله للنظر في مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لايعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، في طريق تجرده عن حظوظه . وماله في الآخرة من النعم أعظم

(وأما الثانى) فإن اكتساب الانسان لضرور ياته في ضمن قصده إلى المباحات. التي يتنم بها ظاهر، فإن أكل المستلذات ، ولباس اللينات ، وركوب الفارهات ونكاح الجيلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدمر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضرورى _ لاحظ فيه

(١) أى يحصل بسبه العمل المطلوب منه الذى جعل ممالاحظ فيه ،كاقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذى فيه للمكلف حظ محصل بسببه القسم الذى لاحظ فيه

للمكلف حظ يحصل بسبيه القسم الذى لاحظ فيه (٢) رواه فى الجامع الصغير عن البخارى بلفظ :(منعادى لى وليافقدآذنته الحرب)

وأيضاً فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك ماهو معاملة بين الخلق، قياماً بمصالخالغير، (١) وإن كان في طريق الحظ. فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه. و كونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه. وهكذا نفقته على أولادم وزوجته ، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل و غير عاقل ، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطاوب. والله أعلم

فصل

وإذا نظر ناإلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكاف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام

« قسم » لم يعتبر فيه حظالمكلف بالقصد الأول على حال · وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة

« وقسم » اعتبر فيه ذلك . وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الانسان في نفسه ، كالصناعات والحرف العادية كلها . وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه في خاصة نفسه ، وإنما كان استحلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما ، فيتجاذبه قصد الحظ ولحظ الأمر الذي لاحظ فيه . وهذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة . ويدخل تحت هذا ولاية أموال الا يتام والا حباس والصدقات ، والأذان ، وما أشبه ذلك . فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ . ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان في الاكتساب يدخلها الحظ ، ولا تناقض في هذا ، فإن جهة الأمر بلاحظ غير وجه الحظ ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

⁽١) أي فكما أن فيه الضروريالعيني

لالحلاً ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم فائم بالانتداب . وأصل ذلك في والى مال اليتيم قوله تعالى : (ومَن كانَ غَنياً فليستَعْفِف ومن كان فقيراً فأياً كل بالمعروف) وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففي ذلك ما يوضح هذا القسم

﴿ المالة الرابعة (١) ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتآتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المآذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى (٢) مالا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذي لاحظ فيه للمكلف

و إذا كان كذلك فهل يلحق مه في الحكم لمَّا صار ملحقاً به في القصد ؟ هذا

⁽¹⁾ انقلت إنه كان الا نسب المؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثانى من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكاف نفسه ، ولا يدرجها فى مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف، لا نها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر فى أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيا ولى عليه ؛ أم يبق حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيا تحت يده ؛ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الا خير ، وهو الوجهان من النطر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثانى الاتى . وأما أول المسألة فقدمة فقط

⁽٢) أي في القصد

مما ينظر فيه . ويحتمل وجهين ^(١) من النظر :

وأحدها به أن يقال إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القدد ؟ لأن قدم الحظ هناقد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو القيام بعبادة من العبادات عندية بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم ، أو (٢) صار صاحبه على حط من منافع الخاق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال ، والعال في أموال الحلق . فكن لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضًا على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت ما تعبد به ، كذلك همنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو (٣) يعد من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو (٣) يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

- (۱) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الحلوص من الحظ، وأن هذا أمر لانزاع فه . إنما البحث فى أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل فى قسم ما لاحظ فيه . أى فلا يأخذ عوضا ويكون كقسم مالاحظ فيه بنوعيه العينى والكفائى ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصا بمسألة الالحاق فى الحمكم فكا نه سلم جميع ماقبل الاستفهام، مع أنه سيقول فى تقرير الوجه الثانى (فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبينأن هذا القسم لايساوى الا و له امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلما فى صدر المسألة ولم يدخل فيه شكا و لا استفهاما. مع أنه بمقتضى تقريره الا تى يكون هذا بل وما قبله من قوله شكا و لا استفهاما. مع أنه بمقتضى تقريره الا تى يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يايق به أن يدرج فى موضوع النظر
- (٢) لعل التنويع إشارة الى النوعين السابقين فيما لاحظ فيه . وتقدم أنهما إما عبادة بدنيةأو مالية . وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به)
- (٣) لعالما واو عطف على بقتطعه إذ هما قسم واحدكما سيجى.له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدلبل السباق واللحاق

غيره والفتم بمصالحه عد نفسه مثل ذلك الغير ، لا نها نفس مطلوب إحياؤها على الجلة

ومثل هذا محكى الترامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو محكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لا نواع الاكتساب ، لكن لا ليدخروا لا نفسهم ، ولا ليحتجنوا أموالهم، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الا خلاق ، وماندب الشرع اليه ، وماحسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولاة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لما صاروا عاماين . لغير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة مالاحظ فيه ألبتة

ويدلعلى أنهذا مراعى على الجلة (١) - وإن قلنا بثبوت الحظ - أن طلب الانسان لحظه حيث أذن له لابد فيه من مراعاة حق الله وحق المخاوقين ، فإن الحجه إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، لا سباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لاحظ فيه للمكلف هو مطاوب به ، فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه في المعاملة ، والسامحة كيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المفابئة يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً ن طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على بحظه بحظ أصلا . فقد آل الأمر في طاب الحظ الى عدم الحظ (٢)

ان مافيه حظ عومل معاملة مالاحظ فيه على الجملة ، لاالتفصيل ، لا نه .
 فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة ، حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانها .
 وصارمغمورا فى ثناياها

⁽٢) أى على الجملة

هذا والانسان بعد في طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله ؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى (١) المشروع في الأعمال ، لابالنسة إلى العبادات ولا إلى المادات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك وأيضاً فإن فرض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . واذا كان كذلك فهي (٢) داخلة في حكم مالا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مدالوب عما يقتضى سلب الحظ (٢) ، فهو مطاوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فحكمه على الجلة لا يعدو أن يكون حكم ماليس فيه حظ ألبتة . وهذا (١) ظاهر . فالشارع قد طاب النصيحة ، ثلا طلباً

(١) أي على فعل مالاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة فى نظير (ما لايتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مساوب الحظ إلا إذا أخذ حكم مالاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا اذا أخذ حكم ما لاحمال فيه ابتدا م ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة الا نه اذا كان حرا في تصرفاته المللية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبتى الكلام في قوله (سوا مأقانا أنه مطلوب شرعا أم لا) فانه إذا لم يكن الطلب شرعا ولو من باب المكارم و محاسن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الغرض أنه اذا خلص الانسان قصده في الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كن يعمل في القسم الثاني وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلاما يكفيه من ماله أو أنه مع هذا يبقى حرا في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبا يراه فاذا لم يكن المكلام في الطلب الشرعى ضاع البحث وصار بما لا محتمل له وسيأتي له في آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لا نفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتدا م ، أي فهو حال شرعى ومقبول شرعا وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو مالاحظ فيه ابتدا. يريد به بيانه وضرب الا مثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منتظرا تتميا للوجه الا ول من النظر. ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لا كثر من ضرب الا مثال بأعمال بعض الصحابة ، وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضا في نفس باب الا موال وادخارها

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم: « الدّين النّسيحة » (١) وتوعد على تركفى مواضع . فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدى الى أن لا يكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولا به على عوض لا يتصور أنأن يكون إيثاراً ، لأن معنى الايثار تقديم حمل الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل ، وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية. فهذا وجه نظرى في المسألة يمكن القول بمقتضاه

﴿ والوجه الثانى ﴾ أن يقال إنه يرجع فى الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه فى عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائعاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصحلة نفسه فى الدنيا أو فى الآخرة . فهى هدية الله اليه ، فكيف لايقبلها ؟ وهو و إن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فأعا أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جمل له ، و بالقصد الذى أبيح له القصد اليه . وأيضا (٢) فالحدود الشرعية وإن لم يكن له فى العمل بمقتضاها حظ ، فهى وسيلة وطريق الى حظه ، فكما لم يحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

⁽۱) رواه البخاری فی التاریخ عن ثوبان ، والبزار عن ابن عمر باسناد صحیح (الجامع الصغیر)

⁽٢) رد لقوله فى الوجه السابق: (إن طلب مافيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التى لاحظ فيها)، فينتنى أن يكون فيه الحظ، فيرد عليه هذا بأن هذه الحدود ان هى إلا وسيلة الى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن مافيه حظ الشخص بالقصد الاول، كا نواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فها الى غرضه الا بطريق نفع الغير، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض.

ما روعى فيه الحظ ولكنه تجرد عنه بالنية هل يعطى حكم المجرّد شرعاً ؟ 191

له في العمل به حظ لا نه وسيلة (١) الى حظه كالمعاوضات . فكذلك لا يحكم هنا الدأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به اليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كنيراً يدخرون الأموال لمصالح أفسهم ، و يأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون اليه في أنفسهم خاصة ، ثم يرجعون الى عبادة ربهم ، حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا الى الاكتساب ، ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه (٢) ، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، و إن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث النعنف والقيام بالعبادة ، فذلك لايخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولا عن السلف الصالح ليس بمتعين في تقدم با لمسحة حمله على أن المقصر د بدلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون فى دنياهم على حسب ما يسعرم من الحظوظ ، و يعملون فى أخراهم كذلك . فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . و إنما الفرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ماحد الشارع ، من غير تعديقع فى طريقها .

وأيضا فإيما حُدَّ الحدود في طريق الحظ ، أن لايخل الانسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك الى مصلحة نفسه (٢) فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجرى المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة الى كل أحد في نفسه . ولذلك قال تعالى : (مَنْ عَمَلَ صابِحاً فَلْنَفْسِه وَمَن أساء فَعَلَيْها) وذلك عام في أعمال الدنياوالآخرة .

(١) وانكان بما فيه مصلحة الغير. الا انها جايت بطريق العرض، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أي الذي شرحه فيما سبق، ودلل عليه بعمل الصحابة

(٣) لان الاخلال بمصاحة الغير مو دبالاخلال على صاحة النفس ، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات . وغير ها من المصائب والنوارل التي الزل بسبب الارتكابات والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازى المعتدى بمثل ما اعتدى ، فالاخلال بمصاحة الغير يعود بالاخلال على مصاحة النفس

وقال: (هُنَّ نَكَثُ فَإِنَمَا يَهَ كُثُ عَلَى أَفْسِهِ) وَفَى أَخْبَارِ النَّبِي صَلَى الله عليه وسلم بعد ذكر الظلم وتحريفه: الأعبادي إنما هِي أعمالُكُم أُحسِبِها لَـكُم ثُم أُوفَيكُم إِياها ع () وَلا يُختِفِ مثل هذا بالآخرة دون الدنيا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذاو به القوله: (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبَتُ أيديكم) وقال: (هُن اعتدى عليكم)

والأدلة على هذا تفوت الحصر. فالإنسان لاينفك عن طلبه حظه فى هذه الأمور التى هى طريق الى نيل حظه. وإذا ثبت هذا تبينأن هذا القسم لايساوى الأول فى امتناع الحطوظ العاجله جملة.

وقد يمكن الجمع بين الطريقين ؛ وذلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

(منهم) من لابأخدها إلا بغير تسببه (٢): فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلا على التفرقة على خلق الله بحسب ماقدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لاطراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، و إما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به و بيده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات الى حظه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات الى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفي مثل هؤلاء جا ، : (ويؤ ثر ون على أنفسيهم ولو كان بهم خصاصة)

⁽۱) رواه مسلم

⁽٢) أى أنه لأيأخذ شيئاً جاء بتسببه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكلما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق. فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس لهمنه شي. وهذه أعلى المراتب. وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين - قال الراوي أراه عمانين ومائة ألف -- فدعت بطبق ، وهي يومثانه مائمة ، فجعلت تقسمه بين الناس ، فأمست وما عندها من ذلك درهم ، فلما أمست قالت : « بإجارية هَلْمَى أَفْطَرَى » فجاءتها مخبر وزيت، فقيل لها: أما استطعت فيها قسمت أن تشتري بدرهم لحما تفطر بن عليه ؟ فقالت : لاتُعَذَّيني ! لو كنت ِ ذَكَّر تني انعات . وخرج مالك أن مكينا سأل عائشة وهي صائمة ، وليس في بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها: أعطيه اياه . فقالت ليس لك ما تفطرين عليه . فقالت : أعطيه اياه . قالت ففعلت من فلما أمسينا أهدَى لنا أهلَ بيت أو انسان ما يُهدَى لنا (١) شاة وكفنها ، فدعتني عائشة فقالت : كلى من هذا . هذا خبر من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع و بها ؛ وباءت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أفطرت على خبر الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض المملكة ، فلا يأخذ . إلا من الكلِّك؛ لأنه قامله اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بنا تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه . فَإِذَا دُبِّرَ لِنفسه أَنْحُطُ عَن رَتَبَتُه الى مَاهُو دُونُهَا . وَهُؤُلًّاءَ هُمْ أَرِبَابِ الأحوال

(ومنهم) من يمدّ نفسه كالوكيل على مال اليتهم ؛ إن استفنى استعفَّ ، وان احتاج أكل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافعه فقد يكون في الحال غنياً عنه ، فينفقه حيث يجب الانفاق ، و يمسكه حيث يجب الامساك ، وان احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، منغير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضا براءة من الحظوظ في ذلك الاكتساب ، فإنه لوأخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كآحاد الخلق . فكأنه قسآءفي الحلق بعد نفسه واحدا منهم

(١) لعل الا صل (مالا يهدى لنا) أى أهدى لنا شيئًا ما جرت العادة أن سهدى لنامثله في عظيه . وقوله (شاة) بدل من ما وفى الصحيح عن أبى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إِن الْا تَشْعَرَ بَانِ إِذَا أَرْ مَاوا فى الغز و أَوْ قَل طَعامُ عِيالَم بِالمَدينة ، جمعوا ما كان عنده فى أوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد ، فهم منى وأنا منهم » (١) وفى حديث (١٢ المواحاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٢) وقد كان عليه السلاة والسلام يفعل فى معازيه من هذا ما هو مشهور . فالإيثار بالحظوظ محمود (١) غير مف د لقوله عليه الصلاة والسلام: « ابدأ بنفسك ثم يمَنْ تَعُولُ » (٥) بل عما على الاستقامة فى حالتين .

(۱) رواه الشيخان (تيسير).

(٢) على عاصم بن الأحول قال قلت لا نس رضى الله عنه : أبلغك أنرسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف فى الاسلام) فقال : (قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والانصار فى داره) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود. وعنده (فى دارنا مر تين أو ثلاثا) (تيسير)

(٣) ُ فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم فىمالهم بلونسائهم ، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل فى أهل المرتبتين المذ كورتين كما سيوضحه ، وقوله (ماأخذوا الا نفسهم) هذا فى أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الالسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا اليه ما رواه الشافعي في مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الح) وما رواه في راموز الحديث عن احمد ومسلم والطبراني عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته) وماروى فيه أيضاً عن احمد ومسلم وأبي داود والنسائي عن جابر (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان فضل فعلى ذي قرابته فان كان فضل فعلى ذي قرابته فان كان فضل فاضل فاهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقها يحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان فضل عن عليها فان فضل عن أهلك شي فلذي قرابتك فان فضل عن عليها فان فضل عن قرابتك شي فهكذا وهكذا) يقول فين يديك وعن يمينك وعن شمالك وهناك حديث آخر رواه الشيخان جا فيه (اليد العليا خير من اليد السفلي وابدأ بمن تعول)،

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وماأخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ؛ إذ للقصد اليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوسى نفسه مع غيره، وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برء آء من الحظوظ، كأنهم عدوا أنفسهم بمذلة من لم يجعل له حظ. وتجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لاله، ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم، فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — و إن جازت — كالغش لغيرهم، فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكا بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا بالازوم الشرعى فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكا بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا بالازوم الشرعى ابتداء

(ومهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا بما مُنعوا منه ، واقتصروا على الانفاق في كل مالهم اليه حاجة . فمكل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها فإن قيل في مثل هذا إنه تجرّد عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرزاً بمن يأخذها غير ملاحظ للا مر والنهى ، وهذا هو الحظ المنموم ، إذا لم يقف دون ماحد له ، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشى في شهواتها . ولا كلام في هذا ، و إنما الكلام في الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل في حكم الوالى على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة فلا يجعل في حكم الوالى على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه . وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية المامة هي المبرأة من الحظوظ ، فالحدوا من استيفاء فالحدون ، وها من لا يأخذ بتسبب فالحدود الم ذلك ؛ نحلاف (١) القسمين الأولين ، وها من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به اكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهدا وكمالا فى الاحوال ، لابتكايف الشرع

﴿ المالة الخامة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصابة . أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفريع . فلنضع في كل قسم مسألة فاذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل ، فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقا ، فيما كان بريئاً من الحظ (١) وفيما روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعى في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله ، وهذا كاف هنا و ينبني عليه قواعد وفقه كثير :

﴿ مِن ذَلَكَ ﴾ أن المقاصد الأصلية إذاروعيت أقرب الى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبّر في وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؟ على قولنا إن إثبات الشرع له و إباحة الالتفات اليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؟ إذليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلى ، فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهى أو الأذن (٢) كاف في

- (١) أى رأساكالعبارات الصرفة ، أو كان بما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافى أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها بما لاحظ فيها للسكلف ويشير اليه قوله بعد (ثم يندرج حظه فى الجملة) إلا أن يقال إن مافيه الحظ اذا خلصه العامل من الحظ كان كالمقاصد الاصلية ، ويأتى للسكلام تتمة
- (٢) ذكر الاذن بعد ذكر الامر والنهى يقتضى أنه بمعنى الاباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية و لا نها كما تقدم الواجبات عينية أو كفائية ، فلوحذفه كان أليق بالمقام ، ويدل عليه أيضا قوله (وفعله واقع على الضروريات وماحولها) إلا أن يقال أنه تقدم له فى المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعنى وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه ،ن الحظ ويساوى ما كان مأموراً به ، على ما سبق فى تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتى له فى الفصل الا ولحيث يقول

حصول كل غرض فى التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وفقه ملبتيا له برى، من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه فى الجلة ، بل هو المقدم شرعا على الغير .

فاذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر ، أو اعتباراً بعلة الأمر ، وهو القصد الى إحياء النفوس على الجلة وإماطة الشرور عنها ، كان هو (١) المقدم شرعا: « ابدأ بنفسك ثم يمن تعول » ، أو كان قيامه بما قام به قياما بواجب مثلا . ثم نظره فى ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحت نظره . وقد يتسم نظره فيكتسب ليحيى بهمن شاه الله ، وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حمث لم يقصد ، ويقصد غير ماكسب ، وإن كان لايضره (٢٦) أنه لم يكل التدبير الى ربه ، وأما الثانى فقد جعل قصده وتصرفه فى يد من هو على كل شى، قدير ، وقصد أن ينتفع بيسيره عالم كبير لايقدر على حصره . وهذا غاية فى التحقق بإخلاص العبودية ، ولايفوته من حظه شى،

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جبعه ، لأنه إنما يراعى مثلا زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا - و إن كان جائزاً - فليس بعبادة ولا روعى فيه قصد

⁽ ان البناء على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المسكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفى الفصل الثانى يقول (ان البناء على المقاصد الا صلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

⁽۱) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه فى الجملة) وقوله : أو كانقيامه الخاشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها) (۲) فى أنه قام بواجب شرعى وأنه محمود أيضا

١٩٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة الخامسة)

الشارع الأصلى ، وهو منجر (١٦) معه . ولو روعى قصد الشارع لـكان العمل امتثالاً فيرجع الي التعلق بتقتضى الحطاب كما تقدم. فإذا لم يراع لم يبق إلامراعاة الحط خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهى (٢) من غبر نظر فى شيء سوى ذلك، وهو — بلا شك — طاعة للامر وامتثال لما أمر لا داخلة فيه. وإما الى مافهم من الأمر من أنه عبداستعمله سيده فى سخرة عبيده ، فيعله وسيلة وسلبا الى وصول حاحاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيساً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فيو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، في أن السيد هم القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإ نه لما لم يتم بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيت فهم مقصود الأمر ، ولكنه قام به من جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل (٢) الأمر فمن جهة المستجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل (٢)

- (١) أى فهو وان كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، الا أنه لم يراع ذلك فى عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه ، أى أنه لم يعمل التفاتا لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذنا ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النطر عن الحطاب
- (٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح، فيقول: أو توجهه للخطاب بالاذن. وقد ذكر الاذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح السكلام بجعله داخلا في المقاصد الاصلية. على أنه في الاول أيضا عند قوله (فاذا اكتسب الانسان امتالا للا مر الخ) لم يذكر الاذن. ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الا مر احياء النفوس واماطة الشرور عنها. وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لايصال حاجاتهم اليهم ولم قل هنا (انه يكون مقدما) بل قال (فكان السيد هو القائم له بحظه) فهل يعنبر هذا وذاك فيا به التغاير بين الوجهين ؟ تأمل
- (٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدون نية لشى. سوى حظه، ومثل هذا لايقال فيه إنه امتثل الاً مر . بل وافقه ، لا أن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك منتف)

فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبدبذلك العمل منتف ؛ و إن لم يمتثل الأمر فذاك أوضح في عدم القصد الى التعبد، فضلا عن أن يكون مخلصَّافيه . وقد يتخذ الأمر والنهى عاديين لاعباديين ، إذا غلب عليه طلب حظه . وذلك نقم ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأوَل قائم بعب، ثقيل جداً ، وحمل كبير من التكليف لايشت تحته طالب الحظ في الغالب ، بل يَطلب حظه بما هو أخف ، وسبب ذلك أن هذا الأمر (١) حالة داخلة على المكلف شاء أو أبي ، يهدى الله اليها من اختصه بالتقريب من عباده . ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف . وقد قال تعالى : (إنا سَنُلْقى عليْكَ قَوْلاً ثَقَيلاً) فمثل هذا لايكون إلامع اختصاص زائد . بخلاف طلالب الحظ فانه عامل بنفسه . وغيرُ مستويين فاعل بربّه وفاعل بنفسه . فالأول محمول ،والثاني عامل بنفسه . فالملك فلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق . فإن رأيت من يدعى تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام ، فإن أوفى به فهو ذاك ، و إلا علمت أنه متقوّل فلما يثبت عند ما ادّعي . و إذا ثبت أن صاحب المقاصد الأول محمول ، فذلك أثر من آثار الإخلاص ، وصاحب الحظ (٢) ليس بمحمول ذلك الحل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه . فإذا مقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول ، وثبت له الإخلاص ، وصارت أعماله عبادات

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً بمن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين . بل قد جاء عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل ، وكان تعجبه الذراع و يستعذب له الماء ، وأشباه ذلك

⁽١) هو القيام على المقاصد الا ولى وقوله (الا ول محمول) أى له -أمل وباعث قوى من جهة سيده ، يحفزه على القيام بمشاق الا عمال فيستريح لها

⁽٢) أى الذى خلط فى عمله بين الحظ وبين الالتفات الى الامتثال، ليس لهمن هذا المقام الا بمقدار قلة مراعاته للحظ . وسيقول فى آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدم الاخلاص ولا أنفيه)

مما هو اتباع لحظالنفس ؛ إذ كان لا يمتنع ممايشهيه من الحلال ، بل كان يستعمله إذا وجده . وقد بلغ الرتبة العايما في أهل الدين ، وهو أتقى الخلق وأزكاهم ، وكان خاقه القرآن . فهذا في هذا الطرف · ونرى أيضاً كثيرا بمن يسقط حط نفسه ، ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عايه صادقاً في عمله ، ومع ذلك فليس له في الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، ممن تزهد وانقطع عن الدنيا وأعلها ، ولم يلتفت اليها ولا أخطرها بباله ، واتخذ العبادة والسعى في حوائح الخلني دأباً وعادة ، حتى صار في الناس آية ، وكل ما يعمله مبني على باطل محض ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحسى تقرب من الدرية بين

فالجواب من وجهين:

(أحدها) أن مازعمت ظواهر . وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة فانظر ما قاله الإسكاف في فوائد الأخبار في قوله عليه الصلاة والسلام : «حبّب إلى من دُنياكم ثلاث » (۱) يلُح لك من ذلك المطلع خلاف ما توهمت من طلب الحظ الصرف الى طلب الحق الصرف . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال في سواها . وأيضا فان لايلزم من حب الشيء أن يكون مطلوبا بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لأيملك . وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأدن ؟ وهذا والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأدن ؟ وهذا وعين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا في القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم هو عين البراءة من المقتدى به عمن اشتهرت ولايته

وأما المكلام عن الرهبان فلانسا أنها مجردة من الحظ ، بل هي عين الحظ واستهلاك في هوى النفس ، لأن الانسان قد يترك حظه في أمر الى حظ هو أعلى ، منه : كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى ، (1) تقدم (ج٢ – ص ١٣٩)

و يبذلون النفوس فى طلب الرياسة حتى يموتوا فى طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى . وحظ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والحجاه القائم فى الناس من أعظم الحظوظ التى يستحقر متاع الدنيا فى جنبها . وذلك أول (١) منهى فى مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه . ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين . وصدقوا

(والناني) أن طلب الحنلوظ قد يكون مرءاً من الحظوظ ، وقد لا يكون كذلك ، والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولا إما أن يكون أمر الشارع ، أولا . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره ، فكما يكون في مصالح نفسه غيره ، فكما يكون في مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر في السؤال ، ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع اذا كان الباعث عليه القصد الأصلى كان فرعا من فروعه ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإ نهسعى الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة و إن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون في الحوامع والديارات ، ويتركون الشهوات واللذات ، ويسقطون حظوظهم في التوجه الى معبودهم ، ويعملون في ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب اليه ، وما يظنون أنه سبب اليه ، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبا يفعله المحق في الدين حرفًا محرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون يفعله المحق في الدين حرفًا محرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون الى من عبدوا ، ومتوجهون صدقًا إلى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (وُجُوهُ يومئذ خاشيعة عاملة ناصبة تصلّى الراحامية) والعياذ بالله

ودومهم فى ذلك أهل البدع والصلال من أهل هده الماة . وقد جاء فى الحوارج (١) لا نه أشد بواعث الهوى الذى وضعت الشريعة لاخراج العبد من ربقته ماعامت من قوله عليه المسلاة والسلام في ذي الخويصرة : « دَعَهُ فإن له أصحابًا عَمَةً أَمَا لَهُ أَسَامًا مع صيامهم » الحديث (١)! فأخبر أن لمم عبادة تستعظم وحالا يستحسن طاهره ، لكنهمبني على غير أصل ، فلذلك قال فيهم : « يَمْرُ قُونَ مِنَ الدينَ كَمَا يَمْرُ قُلُ السهم من الرَّمِية » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم (٢) ، و يوجد في أهل الأهواء من هذا كشير

وعلى الجلة فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خاوصه من إطراح الحظوظ (٣) الحنه إن كان مبنياً على أصل سحيح كان منجياً عند الله ، و إن كان على أصل فسد فساصد . و يتفق هذا كثيرا في أهل المحبة . هن طالع تحوال المحبين رأى اطراح الخطوظ و اخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أتم الوجوه التي تتهيأ من الانسان فإذا قد طهر أن البناء على القاصد الأصلية أقرب الى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدمه . ولا أنفيه

فصل

و يظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكاف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ، لأن المكاف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك. فهو أبدا في إعانة الحلق على ماهم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

- (١) رواه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين
- (٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام، لامطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا
- (٣) أى انما يصح خلوص الاخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ. ومابق للحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا. في أى عمل فرضته

أما باليد فظاهر في وجوه الإعانات .

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيا عم عليه مطيعين لاعاصين و تعليم ما يحتاجون اليه فى ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، و بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، و بالدعاء بالاحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم

وبالقاب لايضمر لهم شرا، بل يعتقد لهم الخير، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التى اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لايقتصر في هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي احسن ، كا دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: « في كلّ ذي كَبد رَطْبة أجر أ » (١) وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها (٢) ، وحديث وإن الله كتب الإحسان على كلّ مُسلم . فإذا قتَنتُم فأحسنو القِتلة ، الحديث (٢) . الى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل في هذه الأمور في نفسه امتثالا لأمر ربه ، واقتداء بنبية عليه الصلاة والسلام . فكيف لاتكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملا على حظه ، فإنه إنما يلتفت الى حظه أوما كان طريقاً الى حظه وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إن لم يخل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد الى الله به . وإن فرضناه قام على

⁽۱) رواه البخارى بلفظ (دات كبد) وراه بلفظ البخارى فى راموز الحديث عن أحمد وأبى يعلى والطبرانى والبيهتى والضياء المقدسى فى المختارة والبغوى عن عن سراقة بن مالك، واحمد عن ابن عمر، والحاكم عن سراقة أخى كعب

⁽۲) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة، والبخارى عن ابن عمر (۳) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع (ان الله كتب الاحسان على كل شي. . الخ . . .)

حطه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . و إن فرضته كذلك. فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

الى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت. حفطاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل (١) فيا هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملا بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئى ، والجزئى لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، و إما بالكل والجزء معاً و إما مباحاً بالجزء مكروها أوممنوعا بالكل . و بيان هذه الجلة في كتاب الأحكام

فصل

ومن ذلك من القصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد الىكل ما قصده الثارع في العمل ، من حصول مصلحة أو در، مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ماقصد ، و إما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ماقصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد (١) أى عامل بقصد الامر الكلي ، وهو اقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه ، سواء أكان الفعل الجزئي مندوبا أم كان مباحا يختل النظام اذا اختل

وأوتلها ، وأنه نور صرف لا يشو به غرض ولاحظ ، كان المتانى له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملا ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حرياً ن يترتب النواب فيه للمكلف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؟ لأن أخذ الأمر والنهى بالحظ أو أخذ العمل بالحظ ، قد قصره قصد الحظ عن إلحلاقه ، وخص عمومه ، فلا ينهض نهوض الأول

شاهد مقاعدة والأعمال بالنيات». وقوله عايه الدلاة والسلام: والخيل لرَجُل أجر ولرَجُل سِتر، وعلى رَجِل وزرْز. فأما الذي هي له أجر فرجل أور وفق من المراج أو الروفة كان له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها ذلك على من المراج أو الروفة كان له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها ذلك فاستمنت شرفاً أو شرفين كانت آثار ها وأرواثها حسنات له ، وله أنها مر تبنهر فشر بت منه لم يُرد أن يستى به كان ذلك له حسنات ها أنها سبيل الله . وهذا علم من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه فصد بارتباطها سبيل الله . وهذا علم غير خاص ، فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم فال عليه الصلاة والسلام . « ورجل و بطها تعنياً وتعفقاً ولم يمنس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي له ستر ش فيذا في صاحب الحظ المحمود ؛ لمّنا قصد وجها خاصاً وهو حظه فهي له ستر ش فيذا في صاحب الحظ المحمود ؛ لمّنا قصد وجها خاصاً وهو حظه فلن عليه الصلاة والسلام : «ورجل و بطها تخراً ووياء ونواء لا هل الأسلام أن عليه الصلاة والسلام : «ورجل و بطها الخط المنه المؤل و و رش ها فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الحوى ، ولا فهي على ذلك و زرش ها فهذا في الحظ المذموم المستمد من أصل متابعة الحوى ، ولا كلام فيه هنا .

و يجرى مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه (١) رواه فى الجامع الصغير عن مالك والشيخين واحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة

٢٠٦ (فصل) والملك كانت كماثر الذنوب في مخالفة المقاصد الأصلية

وسلم ، أو بالصحابة أو النابعين ؛ لأن ماقصدوا يشمله قصدُ المقتدي في الاقتداء . وشاهده الإحانة في النية على نية المقتدى به ؛ كما في قول بعض الصحابة في إحرامه: « بها أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة في الحكم كذلك يكون في غيره من الأعمال

فصل

﴿ وَمِن ذَاكَ ﴾ أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم ، و إذا خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الاصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر . و إذا فعل جوزى على كل نفس أحياها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك في عظم هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكا أعا أحيا الناس جميعاً ، وكان العالم يستغفر له كل شي، حتى الحوت في الماء ؛ نخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإ بما يبلغ ثوابه مبلغ قصده ، لأن الاعمال بالنيات ، فتى كان قصده أعم كان أجره أعظم. ومتى لم يعم قصد ، لم يكن أجره إلا على وزان ذلك ، وهو ظاهر ،

وأما الثانى فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد العامل على الإسلاح العام يعظم به الأجر، للعامل على الإصلاح العام وقد مر أن قصد الاصلاح العام يعظم به وزره ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من فالعامل على ضده يعظم به وزره ولذلك كان على ابن آدم الأول كفل من وزر كل مَن قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان مَن قتل النفس فسكا نما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بهلا

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى: وهى أن أصول الطاعات وجوادهما إذا تتبعت وجدت راجعة الى اعتبار المقاصد الأصلية وكمائر الذنوب إذا اغتبرت وجدت فى مخالفتها. ويتبين لك ذلك بالنظر فى الكمائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً: فإنك تجده مطرداً إن شاء الله.

﴿ المالة السادسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يُخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ،أولا. وأما الأول فعمل بالامتثال بلا إسكال (١) ، و إن كان سعيًا في حظ النفس وأما الثاني فعمل بالحظ والهوى مجرداً

والمصاحبة إما بالفعل ؛ ومثاله أن يقول مثلا : هذا المأكول ، أوهذا المابوس، أوهذا المابوس، أباح لى الشرع الاستمتاع به ، فأنا أستمتع (٢) بالمباح وأعمل باستجلابه لا نه مأذون فيه ، و إما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل فى التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، و إنما خطر له أنهذا يتوصل اليه (٢) من الطريق الفلاني . فاذا توصل اليه منه فهذا فى الحكم كالأول ، إذا كن الطريق التى توصل إلى المباح من جهته مباحاً ، إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى و بجرى غير (١) المباح مجراه فى الصورتين

- (١) سيأتى استشكاله. إلا أن يقال ان هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال في نظره
- (٢) أى يقضى شهوة نفسه لا نه مأذون فيه: فقد جمع بين الا مرين كما ترى (٣) أى فتخيره للطريق المباح من بين الطرف. وتحريه عنه. ما جاء الا من جهه التفاته لاذن الشارع فيكون في قوة القول المذكور
 - (٤) وهو المندوب

فَإِذَا تَقْرَرُ هَذَا فَهِيَانَ كُونُهُ عَامَلًا (١) بالحَظُ والامتثال أمران :

بر احدها به الله الولم يكن كذلك ، لم يجز (٢) لأحد أن يتصرف في أمر عادى حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ، من غير سعى في حظ نفسه ولا قدد في ذلك ؛ بل كان يتنه (٣) المعطر أن يأ كل الميتة حتى يستحضر هذه النية و يعمل على هذا القصد المجرد من الحط . وهذا غير حجيح باتعاق . ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عنقصد الحظم ظ في الأعمال العادية على حال ، مع قصد الشارع المرخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص فى الأعال العادية وعدم التشريك فيها ؟

قيل: معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع ، لا يقصد بها عمل حاهلى ، ولا اختراع شيطانى ، ولا تشبه بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل فى صورة شرب الحر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى و إن صنعه المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك نما هو نوع من تعظيم الشرك . كا روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسمعيل المخزوى أجرى عينا ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دما كان أحرى أن لا تفيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنحر جزائر حين أرسل الماء فحرى مختلطا بالدم ، وأمر فصيع له ولأصحابه منها طعام ، فأكل وأكلوا ، الى أى فى الصورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظو المقاصد التابعة للقاصد الاصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى

- (٢) لا نه يكون انغاسا في اتباع الهوى المنهى عنه ، لا ن مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ماذكره لازماً
- (٣) أى وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادى وهو إقامة الحياة

وقسم سائرها بين العال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ، ما حل له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى (١) أن يذبح على النصب طلحن (٢) ؛ لأن مثل هذا - و إن ذكر اسم الله عليه - مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل افير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقرة الأعراب » (") وهى أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، يجاود به صاحبة ، فأكثرها عقراً أجودها . نهى عن أكله لأنه بما أهل لغيرالله به . قال الخطابى : وفي معناهما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان (١) حوادث يتجدد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور . وخرج أبو داود (") : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

(۱) رواه فى كنوز الحقائق للمناوى عن البيهتى بلفظ (نهى عن ذبائح الجن) قال المقدسى فى كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله ابن أذينة يروى عن ثور المنكرات

(۲) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إلهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اه ، وأقول إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عفريتاً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلائي) وحديث البخارى عن أبي هريرة في حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقر به شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك (٣) قال في النهاية لابن الا ثير وفي حديث اب عباس (لاتاً كلو امن تعاقر الا عراب غلى لا آمن أن يكون نما أهل به لغير الله) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرهم الابل . كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلا ويعقر هذا إبلا ، حتى يعجز أحدهما الاخر ، وكانوا يفعلونه رياء وسمعة و تفاخراً لا يقصدون به روجه الله . شهه بماذ بح لغير الله اه

(٤) كذكريات حوادث الموت الاربعينية والسنوية ، وماشا كل ذلك

.(٥) والحاكم أيضاً

عن طعام المتباريين أن يُؤكل » وها المتعارضان ليرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وماكان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل. فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا في المشروع ، ولحظاً لغير أمرالله تعالى . وعلى هذا وفعت الفتيا من ابن عتاب بهيه عن أكل اللحوم في النيروز ، وقوله فيها إنها بماأهل لغير الله به . وهو بابواسع .

﴾ أنه لوكان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية ، لــكان العمل بالطاعات وسائر العبادات ---رجاء في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار --- عملاً بفير الحق . وذلك باطل قطعا . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلا أن طلب الجنة أو الهرب من النار سعى في حظ ، لا ورق ببنه و بين طلب الاستمتاع بما أباحه له السّارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدها عاجل والا خراجل . والتعجيل والتأجيل في المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لامناسبة فيه ، ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً (١) كان طلب العاجل أولى بكونه سائغا .

وأما بطلان التالى فان القرآن قد جاء بأن من عمل جوزى ، واعملوا بدخلك الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يجز بكذا وهذا بلا شك تحريك على العمل بمنظور المسس . فلم وان طلب الحظ قادحاً في العمل لكان القرآن مذكرا بما يقدح في العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسئل عن العمل الذي يدخل الجنة و يبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطْعِمكم من الله عنه عن قال : (إنما نُطْعِمكم من الله الحظ في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطْعِمكم من الله الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطْعِمكم ولا تحذير من طلب الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطُعِمكم ولا تحذير من طلب الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطْعِمكم ولا تحذير من طلب الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطْعِمكم ولا تحذير من طلب الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطَعِم الله وله تعذير من طلب الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطَعِمكم ولا تحذير من طلب الحلا في ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إنما نُطَلِم الله في المعلى الله وله نفون المنار المؤلف و المؤلف الم

(۱) الاولى أن يقول و لماكان طلب الحظ الا جل بالطاعات سائغاً، كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجوازكما سيشير اليه بقوله (فاذا لم يكن مثله قادحاً فى في العبادات الخ) وهذا فى قوة قولنا لكن التالى باطل فيثبت نقيض المقدم وهوأن قصد الحظ لاينافى صحة الاعمال العادية إذا انضم اليه قصد الامتثال ولو حكما

إذار وعيت المقاصد التابعة مع الأصلية هل يقدح ذلك في الاخلاص ؟ ٢١١

لوجه الله لا نريد منه كم جراء اولا شكوراً) بقوطم: (إمّا تخاف من رَبّنا يوماً عبّوساً قَمْطريراً) وفي الحديث: «مَثلُكُم وَمَثلُ الهود والنصابي كمثار رجل استأجر قو مأه الى آخر الحديث (١) وهو نص في العمل على الماط . وفي حديث بيعة الانصار قوطم للنبي صلى الله عليه وسلم: «اشترط لله بأك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا: فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث (٢) . وبالجلة فهذا أكثر من أن يحدى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم وبالجلة فهذا أكثر من أن يحدى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات فأولى أن لايكون قادحا في العادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح في العمل ، بالنص والمقول

أما المعقول فان العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لولم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . و كذلك العمل (٣) لولم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمله ليصل

- (۱) رواه البخاري وهو حديث طويل (تيسير)
- (۲) قال الزرقاني في شرحه على المواهب وروى البيهتى باسناد قوى عن الشعبى ووصله ، والطبرى عن أنى مسعود الا نصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الا نصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة ، يمنى أسد بن زرارة سـ سل يا محمد لربك ولنفسك ماشئت ، ثم أخبرنا مالنامن الثواب قال : أسألكم لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأسألكم لنفسي ولا صحابي أن تؤوونا و تنصرونا و تمنعونا مما تمنعون منه أ نفسكم قالوا فمالنا فمالنا فقال : الجنة قالوا : لكذلك) وأخرجه احمد من الوجهين جمعاً اه
- (٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخر دلم بأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الا صلى المشارك للحظ الذى قال فيه (قأما الا ول فعمل بالابمتال بلا إشكال) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودر المفسدة ، الذى هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكاف له من هذه الجهة

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقد تقرر أن الوسائل من حيث هى وسائل غير مقصودة لأ نفسها ، و إنما هى تبع المقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، و بحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوسل بها ، و بحيث لو نوصنا عدم المقاصد جلة لم يكن الوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعبث . و إذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة (١) إذا عملت المتوسل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلامن حيث الحظء فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت (٢) العمل بالرياء لا جل حظوظ الدنيامن الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المآذون فيها (٣) كلها يصبح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فاذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغى أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به فحظ النفس متعلق به (١) فاذا أخذ من ذلك الوجه لامن جهة كونه متعبداً به سقط كونهعبادة ، فصارمهمل فاذا أخذ من ذلك الوجه لامن جهة كونه متعبداً به سقط كونهعبادة ، فبطل التعبد فيه ، وذلك معنى كون العمل غير صحيح

وأيضا فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعرى ما الذى كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهى أم لا؟ فاذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدّ مقصود فى نفسه لا وسيلة. وعلى هذا نبه القائل بقوله:

⁽۱) وهي مافى التزامها نشر المصالح باطلاق، وفى مخالفتها نشر المفاسد باطلاق يعنى ماليست عبادة بالاصالة، لا نها موضوع المسألة هنا

⁽٢) ولم تكن رياء محضاً . لا نهمع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة و در المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الاذن

⁽٣) هي نفس الاعمال المشروعة في كلامه

⁽٤) أى لايخلو من حظ للنفس يمكن أن ينعلق.به

َهُبِ البعثَ لَمُ تَأْتِنَا رَسُلُهُ وَجَاجِمَةً النَّارِ لَمْ تُضْرَمَ الْمُسَمِّ الْمُسَمِّ السَّمَةِ عَنْ مَقْتَفَى المَسْرُوعِ ﴾ ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتفى المشروع ﴾

وسار العمل بالأمر والنهى على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصدالشارع باطل ، والعمل المبنى عليه مثله . فالعمل المبنى على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبث أن العبد ليس له فى نفسه مع ربه حق ، ولاحجة له عليه ، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَلله الحُجّةُ البالغة) فاذا لم يكن له إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإن طلب الحظ بالعمل لم يكن قائمًا بحقوق السيد بل محظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على الخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؟ كقوله تعالى : (وما أمرُ وا إلا ليعبد وا الله مُخاصين له الدّين) وقوله : (فَنَ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبّه فليَعْمَلُ عَمَلاً صالحاً ولا يُشرِكُ بعبادة رَبّه أحداً) وفي الحديث : «أنا أغنى فليَعْمَلُ عمَلاً صالحاً ولا يُشرِكُ بعبادة رَبّه أحداً) وفي الحديث : «أنا أغنى الشركاء عن الشرك » (١) وفيه : «فَنَ تانت هجركه الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله . ومن كانت هجرته الى دُنيا يُصيبُها أو الى امرأة يَنْكُونها فهجرته الى ما هاجر اليه » (٧) أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء ؛ فان كل أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه فقيه تعبد حسما يأتى إن شاء الله . فالعامل أللا جر أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه فقيه تعبد حسما يأتى إن شاء الله . فالعامل خطه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عد جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر خديم السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله خديم السوء وعبد السوء . وفي الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله تعالى : (ألا لله الدين الخالص)

(۱) رواء فی الیسیر عن مسلم و تمامه (من عملعملا أشرك فیه غیری ترکته و شرکه)

(۲) تقدم (ج۱ – ص ۲۹۷)

وأيساً فقد عد الناس من هذا ماهر قادح في الاخلاص ومدخل للشوب في الأعمال . فقال العزالي : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستر مح اليه النفس ، ويميل اليه التلبقل أوكثر ١٠ إذا تطرق إلى العمل تكدُّر به صفوه ، وقل به إخلاصه (١٠). ــ قال ــ والانسان منهمك في حظوظه و منغمس فيشهواته ، قلّما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراضعاجلة . ولذلك مَنسلم نه في عمره خطرة واحدة خالصة الله أيا ، وذلك لعز الاخلاص ، وعُسْر تنقبة القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذي لاباعث فيه إلاطلب القرب من الله تعالى ثم قال: وإنما الإخلاص تخايص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها ، حتى يجرد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال : وهذا لايتصور إلامن محبّ لله مُستهتّر ، مستغرق الهمّ بالآخرة ، بحيث لم يبق الدنيا في قلبه قرار ، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهي الطعام لانه طعام ، بل لا نه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لوكنى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأ كل ، فلا يُبقى في قلبه حظ في الفضول الزائدة على الفيرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوبًا عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له همٌّ الا الله تعالى . فمثل هذا النخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته . كان خالص العمل صحيح النية في حميع حركاته وسكناته . فلو نام مثلا ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين · ومَن ليس كذلك فيابُ الاخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور . ثم تكلم على باق المسألة . وله في الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

⁽١) أماكونه إذاشارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لايلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأسا

إلى. حظ نفسه على خلاف (١) ماوقع الكلام عليه

(فالجواب) أن ما تعبد العباد به على ضربين « أحدها » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الايمان وتواجعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثانى » العادات الجارية بين العباد التى فى الترامها نشر المسالح بإطلاق ، وفى مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق ، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودر المفاسد عهم وهو القسم الدنيوى المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد فى الدنيوى المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد فى الدنيا ، والمشروع المسالح من فى الآخرة ودر المفاسد عهم

﴿ فأما الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيو يا أو أخرويا

وان كان أخرويا فهذا حظ قد أثبته الشرع حسما تقدم. وإذا ثبت شرعا فطلمه من حيث أثبته صيح ، إذ لم يتعدما حده الشارع ، ولا أشرك مع الله في ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ، إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعى . وذلك غير قادح في إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لا نه عز وجل يقول: (إلا عباد الله المخلصين أو لئك كلم رزق معاوم الى قوله: في جنات النعيم) الآية ! فادا كن قد رتب الجزاء على العمل المخلص ومعنى كونه خلصا أن لايشرك معه في العبادة غيره (٢) — فهذا قد عمل على وفق ذلك، وطاب الحظ ليس

(۱) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاما بحملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الاخلاص تاما ، وهو الذي بصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضا إلى هنا) .ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذي دلل عليه قبل قوله (وأيضا) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض (۲) لاأنه لا يقصد مع العبادة شيئا آخر مطلقا حتى ما أثبته الشرع

بشرك ؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطاوب ، وهو الله تعالى لسكن لو أشرك مع الله من ظن بيده بذل حظ ما من العباد ، فهذا هو الذي أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره في ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملا فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك ، وليست مسألتنا من هذا

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروى فى العبادة لاينانى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالما بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوى "، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه الحظ لافى الدنيا ولا فى الآخرة ، على مانص. عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حطوظ المحبين التنعم فى الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمناجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم مافى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (ومَن جَاهَد كَا نام يُجاهِد لله لنفسه ، إن الله لغني عن العالمين)

و إلى هذا فان كون الانسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجيع بالاخلاص ، والاخلاص البرى، عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرجداً لا يصل اليه إلا خواص الحواص وذلك قليل فيكون هذا المطاوب. قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الائمة قال إن الانسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفة الهية ، ومن ادّعاه فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولـ كمن القوم إنما أرادوا به (١) — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظا ، وذلك الشهوات

(۱) أى بقولهم (ان البراء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جدا لايصل اليها إلا خواص الخواص)أى فهى ممكنة فكيف يقال: من ادعاها كافر ؟ فأبو حامد يحمع بينهما بأن براء خواص الخواص إنما هى من قصدالنعيم المذكور لا هل الجنة من أكل وشرب ولباس و تمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . و إلا فحظ المعرفة و المناجاة والنظر و نحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرء وا من الحظوظ رأسا ، حتى يشاركوا الا له فى وصفه

الموصوفة في الجنة فقط. فأما التاذذ بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لا يعده الناس حظاً بل يتمجبون منه - قال: وهؤلاء لو عو ضوا عماهم فيه من الذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للعضرة الآلمية سراً وجهراً ، نعيم الجنة ، لاستحقروها ولم يلتفتوا اليها ؛ فحركتهم لحظ ، وطاعتهم لحظ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال ، وهو اثبات لأعظم الحظ ، ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امتثال أمر الله الحظ ، فإذا أمر أو بهي لتي قبل حضور الحظ ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ . وأسحاب الحظ أنه أو ألم أو أبهي لتي قبل حضور الحظ لا يرتفع خطوره على قاوبهم إلا نادرا ، ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء «والناني» من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمعنى ولا مقال في صحة إخلاص هؤلاء «والناني» من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء ؛ وسبق له الحوف أو الرجاء ، فلي داعى وهر بوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم وهر بوا عما أذن لهم في الهرب عنه ، من حيث لا يقدح في الإخلاص عما تقدم

فصل

و إن كان الحظ المطاوب بالعبادات مانى الدنيا فهو قسمان «قسم» يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضر بان «أحدها» يرجع إلى ما يخص الانسان فى نفسه مع الغفلة عن مراء آة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراء آة لينال بذلك مالا أو جاها أوغير ذلك . فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة .

فا ن كان هذا القصد متبوعا فلا إشكال فى أنه رياء ؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصد الحدوأن يظن به الحير ، و ينجر مع ذلك كونه يصلى فرضه أو نفله . وهذا بين و إن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء فى هذا الأصل، فوقع

في العتبية في الرجل الذي يصلى لله ثم يقع في نفسه أنه يحب أن يُعلى ، ويحب أن يُعلى في طريق غيره ؛ فكره ربيعة يُعلق في طريق غيره ؛ فكره ربيعة هذا ، وعد مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أي أن الشيطان يأتى للانسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لمراء وليس كذلك ، لانسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لمراء وليس كذلك ، وقل هو أمريقع في قلبه لا يُعلك . وقد قال تعالى (وألقيت عليف كالآخرين) وفي وقال عن ابراهيم عليه السلام: (واجعل في لسان صدق في الآخرين) وفي حديث ابن عمر: " وقع في نفسي أنها النق النق المردت أن أقوله الما عمر: لأن تكون قلها أحب الى من كذا وكذا ، (١) وطلب العلام عالى : (إلا الذين العربي سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى : (إلا الذين تابوا وأصلحوا و بينوا) ما بينوا ؟ قال : أطهروا أفعالهم الناس بالصلاح والطاعات . قال ابن العربي : ويقتدي بهغيره . فهذه الأمور وما كان مثلها تجري هذا المجرى . فال ابن العربي عمل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة .

«والثانى» ما يرجع الى ما يخص الانسان فى نفسه، مع الغفلة عن مراء آة الغير .وله أمثلة : أحدها الصلاة فى المسجد للا نس بالحيران ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال . والثانى الصوم توفيرا لله ال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماء لا لم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو اطنة تقدمت له . والثالث الصدقة

- (١) رواه الشيخان: البخاري في كتاب العلم، ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار
- (٢) الذي هو موضوع حديث ابن عمر . لا نهم كانوا في مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم في العلم ومع كونه في مقام عاده قال : لا أن تكون قاتها الح الذي بؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظا هو اعتقاد الفضيلة فيه (٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الحلق بالقصد الا ولى ، ويكون ما رجع اليه هو تابعا صرفا

لا الدخاء والتفضل على الناس . والربع الحج لوقية البلاد ، والاستراحة من الا كاد ، أو المتجارة ، أو لنجرمه بأهله وولده ، أو إلحا-الفقر . والخامس الهجرة مخافه الفسر وفي النفس أو الأهل أو المال . والماحس تعلى العلم ليحتمى به عن الطلم والمابع الموضوء تبردا . والثامن الاعتكاف فرا أ من الكراء . والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعائم تعليم العلم ليتحلص به من وحدا الموضع أيضاً محل الحديث . والحادي عشر الحج ماشيًا ليتوفر له الكراء وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف اذا كان القدد الذكور تابعا لقدد العبادة . وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف اذا كان القدد الذكور تابعا لقدد العبادة . يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ان العربي فذهب الى خلاف يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ان العربي فذهب الى خلاف ذلك . وكان مجال النظر في المسألة يلتفت الى وجه الانفكاك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالي الالتفات فابن العربي عليتفت الى وجه الانفكاك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالي الالتفات على عبل أله المار المغمو بة . والحلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها البطلان (١) فإذا كان كذلك المجه النظران ، وظهر مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكاك فيا يسح فيه الانفكاك أوجه ؛ لما جاء من الأدلة على ذلك . فني القرآن الكريم (ليس عليم أجناح أن تبتغوا فضلاً من رَبُّكُم) يعيى في مواسم الحج . وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجره : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : (إني ذاهب الى رقى سبهدين) وقال الكايم : (ففر رُتُ مَكُم لمّا حفتكُم) وقد كان رسول الله عليه وسلم جعلت قرة عينه في الصلاة ، فكان يستر مح اليها من تعب الدنيا ، وكان فيها نعيمه ولذته ، أفيقال إن دخوله فها على هذا الوجه قاد - فيها ؛

(١). أي مع وجو دالانفكاك كاهور أي الغزالي وقوله (على أن) تأييدلر أي ابن العربي

َ اللهُ عَلَى هُو كَلَ فَيهِا وَبَاءَتُ عَلَى الْاخْلَاصُ فَيْهَا . وَفَالْصَحِيْحُ : « يَامَعْشُرَ الشَّبَابَ مَن استَطَاعَ مَنكُمُ البَاءَةُ فَلَيْتَرُوَّجُ فَإِنّهُ أَغْضُ لَلْبَصْرِ وَأَحْمِنُ لَلْفُرْجِ . وَمِن لَمْ يَسْتَطُمُ فَعَلَمْهُ بِالصَوْمُ فَإِنّهُ لَهُ وَجَاءُ (٢) »

دكر ابن بشكوال عن أبى على الحداد قال حضرت القاضى ابا بكر بن زرب شكوال عن أبى على المحدد وضعف هضمه ، على مالم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدوا، فقال : اشرد الصوم تصلح معدتك ، فقال له : يا اباعبدالله عنى الدوا، فقال : اشرد الصوم تصلح معدتك ، فقال له : يا اباعبدالله عنى هذاد ألنى ، ما كنت لأعذب نفسى بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولى عادة في الصوم الاثنين والخيس لا أنقل نفسى عنها . قال أبو على : وذكرت في ذلك المحلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعنى هذا الحديث — وجبنت عن إيراد ذلك عليه في ذلك المجلس ، وأحسبني ذاكرته في ذلك في غير هذا المجلس ، فلم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رصداً في شعب فقام يصلى ولم يكن قصده بالاقامة في الشعب إلا (٢) الحراسة والرصد

والأحاديث في هذا المعيى كثيرة . ويكفي من ذلك ما يراعيه الإمام في صلانه من أمر الجاعة : كانتظار الداخل (٤) ليدرك الركوع معه على ما جاء في (١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذي والنسائي (ترغيب) (٢) ومثله حديث (إذن تكفي همك) لمن قال له عليه السلام إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلائي ، إلى أن قال : أجعا لك صلاتي كاها . فاذا راعي ذلك في صلاته كان من هذا القبيل ، ومنه ما ورد في الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا برسل السماء عليكم مدرارا) الاتية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

⁽٣) لابريد حقيقة الحصركا هو ظاهر

⁽٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنيوى ؟ أم هو لتكميل العبادة؟ ومثله بقال فى التخفيف فى المسائل بعده بدليل الحديث الاَتّى (مخانة أن تفتن أمه). وفتتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، ومالم يعمل به مالك (١) فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عليه الصلاة والسلام ه إنّى لا سُمْ مُ بكاء السبى » الحديث (٣) ، وكرد السلام (٣) في الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقية الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدح في حقيقة إخلاصها

بل لوكان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؟ كا إذا جاء المسجد قاصدا للتنفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذاية الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شاب غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق ، بل كل قصد منها صحيح في نفسه وان كان العمل واحدا ، لأن الجيع محود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما في الإذن الشرعي . فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما مالا منافاة فيه فكيف يقدح القصد اليه في العبادة ؟ هذا لا ينبغي أن يقال . غير أنه لاينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة ظاهر للمحتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءآة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

(۱) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره (۲) بقيته (فأتجوز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه) وقد تقدم برواية أخرى

(7 2 - , ص 331)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذنأمر دنيوى ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه لبس دنيويا بل عبادة وقوله (بل لوكان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه عا نحن فيه من مشاركة امر دنيوى لقصد العبادة. وهو كما ترى

فهو الرياء المذموم شرعًا . وأدعى ما فى ذلك فعل المنافقين الداخلين فى الاسلام طاهراً . بقصد إحراز دمائهم وأموالهم . ويلى ذلك عمل المرائين العاملين بقصد بيل حطام الدنيا . وحكمه معاوم ، فلا فائدة فى الإطالة فبه

فصل

﴿ وأما النّانى ﴾ وهو أن يكون العمل إصلاحا للعادات الجارية بين العباد ؛ كالنكاح والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التي علم فصد الشارع الى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة ، فهو حظ أيضا قد أثبته الشارع وراعاه (١) في الأوامر والنواهي ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له . و إذا علم ذلك باطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حمّا وصحيحا . هذا وجه

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرها في اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد اتنقوا على أن العادات لا تفتقر الى نية . وهذا كاف في كون القصد الى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليرائي يتروجه ، أو ليعد من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ، من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقدود بها تعظيم الله تعالى مجردا

ووجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان. بها فى القرآن والسنة ، كقوله تعالى : (ومِن آياتِه أن خَلق لَـكُم مِن أَنفُسِكُم.

(۱) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحه والقوانين التي وضمها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هـــذه المصالح والحظوظ العاجلة ، وتدرأ المفاسد عنها ، والنواهي عما بهي عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسدو يضر باستقامة هـ ، الحظوظ

أَزْواجاً لِنَسْكُنُوا إلَيْها) وقال: (هُوجَعَلَ لَكُمُ اللّيلَ النَسْكُنُوا فيه والنّهار مُبْصِراً) وقال: (الذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِراشاً والسّاء بَنَاء وأَنْولَ مِن السّماء ماء فأخْرج به مِن الثمرَ ات رزقاً لَكُم) وقال: (ومِنْ رَحْمَه جَعَلَ لَكُم اللّيلَ والنّهارَ لَتَسْكُنُوا فيه ولِلَبْبَ فُوا مِن فَضُله) وقال (وجَعلْنَا اللّيلَ لِباساً ، وجَعلْنا النّهارَ لَتَسْكُنُوا فيه ولِلَبْبَ فُوا مِن فَضُله) وقال (وجَعلْنا اللّيلَ لِباساً ، وجَعلْنا النّهارَ مَعَاشاً) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ماجاء في معرض مجرد التكايف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان ؛ لا نه في نفسه كلفة وخلاف العادات ، وقطع للا هواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله: (وعَسَى أن تكر هواشك الهوخير ككم (١) بعد قوله: (كتب عليكم القيتال وهو كره الكم) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتقضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع والذات النفساية ، و تسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب : و إذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من حموض الامتنان مناسب : و إذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذ بها من معرض الروبية ؛ لكنهم مطالبون على ذلك قدحاً في العبودية ، ولانقصاً من حق اربو بية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذي امتن بها ، وذلك صحيح

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضا لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

(۱) أى فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ _ يعنى وهذا النوع قايل الوقوع أن يمن فى مقام بحرد التكليف، وقد يقال: إن هذا لايحتاج إلى استثناء، لأن الامتنان بشى آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا اياكان نوعه خيراً وفائدة عظمى، حتى يصير مانكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخدها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل فى ضمنه الحظ وبالتبعية ، لأنه إذا ندب إلى التروج مثلا ، فأخذ من حيث الندب على وجه لولم يندب اليه لتركه مثلا ، فإن أخده من هنالك قد حصل له به أخذ من حيث الحظ ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات ، والانغار فى نع يتنع بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جلة ماقصده الشارع ، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ ، وقد أنجر فى قصده الحظ ، فلا فرق يينه و بين من قصد بالنكاح نفس البتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع فى الجلة يقتضى اعتبار المسكلف له فى حسن من نيل حظ المسكلف . وأيضاً (1) فنى قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلى من نيل حظ المسكلف . وأيضاً (1) فنى قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلى من حصول النسل ، فهو بامتثال الأمر مُلَب لشارع فى هذا القصد ، مخلاف طلب من حصول النسل ، فهو بامتثال الأمر مُلَب لشارع فى هذا القصد ، مخلاف طلب المنط فقط فليس له هذه المزية

فإن قيل: فطالب الحظ على هذا الوجه ماوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع فى الأمر من هذه الحهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؛ فأنه حين ألتى مقاليده فى نيل هذه الحظوظ الشارع على الجلة ، حصل له بالضمن مقتضى ماقصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف فى نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلى . وأيضاً فالداخل فى حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد (٢) و يتكلف التربية والقيام بمضالح

⁽١) موافقة ثالثة

⁽٢) اللائق بالمقام حذف(لم) أىفالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ــ ضمناً ومحسب العادة ــ على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد ، والانفاق على الزوجات فهوقاصد ضمنا لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهوالنسل

الأهل والولد عكما أنه عالم إذا أنى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمسالحها، الكن لا يستوى القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحط حاصلا بالضمن، وقصد الحظ ابتداء حتى سار قصد الامتثال بالنمن. فثنت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قادح في العمل

فان قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقدد الامتثال على حال ، و إنما طاب حظه مجردا ، محيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضا ، لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد اليه . وقصد الوجه المشروع يتصمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلى وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا في موافقة قصد الشارع ، وأما العمل بالحظ واله بي يحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه ، فليس من الحق في شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فان قيل . أ. اكونه عاملا على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملا بالهوى بإطلاق . فقد تبين في موضعه أن العامل بالحهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسى ، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا وإذا وافق أمر الشرع جهلا فسيأتي أنه يصح عمله على الحجلة . فلا يكون عمله بالهوى أيضا . وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمرالشارع فلم تقول إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع مامر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصر الحط مجموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛ يلى الحالات ثلاث :

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ماعلم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا طن في تقديره أن العمل هكذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك. الوجه الذي دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لكن فرط في الاحتياط اذلك العمل ، فيؤاخذ في الطريق . وقد لايؤ آخذ إذا لم يعد مفرطاً ، و يمضى عمله إن كان موافقاً

وأما اذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء فى العبادات وافق أو خالف لااعتبار عا يخالف فيه ، لا نه مخالف القصد بإطلاق . وفى العادات ، الا صل اعتبار ماوافق (١٠) دون ما خالف ، لأن ما لاتشترط النية فى سحته من الاعمال لا اعتبار بموافقته فى القصد الشرعى ولا مخالفته ، كن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان سحيحاً ، أوشرب. جُلا با يظنه خراً . إلا أن عليه فى قصد المخالفة درك الإثم

وأما إذا لم يقصد موافقة ولامخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أوالففلة كالعامل ولا يدرى ما الذي يعمل ، أو يدرى ولكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضًا عن كونه مشروعًا أو غير مشروع ، وحكمه في العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسي ولا الغافل ولاغير العاقل . وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفي هذا الموضع نظر، إذ يقال: إن المقصد هنا لما انتنى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة. وقد يظهر لهذا تأثير في تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذي لاقصد له الى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال . فلذاك قبل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً و إن وافقت المصلحة ، وقبل بنفوذ ما وافق المصلحة فيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً و إن وافقت المصلحة ، وقبل بنفوذ ما وافق المشروع كان معتبراً ، أي فما فعله على نية المخالفة ولكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أي غير باطل ، فتنسحب عليه أحكام الصحيح "واما إذا صادف مخالفة المشروع فو باطل لا يأخذ حكم المشروع . وقوله (لان مالاتشترط النية الخ) توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة

منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الىالمصاحة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف للشارع ، وقد يقال القصد انما يعتمر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

فيصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات المادية و إن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضي الكلام فيه مع اصطلاح الفقها، ، وأما اذا اعتبرنا ماهو مذكور في هذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الإطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم (١) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التي هي طرق الحظوظ العاجلة بالمعقود على اختلافها ، والتصاريف المالية على تنوعها «والثاني» ما كان من قبيل العدادات الملازمة للكافف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

وأما الأول في فالنيابة فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لايختص به منها ، فيجوز أن ينرب منابه في استجلاب المصالح له ودر، المفاسد عنه ، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه ، لأن الحكمة التي يطلب بها المكاف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجارة ، والخدمة ، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك به مالم يكن مشروعا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أوشرعاً ، كالأكل والشرب واللس والسكني ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعا ، فان مثل هذا مفروغ من

⁽١) وهوعدم ترتب الا ثار الاخروية عليه من مرجو الثواب

النظر فيه ، لأن حكمته لاتتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه المقو بات والازدجار ، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فه خال نظر واجتهاد ، كالحج (١) والكفارات . فالحج بناء على أن المغلب فيه النعبد ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية في الذبح بناء على ما بنى عليه في الحج ، وما أشبه هذه الأشياء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمسكلف فلا نيابة ، و إلا سحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .

﴿ وأما الثانى ﴾ فالتمبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المسكلف غيره . وعمل العامل لا يجتزى به غيره (٢) ، ولا ينتقل بالقصد اليه، ولا يثبت إن وهب ، ولا يحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى نقلاً وتعليلا

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور:

﴿ أَحَدُهَا ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ولا تَزِرُ وازِرَةَ وِزْرَ أُخْرَى) (وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسانِ إِلاَّ مَاسَعَى) وفى القرآن : (وَلا تَزِرُ وَزَرَ أُخْرَى) في مواضع وفي بعضها : (و إن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ الى حِمْلِها لاَ يُحْمَلُ

(۱) التمثيل بالحجهناغيرواضع ، لا ن تقدير كلامه: ان كان الامرالعادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضربين ضربايدور بين العبادة والامور المانية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإنكانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الادلة فى الا آيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الا دلة على تلك المعانى

منه شيء ولو كان ذَا قُرْنَى) ثم قال : (ومَن تَزَكَّى فَا ثَمَا يَشَرَكَى لِنَفْسِه) وقال تعالى : (وقال اللَّذِين كفروا لِلَّذِين آمَنوا اتَّسَوُوا سَاسِلَمَاولْمَحْمِلْ خَطَاياكم. وماهُم بحامِلينَ مِن خَطَايَاهمُ مِن شيء . إنَّهم لَكاذِبُونَ) وقال : (وقالوا لنا أعمَالُما ولَكُمُ أَعمَالُكم) وقال تعالى : (ولا تَطُر دِ الذِينَ يَدْعُونَ رَبِّهم بِالعَدَاة والعَشَى فَيْ يَدُونَ رَبِّهم بِالعَدَاة والعَشَى فَيْ يَدُ يَدُونَ وَجُهَةً . ما عليك من حسابهم من شيء) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً ؛ كقوله (يوْمَ لا تملكُ نفس لينفس شَيئاً) فهذا عام فى نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها . وقال : (واخشوا يو ما لا يجزى والد عن ولده ، ولا مولود هو جاز عن والده شَيئاً) وقال : (واتقوا يو ما لا يجزى نفس عن نفس شيئاً ولا 'يقبلُ عن والده شيئاً) وقال : (واتقوا يو ما لا يجزى نفس عن نفس شيئاً ولا 'يقبلُ منها شفاعة ولا 'يؤخذ منها عدل) الآية ؛ الى كثير من هذا المعنى . وفي الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيزته الأقربين : « يا بنى فلان إنى لا أماك للكم من الله شيئاً ،

والتذلل بين يديه ، والانقياد تحت حكمه ، وعارة القلب بذكره ، حتى يكون العبد بقلبه وحوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته ، والنيابة تنافي هذا القصود وتضاده : لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضماً ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره في ذلك ـ وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوها إنما هو اتصاف بصفات الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوها إنما هو اتصاف بصفات أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب ، وذلك لا يصح في العبادات كا يصح في التصرفات ، فإن النائب في أداء الدين مثلا لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لدكينه ؛ فلا مطالبة الدين مثلا لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لدكينه ؛ فلا مطالبة

للغريم بعد ذلك به . وهذا في التعد لا يتصور ، مالم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتحف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

القلبية: كالإيمان في أنه لو سحت النيابة في العبادات البدنية (١) لصحت في الأعمال القلبية: كالإيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فحكان يجوز أمره ابتدا ، على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك في المدالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك ، وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، منجهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذلك سائر التعدات

وما تقدم (٢) من آيات القرآن كلها عمومات لاتحتمل التخصيص ، لأنها

(١) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هذا الوجه — وإنكان الاصل فيما سبق عاما — لا نها بقطع النظر عن الا دلة هي التي يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، مخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالايمان مثلا. وقوله (ولم تكن التكاليف الح) أي مطلقاً بدنية أو قلبية .وقوله (وكل ذلك باطل) أي اللوازم الثلاثة باطلة ، أي فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (منجهة أن حكم هذه الاحكام مختصة) باطلة ، أي فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (منجهة أن حكم هذه الاحكام مختصة) منكون كالعاديات المختصة كالاكل والوقاع مثلا . فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعدات لانيابة فيها .ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل جميع التعدات لانيابة فيها .ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى ما دخل حدف بطلان اللازم من الدلياب الا ولين

(٢) لوقدمهذا على الثانى وهو المعنى ليكون تكميلا للدليل الاولوهو النصوص لكان انسب وان كان وجه تأخره ارتباطه بالاشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ماتقدم فى الكاية ليستعلى العموم)

محكات نزلت بمكة (١) احتجاجا على الكفار ، ورداً عايه في اعتقاده حل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الحصوص في هذا المعي لم يكن فيها ردي عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن المموم إذا نبص لا يبقى حجة في الباقي فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره ، وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها (٢) عرية عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المارضة ، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في المكيات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فَإِنْ قِيلَ ﴾ : كيف هذا لا وقد جاء في النيابة في العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى مالم يعمل ، أشياء :

(أحدها) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة : منها أن « الميت يُعذَّب بِبُكاءِ الحي عليه (") » وأن « مَنْ سَنَّ سُدَّةً حسنة أو سيئة كان له أجرُها أوعليه و زرها(١) » وأن « الرجل إذا مات انقطع عمله إلا مِن ثلاً ث " الأورُها أوانه « ما مِن نَفْس تقتلُ ظُلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفلُ منها (٢) » وفي القرآن : « والذين آمنُوا واتبعَتْهُم ذُرِيَّتُهم بإيمان ألحقنا بهم ذُرِيَّاتهم) وفي القرآن : « والذين آمنُوا واتبعَتْهُم ذُرِيَّتُهم بإيمان ألحقنا بهم ذُرِيَّاتهم) وفي القرآن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء و إن لم يبلغوا ذلك بأعالهم ، وفي

(١) أي ماعدا الاَّية الاُخيرة ، فانها من سورة البقرة

(٢) سيأتى لذلك فى الا دلة مبحث واسع شاف . وقوله (الامور المعارضة) أى العشرة المشهورة التي منها الاضهار والحقيقة والمجازالخ . والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه و تطبيقه . وسيأتى فى محله

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج۱ - ص ۱٤٠)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الامن ثلاثة الخ) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا المخاري

(٦) تقدم(ج ١ – ص ١٤٠) وفى لفظه هناك اختلاف عما هنا

الحديث: « إنَّ فريضة اللهِ أدرك أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَشْبُتَ على الرَّاحِلة ، أفأحج عنه ؟ قال : نعم ((1) » وفي رواية : « أفرأيت لو كان على أبيك دبن فقضيته ، أكان يُجز به ؟ قالت : نعم . قال : فد ين الله أحق أن يُقضَى ((٢) » «وميل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها «ومن مات وعليه صوم صام عنه وليه ((*) » «وقيل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقد و . قال : فاقضه عنها ((*) » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماء . وجماعة بمن لم يذهب الى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب الد عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على مالم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة

(والثانى) أن لنا قاعدة يرجع اليها غير مختلف فيها ، وهى قاعدة العمدقة عن الغير ، وهى عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولاسيا إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

⁽١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج الخ) عن الستة

 ⁽۲) هذه الرواية فى الحج اختصبها النسائى (راجع النسائى جزء ۲ ــ ص ٥)
 ونيل الاوطار (ج ٥ ــ ص ١١)

قال الحافظ ان حجر في التلخيص الحبير:

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فدين الله أحق بالقضاء) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفى رواية : جاء رجل فقال : إن أختى نذرت أن تحج ، وفى رواية النسائى إن أبى مات ولم يحج ، وسأتى فى الصوم اه (بحموع ج ٥ — ص ٥١١)

⁽٣) رواه السبحان وأبوداود (تيسير)

⁽٤) (إن أى مانت و عليها نذر أفصوم عنها ؟ قال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدى ذلك عنها؟ قالت نعم . قال فصومى عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير ، والزكاة أُخيةً الصلاة (١) .

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها " وهي تحمل المساقلة للدية في قتل الخطأ ؛ فان حاصل الأمر في ذلك أن يُتلف زيد في مروء وليس ذلك الا من باب النيابة في أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنه أيضاً نيابة الا إمام عن المأموم في القراءة و بعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء الغير ، فإن حقيقته خضوع الله وتوجه " اليه ، والغيرهو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولن في الأرض عموماً ، وقد استغفر النبي صلى الله عليه وسلم لا بو يه حتى نزل: (ما كان النبي والذين آمنوا أن يستغفر والمشركين) وقال في ابن أبي " : « لأستغفر أن الك مالم أنه عنك » حتى نزل: (استغفر المن الله يقل الله وإن كان قد نهى عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم مات أبداً) الا ية ا

⁽۱) جملة خطابية ، يقوى بها الاشكال ليجري فيها ليس فيه شائبة مالية

⁽٢) المخالف فيها قليل ، راجع الحلاف في أعلام الموقعين

⁽٣) في روح المعانى في تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أني سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لا يبه ففعل فنزل (استغفر لهم أو لا تستغفر لم الا تستغفر لم الآية) فقال عليه السلام لا زيدن على السبعين فنزل (سواء عليهم استغفرت لهم الا ية) وقال المفسران هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها في عالما المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبى قول الرسول لا ستغفرن لك مالم أنه عنك انما ذكر وها فيما يتعلق بأبى طالب لما سمع كلام أبى جهل ومن معه في مرض الوفاة ، ولم يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، و بقى على دين الجاهلية فنزلت الآية (ما كان للنبي و الذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسي للبخاري ومسلم وكثير من الا منه وهو الصحيح خلافا لما في بعض الروايات أنها نزلت في أبو به عليه السلام وجهذا تعلم ما في كلام المؤلف في الآية الاولى و الحديث

والسلام مُ اللَّهُمُّ اغْفِرُ لِقَوْمِي فَإِنْهُمَ لَا يَعْلُمُونَ (١) مَ وَعَلَى الْجُلَةُ فَالْدَعَاءَ لَلْغَير مما علم من دين الأمة ضرورة

(والرابع) أن النيابة في الأعال البدنية غير العبادات (٢٠ صحيحة ؛ وكذلك المالية ، بعض العبادات البدنية ، و إن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فأنه جائز أن يستنيب فيه المكاف به غيره بجعل و بغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة في مثل هذا فلتجز في باقى الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل آلاً عال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على مالم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهوأصل متفق عليه فى الجلة . وذلك ضربان :

« أحدها » المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتساب (٢) كُفر بها من سيآته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحمَل غيره وزرَه ، ولم يعمل بذلك (١) ، فضلا عن أن يجد ألمه ، كما في حديث أبي هريرة رضى الله عنه في المفلس يوم القيامة (٥) . و إن كانت بغير اكتساب فهي

- (١) أخرجه المناوى فىكنوز الحقائق عن البزار
- (٢) ليس محل نزاع ، ولكنة جاء به لتوسيع المجال فىالاشكال ، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فاذن كل ماكان مشروعا تجوزفيهالنيابة ، ومنهالعبادات. ولا يخفى عنك أن أهم ثى. في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التي جاء مها ليجعلها كعلة للقياس فهي ضعيفة
 - (٣) أى اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب)أىبأن كانت من الله محضاً
- (٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتم مع قوله (فضلا عن أن يجد ألمه)
- (٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولامتاع . فقال (إن المفلس من أمتى من يأتى يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتى قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من

كفارات فقط ، أوكفارات وأجور . وكا جا، فيمن ، غرَسَ غَرْسًا أو زَرَع زرعاً يأكلُ منه انسانُ أو حيوانُ أنَّهُ له أجر^(۱) ، وفيمن ، ارتبطَ فرَسًا في سبيلِ اللهِ فأكلَ في مَرْجِ أو رَوْضة ، أو شرِب في نهرٍ أو استنَّ شرَفًا أو شرَفين ، ولم يُرِد أن يكون ذلك فهي له حسنات (۲) » وسائر ما جا، في هذا المني

« والضرب النانى ، النيات التى تتجاوز الأعال كا جا، : « أن المر، أيكتب والضرب النانى ، النيات التى تتجاوز الأعال كا جا، : « أن المر، أيكتب اله قيام الليل أو الجهاد إذا حبسه عنه عذر (()) » وكذلك سائر الأعال، حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنى أن يكون لهمال يعمل به مثل عمل فلان : « فَهُما في الأَجْرِ سواله ، وفي الآخر : « فهما في الوزر سواله » (() وحديث : « مَن في الأجْرِ سواله ، وفي الآخر : « فهما في الوزر سواله » (() وحديث : « مَن من عملها كتبت له حسنة من (() « والسُلمان يَلْتَقَيان بسيفينهما » . هم من عملها كتبت له حسنة من (() « والسُلمان يَلْتَقَيان بسيفينهما »

حسناته. فان فنیت حسناته قبل أن یقضی ما علیه أخذ منخطایاهم فطرحت علیه . ثم بطرح فیالنار) رواه مسلم والترمذی وغیرهما ـــ (ترغیب)

⁽۱) (تقدم ج ۱ - ص ۲۱۲).

⁽٢) لعلها رواية بالمنى و إلا . فما تقدم له فى الفصل الثانى من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لا نه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا

⁽٣) روى مالك وأبوداود والنسائى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (مامن امرى تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته ، وكان نومه عليه صدقة)وروى مسلم عن جابر (إن بالمدينة لرجالا ماسرتم مسيراً ولا قطعتم واد ا إلا كانوا معكم ، حبسهم المرض) وروى البخارى مثله بخلاف يسير في بعض لفظه . وفي رواية أخرى لمسلم عن وكمع ذكر فيها (إلا شركوكم في الا جر)

⁽٤) أخرجه فىالترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذى

بلفظ (فأجرهما سوا. ووزرهما سوا.)

⁽٥) جزء من حديث رواه الشيخان

الحديث (١٠) الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عد المكلف بمجرد النية. كالعامل نفسه في الأجر والوزر ، فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولاعمل عنه غير ، و فأولى (٢) أن يكون كالعامل اذا استناب غير ، على العمل

﴿ فَالْجُوابِ ﴾ أَن هذه الأشياء و إن كان منها ماقال بعض العلماء فيه بصحة النيابة ، فإن النظر فيها متسعا

أما قاعدة الصدقة عن الغير و إن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب م. فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقرب الى الله تعالى وتوجه اليه . والصدقة عن الغيرمن باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهر أنه ليس في الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الياب .

وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية والمالية فانها مصالح معقولة المعنى ، لا يشترط فيها — من حيث هي كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيها له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد و إن كان من الأعمال المعدودة في العبادات ، فهى في الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض . الكفايات التي هي مصالح للدنيا ، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروى الا إذا

- (۱) (إذا التقا المسلمان بسيفهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار) قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبى داود والنسائى
- (٢) أى لا أن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوى بالفعل وإن كان من غيره. وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فاذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثانى فقط . إلا أنه لا يكون قد عمل للا ول نتيجة . ولابين وجه الاستدلال به .أما إذار جعناه للضربين فيكون قد رتب على الا ول أيضاً نتيجته لكن السياق فى ذكره للا عمال فى الثانى يشهد للتقرير الا ول

قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلة الله. فإن قصد الدنيا فذلك حظه ، مع الالصاحة الجهادية قائمة ، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والجهاد شعبة مها على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل ، لما فيه من تعر بض النفس الهلكة في عرض من أعراض الدنيا . ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يستح فيه من تلك الجهة نيابة أصلا . فهذا الأصل لااعتراض به أيضا

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة في النعبد. وإنما الأجر والكفارة في مقابلة ما نيل منه ، لا لأمر خارج عن ذلك . وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم ، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم ، فن باب الفرامات ، فهي معاوضات ؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار ، إذ لا دينار هناك ولادره ، وقد فات القضاء في الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال ، ومن باد، الاحسان به إن كان باختيار مالكه

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة ، أذ عد في الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل، تفضلا من الله تعالى ، مع أن الأحكام إنما تجرى في الدنيا على الظاهر ، والذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها ، مع أن ذلك لا يسقط القضاء عنه في بينه و بين الله إن كانت العبادة مما يقضى كا أنه لو تمنى (١) أن يقتل مسلما أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر ، كان له وزر من عمل ، ولا بعد في الدنيا كمن عمل ، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة . فليست من النيابة في شي ، . و إن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب ، فعمله عليه أو له ، فهذه القواعد لا تنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال ؛ فانه عمدة من خالف في المسألة .

⁽١) أي عزم وصمم ، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

فديث تعذيب الميت ببكاء الحى ظاهر ممله على عادة العرب فى تحريض اذا طن الموت — أهله على البكاء عليه ، وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحديث انقطاع العمل إلامن ثلاث ، وما أشبه ذلك ، فان الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لأنه الذى تسبب فيه أو لا ، فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى المتسبب ناشى ، عن عمله ، لاعن عمل المتسبب النانى ، والى هذا المهنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتبعتهم ، فلا برى عليه من خير فكأنه منسوب الى الأب ، وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كسب) أن . ولده من كسبه ، فلا غرى عليه بسائر أعماله ولما كسب) أن . الصالحة ، وذلك قوله تعالى (وما ألتناهم من عملهم من شيء)

و إنما يشكل من كل ما أورد ما بقى من الأحاديث ؛ فأنها كالنص فى معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ و بسبها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة - وذلك الصيام والحج - وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام

والذى يجاب به فيها أمور:

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخارى ومسلم على اضطرابها ، فانظره فى الإكال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلا قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوى قال فى حديث : • مَن مات وعليه صوم صام عنه وليه ، (٢) إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت مخلافه . وقال فى حديث التى ماتت وعليها نذر إنه لا يرو يه الا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

(والثانى). أن الناس على أقوال فى هذه الأحاديث: منهم من قبل ماصح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قبل ببعضها فأجاز ذلك فى الحجدون الصيام ، وهو مذهب الشافعى ، رمنهم من منع بإطلاق ، كالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم أخذ ببعض الاحاديث و إن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها فى النظر . و يدل على ذلك أنهم اتفقوا فى الصلاة على ما حكاه ابن العربى ، بها فى النظر . و يدل على ذلك أنهم اتفقوا فى الطواف ، لأنهم اتبع . و يجوز فى و إن كان ذلك لازما فى الحج لمسكان ركعتى الطواف ، لأنهم اتبع . و يجوز فى التبع ما لا يجوز فى عبره ؛ كبيع الشجرة بشرة قد أبرت ، و بيع العبد بماله . واتفقوا على المنع فى الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب برك اعتبارها مطلقا ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صاوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئاوا عن القضاء في الحج والصوم ، فأهذوا ما سئاوا فيه من جهة كونه خيراً ، لامن جهة أنه جاز عن المنوب عنه (١) . وقال هذا القائل: لا يعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كا قال تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سمى)

و والرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب فى فى تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ماسعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله ، صام عنه وليه ، محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو العمدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقفى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك في الصيام الإطعام ، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك () لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أيلك دين الله أحق أن يقضى)

والسادس أن هذه الأحاديث - على قلتها - مُعارِضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوى ، فلا يعارض الظن القطع : كا تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا اذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجو بة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الاحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق

فصل

ويبقى النظر فى مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهى مسألة هبة الثواب وفيها نظر فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين :

(أحدهما) أن الهبة آنما صحت فى الشريعة فى شىء مخصوص ، وهو المال . وأما فى ثوابالأعمال فلا. وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها

(والثانى) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة الى الأسباب؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى: (تلك حدود الله و متعد " يُطِع الله ورسوله يد خله حنات) ثم قال: (و مَن يَعْص الله ورسوله و يتعد عدود و يُبدخله ناراً خالداً فيها) وقوله (جزاء بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون) وهو كثير. وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة الى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة لله سكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل واذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يدء منه شي ، فارداً لا يصح فيه تصرف ، لأن التصرف من توابع الملك الاختيارى ، وليس في الجزاء ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فها لا يملك ، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدهما) أن أدلته من الشرع هي الأدلة على حواز الهبة في الأموال وتوابعها، إِما أن تدخل تحت عمومها أو اطلاقها ، و إما بالقياس عليها ؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوض مقدر . فكاجاز في أحدها جاز في الآخر . وقد تقدم في السدقة عن الغير أنها هبة النواب (١) ، لا يصح فيها غير ذلك . فإذا كان كذلك صير وجود الدليل ، فلم يبق للمنع وجه

(والناني) أن كون الجزاءمع الأعمال كالمسببات مع الأسباب ، وكالتوابع مع المتبوعات، يقذى بصحة الماك المذاالعامل ؛ كما يصبح في الأمور الديبوية . وإذا ثبت الملك صح التصرف بالمبة

لايقال: انالئوابلا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار الآخرة فقط ، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئًا ، و إما أن يملك هنا منه شيئًا حسمًا اقتضاء قوله تعالى : ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِن ذَكُرِ أُو أَنَّى وَهُمِ مُؤْمِنْ ۖ فَلَنْحْيِينَةً حَياةً طَبِّبَةً ﴾ الآية ، فذلك بمنى (٧) الجزاء في الآخرة ، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه ، كما ينال في الآخرة أيضًا النعيم الدائم؛ فليس له أمر يُملكه الآن حتى تصح هبته. وإنما ذلك في الأموالالتي يصح حوزها وملكها الآن

لأنا نقول: هو و إن لم يملك نفس الجزاء، فقد كتب له في غالب الظن عند الله تعالى ، واستقر له ملكا بالتمليك ، و إن لم يحزه الآن . ولايلزم مناللك الحوز . و إذا صح مثل هذا في المال ، وصح النصرف فيه بالهبة وغيرها ، صح فيما نحن فيه ؟ فقد يقول القائل : ما ورثته من فلان فقد وهبته لعلان ؛ ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبدا فهو حر أو هبة لأخي ، وما أشبه ذلك ، و إن لم يحصل شيء من ذلك (١) أين هذا ؟ فالذي تقدم أنهامن باب التصرف المالي فكا نه أعطى المال للتصدق عليه ، وناب عنه في صرفه فقط ، فقد ملكه المال نفسه ، والثواب شيء آخر (۳) أي من بايه، وشبيه به

فى حوزه ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيدالوكيل فعله و إن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذى هو على كلشى، وكيل فقد وضح اذاً مغزى النظر فى هبة الثواب . والله الموفق للصواب.

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقدود الشارع في الأعمال (١) دوام المكاف عليها . والدليل على ذلك. واضح ؟ كقوله تعالى : (إلا المصلّن الذين هم على صلاتهم دائمون) وقوله :. (يقيمُون الصّلة) وإقامُ الصلاة بمعني الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الاقامة حيث. ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؟ كقوله : (وأقيمُوا الصلاة وآتُوا الزَّكاة) وفي الحديث: « أحبُّ العمل الى الله ما داوم عليه صاحبه وإنْ قلّ » (٢) وقال: وخُذُوا من العَمَل ما تُطيقون فإنَّ الله النه على حق تَمَاوا (٢) ولا عليه الصلاة والسلام اذا عمل عمَلا أثبته » ووكان عمله ديمة » . وأيضاً فإن «وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمل عمَلا أثبته » ووكان عمله ديمة » . وأيضاً فإن وستحبات ، وتوقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسنونات ومستحبات ، وأوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكني في حصول القطع بقصد وأوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكني في حصول القطع بقصد حق رعايتها) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

⁽۱) أى أعمال العبادات التى تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذاالعام لحصول النصاب ولم يحصل فى العام بعده فلا . و هكذا يقال في غير ها فهو ظاهر فى العبادات المذكورة (۲) دواه فى التيسير (أحب الا محمال إلى الله تعالى مادام و إن قل)عن الستة وهو جز. من حديث طويل

⁽٣) تقدم (ج١ – ص ٣٤٣)

فصل

فن هنا يؤخد حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم. فالمكاف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، هن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيسه ابتدا، حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التى تدخل على المكاف من وجهين: وأحدها، من جهة شدة التكايف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه ، و والناني ، من جهة المداومة عليه و إن كان في نفسه خفيفا.

وحسبك من ذلك الصلاة ، فانها من جهة حقيقها خفيفة ، فإذا انضم اليها معنى المداومة ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (واستعينوا بالصّبر والصّدة وإنها لكبيرة ألا على الخلشعين) فجعلها كبيرة ، حتى قرن بها الأمر بالسبر ، راستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذى هو سائق ،والرجاء الذى هو حاد · وذلك ما تضمنه قوله : (الذين يظنون أنهم ملاقو رَبّهم) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجى لنيل مرغو به يقصر عليه العلويل من المسافة . ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكاليف على التوسط ، وأسقط الحرج . وبهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : التوسط ، وأسقط الحرج . وبهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : النهنا الدين متين متين فأ وغل فيه بر فق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فإن المنبئ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » (١) وقال : « مَن مُشادً هذا الدين والأدلة على هذا المنى كثيرة

- (۱) تقدم (ج۲ ص۱۳۸)
- (۲) تقدم (ج۲ ـ ص ۱٤٥)

﴿ المالة الناسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة " ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية (١) بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدحول تحت أحكامها مكلف ألبتة . والدليل على ذلك - مع أنه واضح - أمور :

(أحدها) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : (وما أرْسَلْمَاك إلا كاقةً للناس بَشيراً و مَذيراً) (٢) وقوله : (قُل يا أيُّها الناس أنَّى رَسول الله إليكم جميعاً) وقوله عليه الصلاة والسلام : • بُعثت الى الأحمر والأسود ، (٢) وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره (١) ، لم يكنموسلا للناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكلف

⁽۱) تغليب على الاناحة و إلا فهى حكم شرعى لااختصاص فيه أيضاً. ويبقى الكلام فيا يقابل الطلبية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سببا فى وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال فى بقيتها . تراجع المسألة الا ولى فى خطاب الوضع (۲) لا أن المعنى على المشهوروما أرسلناك بهذه الشريعة إلا الناس كافة ، فالشريعة مأمور بتبليغها الناس كافة . وفي آية (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة ، فالجمع بين الا يتين يقتضى المطلوب في المسألة . أما الا آيات هنا وحدها فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب ، لا أنه ما المانع من أن يكون مرسلا جميع الناس ولكن على توزيع المرسل به , فيكون البعض البعض ، وهذا إنما يمنع جميع المرسل به الجميع ، وإنما يؤخذ من الا آيتين كما أشرنا إليه، منه وجوب تبليغ جميع المرسل به المجميع ، وإنما يؤخذ من الا آيتين كما أشرنا إليه، منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الا آيتين كما أشرنا إليه، منامل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة) فتكفى كل واحدة من هذه الا آيات هنا في إفادة المطلوب

⁽٣) (أعطيت خمسالم يعطهن أحد من الانبياء قبل: كان كل نبي يبعث لامته خاصة وبعثت إلى الاُحر والاُسود الح) أخرجه الشيخان والنسائي (٤) أي بما لم يخاطب به غيره .أما تعبيره ففيه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل اليه به ، فلا يكون مرسلا (1) بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعا ، وذلك باطل ، فما أدى اليه مثل ، بخلاف الصبيان والحجانين ونحوه ممن ليس بمكاف ، فإنه لم يرسل اليه بإطلاق ، ولا هو داخل شحت الناس الذ كورين في القرآن ، فلا اعتراض به ، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسو بة الى خطاب الوضع فظاهر الأمر فيه (٢)

(والثانى) أن الأحكام أذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المحالح مرآة (٢) ؛ فالو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح المساد بإطلاق ، لكنها كذلك حسما تقدم في موضعه ، فثبت أن أحكامها على المسوم لا على الخصوص . و إنما يستثنى من هذا ماكان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ كقوله : (وامر أة مُؤمِنة إن وَهبت نفسها للنّبي — الى قوله : (تُرجى مَن تشاه مَن ن الله عليه قوله : (تُرجى مَن تشاه مَن ن الله عليه قوله : (الله عليه قوله : (الله عليه قوله ؛ (الله عليه قوله ؛ (الله عليه المالة قوله ؛ (الله عليه الصلاة والسلام) هو به بعض أن عابد ، تشهادة خزعة . فإنه راجع اليه (١) عليه الصلاة والسلام)

⁽١) بالأسل إلى يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (جذه الشريمة) فدليله متوتف على هذا , إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس شيعاً لايكني إلا بمراءاة الصموم أيضا فيها هو مرسل به

⁽٢) أي فنا فيه من الا"حكام الطابية متوجه الىأوليائهم

^{(ُ}٣) أى نتاج فبهم هذه المصالح على السواء، لا نهم مطبوعون بطابع النوع الانساني المتحد في حاجباته وضرورياته وما يكالمها

⁽٤) لا نه لما شهد الرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الا عرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الا يمان بصدقه صلى الله عليه وسلم فيا يبلغه عن ربه ، فلا ن يكون صادقا في هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص حديفة في هذا رجوع المحاخصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هذا العقد وصحته براجع أعلام الموقدين في هذا وبيانه أن خريمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن اليها غيره من الصحامة الحاضرين

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص (۱) أبى بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذَعة ، وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزى، عن أُحَد بَعدَك » (۲) فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص فى مواضعه (۲) وعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص

(والثالث) اجماع العلماء المتقد مين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع فى أمثالها ، وحاولوا فيا وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى على العموم المعنوى ، على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوى ، أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لايكون الحكم على الخصوص فى النازلة الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً زوّ جناكها لكى الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيد منها وطراً زوّ جناكها لكى في يكون على المؤمنين حرج) الآية! فقرر الحكم فى مخصوص ليكون (٤) عاما في الناس . وتقرر صحة الاجماع لايحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجازخطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الاسلام أن لايخاطب بها بعض من كلت فيه شروط التكليف بها. وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر.

⁽١) راجع أعلام الموقعين لتقفعلي الحكمة فيه

⁽٢) أخرجه في التيسير عن الخبسة

⁽٣) وهى الآية والحديثان. والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـــ بما لم ينص فيه على التخصيص ـــ عام

⁽٤) الا أن فىالا آية النص على أن هذا الحناص أساس لحسكم شرعى عام . فالآية وان كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا انها أعقبت بالنص على مايفيد العموم ، حتى تستفاد الحكمة فما حصل ، ولايتوهم أنها خصوصية ·

وهذا باطل باجماع . فما لزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك (١) ما كان نعو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا في النزازل ، والمرافة والنقابة ، والكتابة والتعليم للملوم وغيرها ، فان هذه الأشياء راجعة الى النظر في شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط في التكليف القدرة على المسكلف به . فالقادر على التهام بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعدوم . ومن لا يقدر على ذلك التهام بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعدوم . ومن لا يقدر على ذلك مقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والمعلاة ونحوها . فالتكليف عام لاخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن حهة أخرى ، وناء على منع التكليف عام لاخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن حهة أخرى ، وناء على منع التكليف عام لاخاص أله وكذلك الأمر في كل ما، كان مُوهما المخطاب بناء على منع التكليف عا لايطاق . وكذلك الأمر في كل ما، كان مُوهما المخطاب الخاص ، كراتب (٢) الإيفال في الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغيرذاك

فحصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(مها) أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه ، من جهة أن الخطاب الخاص بمض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عاميم أمثالها من الوقائع . فلا يصح

(۱) أى ويلاأعنى بذلك خروج ماكان موهما لتخصيص الخطابات ،كالولايات الخ ، فأنها داخلة فىالقاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفرفيه شرط التكليف بها ، كغيرها من سائر التكاليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على السموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلا وسائر الشروط ،كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط فتعتبر عامة بهذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ماكان النح) لكان أوضح

(٢) تقدمًا الناس في ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه ، وآخذ لها على موجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطباً بما لم يخاطب به الثانى ، حتى يعد من باب تخصيص الحطاب في الشريعة

مع العلم بأن الشريعة موصوعة على العموم والإطلاق - إلا أن يكون الخصوص. الواقع غير مراد؛ وليس في القضية لفظ يستنداليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور المذكورة فأرشدنا ذلك الى أنه لابد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها مافي معناها وهو معنى القياس ، وتأيد بعمل الصحابة رضى الله عنهم ، فانشر الصدر لقبوله . ولعل هذا يبسط في كتاب الأدلة بعدهذا إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً عن لم يتحقق بعهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجهور ، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة ، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم ، ويرشحون ذلك عا يحكى عن بعضهم : أنه سئل عما يجب في زكاة كذا ، فقال : على مذهبنا أوعلى مذهبكم ؟ ثم قال : أما على مدهبنا فالكل لله ، وأما على مذهبكم فكذا وكذا . وعند ذلك افترق الناس فيهم ، فن مصدق بهذا الظاهر ، مصرح بأن الصوفية المتعت بشريعة خاصة هي أعلى عما بشفى الجهور ، ومن مكذ ومشنع ، يحمل اختصت بشريعة خاصة هي أعلى عما بشفى الجهور ، ومن مكذ ومشنع ، يحمل عليهم ، وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى ، والمخالفة للسنة . وكلا الفريقين في طرف ، وكل مكلف داخل تحد أحكام الشريعة المشوثة في الخلق ، كا تبين في طرف ، وكل مكلف داخل تحد أحكام الشريعة المشوثة في الخلق ، كا تبين في طرف ، وكل مكلف داخل تحد أحكام الشريعة المشوثة في الخلق ، كا تبين

(ومن ذلك) أل كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيع لهم أشياء لم تبع لغيره إلا أنهم ترقوا عن رتبة العوام المهمكين في الشهوات ، الى رتبة الملائكة الذين سلبوا الالصاف بطلبها والميل الب ، فاستحازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض المنوعات في الشرع بناء على احتصاصهم عن الجهور ، فقد ذكر نحو هذا في سماع الفناه وإن قلنا بالنهى عنه ، كا أن من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام من استباح شرب الحر بناء على قصد التداوى بها ، واستحلاب النشاط في الطاعة ، لاعلى قصد التلهى .

⁽١) وما تقدم له في مراتب الاينال في الايحمال وأن الناس على ضربين ، فيه فقه المسألة ، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الحتلق

وهذا باب فتحته الزيادقة بقولهم: إن التكليفخاص بالعوام ساقط عن الخواص. وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم. فايُّة بن به و بالله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكافين ، على حسب ما كانت بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خُصِ به ، كذلك المزايا والمناقب . فما من مزية أعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم -- سوى ما وقع استثناؤه - إلا وقد أعطيت أمته منها الموذجا . فهى عامة كموم التكاليف . بل قال زعم ابن العربى أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشركهم معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء

و أما أولا كلا فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت تكنى العمومات والإطلاق حسما قاله الأصوليون ؛ ولسكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى: (لتَحْكم بين الناس عا أراك الله) وقال في الأمة : (لعَلمة الذين يستَنبطُونه مهم) وهذا واضع فلا يطول به

﴿ وأما ثانيا ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام : (هو الله و ا

(والثانى) الإعطاء إلي الأرصاء، قال تمالى فى النبى: (ولسو ْفَيْعَطيكُ رَبُّكَ فَتَرَّضَى) وقال في الأمة: (ليُدْخِلنَهُم مُدْحَلَاً يَرْصَوْنه) وقال : (رضِيَ الله عنهم ورَضُوا عنه)

(والنالث) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : (ليغفر كُ اللهُ ماتقد م من ذنبك وما تأخر) وفي الأمة ما روى أن الآية لما نولت قال الصحابة : هنيئا مريئاً ! فما لنا ؟ فعرل : (ليُدْخِل المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ويكفر عنهم سيئاتهم) فعم ما تقدم وما تأخر . وفي الآية الأولى إيمام النعمة في قوله : (ويُهم عمته عليك ويهديك صراطاً مستقيما) وقال في الأمة : (ما يُريدُ الله ليجعل عليكم مِن حرج ولكن يريدُ ليطهر كم وليم المُمة عليكم) الآية .

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحى وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إنا أوحينا اليك) وسائر مافى هذا المعنى ولا يحتاح الى شاهد ، وفى الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء (١٠ من ستة

⁽١) اذا كان معى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلاء قبل الوحى ستة أشهر، يرى فيها رؤيا صادقة كفاق الصبح، ثم جاء الوحى بعد الأشهر الستة ذلك مع الوحى ثلاثة وعشرون سنة على قول، أو أن الوحى بعد الأشهر الستة تلاث وعشرون سه فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءا من ستة وأربعين جزءا من رئين النبوة والوحى فعليه لايكون في الحديث مايدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ الى هذه الاجزاء والرؤيا جزؤ مها، فهو غير معقول في ذاته أن تكرن الرؤيا الصادقة جزءا من بوه الوحى مهما صعر هذا الجزء، لأن للنبوة ماهية شرعية لابندر ج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون النبوة ماهية شرعية لابندر ج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن جمل الحديث على النسبة الإمانية نعيد عن التحقيق ولكنه لم يأت في ذلك بمقتم على النسبة الإمانية نعيد عن التحقيق ولكنه لم يأت في ذلك بمقتم عنوا رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد، فإن كلامنا في شريح هذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة . وكونه لم يثبت أن دؤيا

وأر بعين جزءا مِن النبوة »(١)

(والسادس) نزول القرآن على وفق المراد ؛ فال تعالى : (قد نَرِى آفائب وجهك في السهاء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحبأن يرد إلى الكهة ، وقال تعالى أيضاً (تُرْجِى مَن تشاه مِهن وتؤوي اليك من تشاه) لما كان قد حبب الله النساء فلم يوقف (٢) فيهن على عدد معلوم .وفي الأمة قال عمر « وافقت ربى في ثلاث : قلت يارسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مُصلى ! فنرات : (والخودوا من مقام إبراهيم مُصلى ! فنرات : (والخودوا أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب ! فأنزل الله آية الحجاب — قال — و بالني معاتبة النبي صلى الله عليه وسلم بعض نسائه ، فدخلت عليهن فقلت : إن انتهيش أو لَيُبَدِّلَنَ الله رسوله خيراً منكن . فأنزل الله : (عسى ربه إن طلقَكَ كُنَ) الآية الاتهاء الذبي صلى الله عليه وسلم أن الآية !» . وحديث (٣) التي ظاهرمنها زوجها فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أن الانياء كذلك لايضر ، لا ننا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم أن الوحى وكانت كفلق الصبح ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها الوحى وكانت كفلق الصبح ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوى فيها سائر الحلق لا يظهر

(۱) رواه البخارى عن أبى سعيد، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبى هريرة معا، واحمد وابن ماجه عن أبى رزين العقيلى، والطبرانى عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير قال العزيزى: أسانيده صحيحة، وأشار بتعداد مخرجيه الى تواتره (۲) ليسموضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التي أذن بهالسائر الامة، بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما الىذلك من تسريح من يشاء وامساك من يشاء ، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير. وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ماقاله، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب وهو مصيب في هذه المخالفة لا في الموافقة على معني الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تنكح من تشاء من نساء أمنك، وتترك نكاح من تشاء منهن) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها . هكذا نسبوا اليه ، ولكنه على ماترى في عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبراني في تفسيره عن أبي العالية

زوجي ظاهر مني ، وقد طالت سحمي معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الديه الله أشكو والسلام : « قد حرمت عليه » فرفعت رأسها الى السها ، فقالت : الى الله أشكو حاجي اليه . ثم عادت ، فأحابها ، ثم ذهبت لتعبد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سميع الله قول التي تعادلك في زوجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عاشة رضى الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت وأنا حينتذ أعلم أنى بريئة ، وأن الله مبراً على برآءتي ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله مبزل في شأنى وحياً يُبتلي ، ولَشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله في بأمر يتلي ؛ ولكن وقال هلال ابن أمية : والذي بعثك بالحق إلى لصادق ، فلينزلن الله ما يبرئ الله ما يبرئ من الحيد . فنزل : (والذين ير مون أز واجهم) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله عليه وسلم في التري ، وهذا خاص بزمان رسول الله عليه وسلم في الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله عليه وسلم في الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله عليه وسلم في الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله عليه وسلم لا نقطاع الوحي بانقطاعه

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يبغثنَكَ رَبُّك مقاماً محوداً) وقد ثبت شفاعة هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام فى أويس : • يشفع ف مثل رَبيعة ومُضَر » (١) ، « أُمَّتُكم شفعاؤكم » (٢) وغير ذلك .

(والنَّامِن) شرح الصدر ، قال تمالى (أَلَمْ نَشْرَح للسُصدرَكُ) الآية ! وقال. في الأمة : (أَفَنَ شَرَحَ الله صدّرَه للإسلام فهو على نورٍ مِن ربَّه)

(والتاسم) الانتصاص بالمحبة ، لأن محمداً حبيبُ الله . ثبت ذلك في الحديث، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، ونفر من أصحابه يتذاكرون ، فقال بمضهم : عجبًا

⁽۱) (سيكون في أمتى رجل يقال له أويس نعد الله القرنى وإن شفاعته في أمتى مثل ربيعة ومضر) رواه ان عدى في الكامل باسناد ضعيف

⁽۲) روى فى متن الأحياء (أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقى حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدار تطنى و الريهق وضعف إسناده من حديث ابن عمر ، والبغوى وابن قانع والطبرانى فى معاجمهم والحاكم من حديث مرئد بن أبى مرئد نحوه وهو ضعيف مرئد بن أبى مرئد نحوه وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلا . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كلّه الله تكليما . وقال آخر : أدم اسطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال آخر : أدم اسطفاه الله . فخرج عليهم فسلم وقال : « قد سممت كلامكم وعجبكم ، ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وهو كذلك . وعيسى روح الله . وهو كذلك . وهو كذلك . وعيسى روح الله . وهو كذلك . وآدم اصطفاه الله ، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حامل لواء الحد يوم القيامة ، ولا فخر . وأنا أول شافع وأنا أول مشفع ، ولا فخر ، وأنا أول من يحر ل حَلَق الجنة فيفتح الله لى فيدخلنها ومعى فقراء المؤمنين ، ولا فخر . وأنا أكرم الأولين والآخرين ، ولا فخر » (١) وفي الأمة : (فسو ف يأتي الله ، بقوم يُحبهم و يحبونه) الآية .

وجاء في هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخرين . وقد جاء في الأمة : (كنتم خيْرَ أُمَّةٍ اُخْرجت للناس)

وهو.الحادي عشر

(والثانى عشر) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص (٢) بذلك دون الأ نبياء عليهم السلام . وفي القرآن الكريم : (وكذلك جعلنا كم أمّة وسَطاً لِتكونوا شهداء على الناسِ و يكون الرسولُ عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفي حق الأمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدّى الوليُّ

(۱) رواه الترمذي وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من ظأمة شهيد) قال المفسرون هو نبيهم إلا أن يكون مراده أنه وحده الذى يشهد على أمته، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهدأمته عليهم. وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلا على أنه ولى أم لا . وهذا الأصل شاهدله ، وسيأتي يحول الله وقدرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحد في الكتب السالفة و بغيره من الفصائل ، فني القرآن: ﴿ وَمَاشَرًا بُرْسُولِ مِانِّي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ﴾ وسميت أمَّتُهُ الحَّادين.

(والخامس عشر)العلم معالاً مية (١) قال تعالى:(هو الذي بعثَ في الأُمَّــينِ رسولًا منهم) وقال : (فَا مِنوا بالله ورسولِه النبيُّ الأميُّ الذي يؤمنُ بالله) الآية وفي الحديث: « عن أمَّة أمَّية لانحُسُب ولا نكتب » (٢)

(والسادس عشر) (٣) مناجاة الملائكة ، فني النبي صلى الله عليه وسلم ظاهر، وقار روى في معس الصحابة رصى الله عنهم أنه كان يكلمه الملك ؛ كعمران بن الحسين . ونقل عن الأولياء من هذا

(والسابع عشر)العفو قبل السؤال ؛ قال تعالى : (عفا اللهُ عنك لم أذ نُتَ لهم). وفي الأمة (ثم صر مكم عنهم ليبتنكيكم ولقد عفا (1) عنكم)

(والثامن عشر) رفع الذكر ، قال تعالى : (ورَ فَمُنا لكُ ذَكُوكُ) وذكر أن معناه قرن اسمه ماسمه في عقد الإيمان ، وفي كلة الأذان ، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعا منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير. وجاء في بعض الأحاديث عن

(١) العلم مع الامية فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والا آيات صريحة فيه . وأمية الأمة تصرح بها الا آيات . لكن أين في الا آيات. والحديث الوصف للائمة بالعلم الذي لا يكونعادةمعالا مية . والمدلول عليه في مثل آية (فا تمنوا بالله الخ)العلم الذي هو الايمان ولواحقه. التي لايلزم منها الاتصاف بالعلم على الاطلاق كوصفه عليه السلام

- (٢) تقدم (ج ١ ص ٥٦)
- (٣) هدا الوحة كما ترىلم يقم عليه دلبلا محدوداً
 (٤) لايظهر هنا سؤال ولا عفو قبله .وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على الصرافهم عهم ومخالفتهم لا مره عليه السلام، فن أين أن العفو كَان قبل السؤال؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللَّهمَّ اجعلنى من أمَّة أحمد » (1) لما وجدفى التوراة من الأشادة بذكرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معاداة لله ، وموالاتهم موالاة لله (٢): قال تعالى: (إن الذينَ يؤذونَ الله ورَسولَه لَعنَهم الله) وفي الحديث: « مَن آذاني فقد آذي الله » (٢) وفي الحديث: « مَن آذي وليًا فقد بارزني بالمحارَبة » (١) وقال تعالى: (مَن يُطع الرسولَ فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسولَ لم يطع الله

(وتمام العشرين) الاجتباء: فقال تعالى فى الأنبياء عليهم السلام (واجْرَايُنام وهدَيْنَام وهدَيْنَام إلى صِرَاط مُسنقيم) وفى الأمة: (هو اجْرَاك وما جعل عايكم في الدَّينِ من حرَج) . وفى الحديث أنه عليه السلاة والسلام مصطفى من الخلق (٥٠). وقال فى الأمة: (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا مِن عبادنا)

(والحادى والعشرون) التسليم من الله . فني أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام وقال تعالى : (قل الحدُ لله وسلام على عباده الذين اصطَفى) ، (و إذا جاءك الذين يؤمنون با ياتينا فقُل سلام عليكم) ،

- (۱) روى أبونعيم عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله اله وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الامة ــ حديث طويل في فضائل هذه الائمة ــ قال موسى في آخره : يارب فاجعلني من أمة احمد . وفي حديث آخر لائبي نعيم عن أنس قال موسى في آخره : اجعلني من أمة هذا الذي)
- (٢) لَمْ يَذَكُر الموالاة في الائمة ، وذكرها في الرسول عليه السلام ، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه ، ولوقال (ومفهوم من آذى لى وليا الخ ، أن من والى لى وليا الخ) لا كمل المطلوب
 - (٣) رواه الطبراني في الأوسط عن أنس
 - (٤) رواه البخارى بلفظ (من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب)
- (ه) ذكره فی التیسیر ضمن حدیث أخرجه الترمذی (وأنا أكرم ولد آدم. علی الله ولا فحر)

٢٥٦ النوع الرابع مقاصد وصع الشريعة للامتثال (المسألة العاشرة)

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في حديجة « اقراً عليها السلام من ربّها ومنى (،) ومنى (.)

(والنانى والمترن) المثبيت عند توقع النفات البشرى" . قال تعالى (ولولا أن ثُمَّنْنَاكَ لقد كِدْتَ فَرْ كُنْ إلى مشيئاً قليلا)وف الأمة : (يُثبتُ اللهُ الذين آمنوا بالقوال الثَّابَ في الحياة الدنيا وفي الآخرة)

(والنَّالَث والعشرون) العطاء من غير منة (٢) . قال تعالى : (و إِنَّ الكَ لاُجرًا غيرَ مُنُونَ) وقال في الأمة (فلهُمُ أُجرٌ غيرُ مَنُونَ) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إنَّ علينا جَعْهُ و ُقرآنَهُ فَإِذَا قرَأْنَاهُ فَاتَّبِعِ قُرُآنَهُ . ثم إنَّ علينا بَيانَهُ) قال ابن عباس : علينا أن نجمعه في صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ، وفي الأمة : (ولقد يسّرُ نا القرآنَ للذَّكْرِ فهلُ مِن مُدَّكِرٍ) .

(والخامس والعشرون) جمل السلام عليهم مشروعا في الصلاة . إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله و ركاته ، السلام علينا وعلى عماد الله الصالحين (٣)

⁽۱) أخرج فى التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم، فقال يارسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أوطعام أوشراب فاذا هى أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببيت فى الجنة من تصب لاصخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير: القصب هنا اللؤلؤ المجوف. وذكر فى الزرقائي على المواهب عن الطبراني: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عيله وسلم وقال له: اقرأ عليها السلام من ربها ومنى . وبشرها الخ . .

⁽٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى، فيحل وجه مدل وجه

⁽٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والعشرون) أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالر.وف الرحيم، وللأمة بحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .

" (والسابع والعشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يا يمها الذين آمنوا أطيعُوا الله وأطيعوا الرَّسول وأولى الأمر مِنكم) وهم الأمراء والعلماء ؟ وفي الحديث : « مَن أطاع أمير ي فقد أطاعني (١) » ، وقال : « مَن يُعلِع الرسول . فقد أطاع الله »

(وَالنَّامِنِ وَالمَشْرُونِ) الْحُطَّابِ الوَارِدِ مُورِدِ الشَّفَةُ وَالْحَنَانِ ؟ كَقُولُهُ تَمَالُى : (طَهَ مَا أَنزَ لِنَا عَلَيْكَ القرآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فلا يَكُن في صدْرِكُ حرَجٌ مِنهُ الْتُنَدِّرَ بِهِ) (واصر لحكم رَبَّكُ فَإِنْكَ بَاعْيُدِنِا) ؛ وفي الأُمةُ دَ (مَا يُرِيدُ اللهُ لَيَخْمَ لَاللهُ لِيَجْمَلُ عَلَيْكُم مِن حرَّجَ ولسكن يريد ليُطَهِّرَكُم) الآية : (يريد اللهُ أَبِكُمُ اللهُ اللهُ يَعْمَلُ وَخُلَق الإِنْسَانَ ضَعِيفًا) الله الله كان بكم رحيا) في تقتلوا أنفكم إن الله كان بكم رحيا)

(والتاسع والعشرون) العصمة من الضلال بعد الحدى (٢) ، وغير ذلك من

⁽۱) روی مسلم (من اطاعنی فقد أطاع الله ومن عصانی فقد عسی الله ۰ و۰ن أطاع أمیری فقد أطاعنی ومن عصی أمیری فقد عصانی)

⁽٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد فى المصابيع وصحه الثرمذى (ما سنل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أو توا الجدل، ثم قرأ هذه الآية: ما ضربوه الله إلا جدلا بل هم قوم خصمون) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فان حديث (لاتجتمع أمتى . .) إنما هو فى بجموعة ألا مة لا فى الا فراد ولوجاعة من الا مة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين . وحديث (احفظ الله) لا يخرج عنرسم طريق للحفظ من الغواية والصلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والا خروية . وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا) متوجه لمجموع الا مة وجهورها . وإلا فقد ثلت على أشخاس الارتداد بعد الإيمان مقوجه لمجموع الا مة وجهورها . وإلا فقد ثلت على أشخاس الارتداد بعد الإيمان وفي عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعى خوفاعلى الجهور المعمى مدلك الحديث الموافقات — ج ٢ — م ١٧

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله وجاء في الأمة : « لا تحتمع أمنى على صلالة (١) » وجاء : « احفظ الله يحفظك (٢) » وي القرآن : « لأغو ينتهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) تفسيره في قوله : « لا تجتمع أمنى على صلالة » وفي قوله : « و إنى والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدى ولكن أخاف عليكم أن تنكر فسوا فيها (٣) » .

(وتمام الثلاثين) إمامة الأنبياء ، فنى حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمّ بالأنبياء قال : « وقد رأيتني في جماعة من الأببياء فحالت الصلاة فأممتهم (١٠) وفي حديث نرول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان : (ان إمام

فلعله يعى إثبات العظمة بعد الهدى لمجموع الا مة لامايشمل عصمة الافرادو عبارته مطلقة ومحتملة ، والإفراد فى قوله (أحفظ الله) لا يقتضى أن يكون شاملا للا فراد وإن كان الظاهر منه هذا المعى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الامة وإذا تم ما قلناه لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(۱) أخرجه في كموزالحقائق للمناوى عناس أبي عاصم وقال في المواهب اللدمية في فضائل الامة ومها أنهم لا يجتمعون على ضلالة ، رواه احمدو الطبر الى و ابن أبي خيشة عن أن نضرة الغفارى مرفوعا من حديث (سألت ربى الا تجتمع أمتى على ضلالة فأعطانيها) ورواه ابن أبي عاصم والطبر الى من حديث أبى مالك الاشعرى: إن الله أجاركم من ثلاث وذكر مها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال شيخنا (يمنى السخاوى في المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتنو أسانيده كثيرة وله شواهد متعددة في المرفوع وغيره

(۲) پُرصدر حدیث طویل خاطب به النبی صلی الله علیه وسلم عبد الله بن عباس أخرجه الترمذی وررب

٣٠) رواه الشحار اه منلاعلي شرحه على الشفاء

(٤) رواه في المشكاة عن مسلم (وقد رأيتي في جماعة من الأسياء . فاداموسي قائم يصلى . • وإذا الراهيم قائم يصلى . • فالت الصلاة فأمتهم الخ)

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى ، وتمكا بإماء بها (١)) ومن تتبع الشريمة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات و بركات ، وترث أوصافاً وأحوالا موهو بة من الله تعالى ومكتسبة ، والحد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

(منها) أن جميع ماأ عطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذي يستضى، به الجيع ، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق

ولعل قائلا يقول: قد ظهرت على أيدى الأمة أمور لم تظهر عل يدى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولاسيا الخواص التى اختص بها بعضهم ، كفراز الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام فى صلاته الشيطان (٢) وقال لعمر: « ما سلكت فجاً إلا سلكَ الشيطان ُ فجاً غير فيك » (٣) وجاء فى عثمان بن عفان رضى الله عنه وأن ملائكة السماء تستحيى منه (١) و ولم يود مشل هذا بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم . وجاء فى أسيد

⁽۱) جزء من حدیث رواه البخاری مع بعض اختلاف. وساق مسلم الحدیث وفیه (و إمامكم منكم) ولم یذكر فیه أن عیسی یصلی مؤتماً به

⁽۲) ستأتى تتمته قريباً وآنه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد (۳) جاء فى آخر حديث رواه الشيخان فى مناقب عمر بلفظ (والذى نفسى يبده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك) ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخارى

⁽٤) في رواية مسلم (ألا استحيى بمن تستحيي منه الملائكة ٢)

ابن حضير وعباد بن بشر و أنهما خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمً ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما ، (١) ولم يؤثو مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، الى خير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعده ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ما قل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهى أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما قل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ غيرأن أفراد الجنس وجزئيات الكلى قد تختص (٢) بأوصاف تليق بالجزئى من حيث هو جزئى ، و إن لم يتصف بها الكلى من جهة ما هو كلى . ولا يدل ذلك على أن الجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك في الجزئى خاص به لاتعلق له بالكلى . كيف والجزئى لايكون كلياً الا بجزئى ؟ (٣) إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم ، فهى كالأنموذج من أوصافه على الصلاة والسلام وكواماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئًامها لا يحصل الا على مقدار الاتباع والاقتداء به . ولو كانت ظاهرة للامة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطًا فيها . ويتبين هذا بالمثال المذكور في شأن عمر

⁽۱) رواه البخاري (تيسير)

⁽۲) أى أن جزئيات الكلى تمناز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات ، فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات _ وإن ظهر ببادى الرأى أنها أمور غير داخلة في كلى كرامات الرسول _ فالواقع ليس كذلك بل هي جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان في فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة . فكم يفر العدو بمن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه في بعض الغفلات

⁽٣) لعل الصواب (لايكون جزئيا إلا بكلي)

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هى هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع فى حبائله وحمله إياه على المعاصى . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة الى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى هم أن يربطه الى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سلمان عليه السلام : (هَبْ لِي مُلْكَا لاَ يُنْبَغِي لاَّ حَدِ مِنْ بَعْدِي) (١) ولم يقدر عمر على شيء من ذلك ، « ومنها » أن النبي عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك من نفسه (٢) ومن عمر (٣) ولم يطلع عمر على شيء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان و إن قرب منه يومر لم يكن آمناً و إن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد مايعارضها بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، بل نقول هو أولى بها و إن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لايلزم من عدم ذكرهاعدمها . وأيضاً فإن ذلك لمثمان لخاصية كانت فيه ، وهى شدة حيائه ؛ وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أشد الناس حياء ، وأشد حياء من العذراء في خدرها ، فاذا كان الحياء أصلها فالنبى عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يحرى القول فى أُسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الاضاءة حتى يمكن المشى فى الطريق ليلا بلا كلفة ، والنبى عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى فى الظلمة كما يرى فى الضوء ، بل

⁽١) أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما

⁽۲) و (۲) أى فى شأنه صلى الله عليه وسلم وفى شأن عمر

كان لايحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كان لايحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كا يرى من أمامه. وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لافي المبصر به ؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته بعده وفي زمانه

فهذا التقرير هو الذي ينبغى الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لاعلى الجملة . فربما يقع للناظر فيها ببادئ الرأى إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر في كلام القراف في قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن الفوائد في هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدى أحد ، فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزا مفهى صيحة ، و إن لم يكن لها أصل فغير صحيحة و إن ظهر ببادئ الرأى أمها كرامة ؛ إذ ليس كل مايظهر على يدى الانسان من الخوارق بكرامة ، بل ممها مايكون كذلك ، ومنها مالا يكون كذلك ،

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهم ، والنقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عهم أفاعيل خارقة ؛ وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها في الصحة مدخل ، ولا يوجد لها في كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسة ، ولا تجرى فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران في الكواكب ، ولا البس سعودها أو نحوسها ؛ بل تحرى مجر د الاعتماد على من الكواكب ، ولا البس عن الاستناد اليه يرجع الأمر كله واللحأ اليه ، معرضا عن الكواكب وناهياً عن الاستناد اليها ، إذ قال : «أصبح من عبادي مؤمن في وكافر " (١) الحديث ا و إن تحرى

⁽۱) تقدم (ج ۱ - ص ۲۰۱)

وقتاً أو دعا الى تحريه فلسبب برى، من هذا كله ؟ كعديث التنزل ، وحديث الجماع الملائكة طرفى المهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ، أعنى الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التى لم يعهد مثلها فيا تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها في متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعمل النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روعى فيها طبائع الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم ، ممالم يقل به غيرهم . و إن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجد له أصلا ، بل أصل ذلك حال حكمى ، وتدبير فلسنى لا شرعى . هذا و إن كان الانفعال الخارق حاصلا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل حاصلا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل عاطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوام ولكثير من الخواص فلمتنه له .

فعسل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذاً رو بشر وأندر ، وندب (1) وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان من فعل مثل ذلك ممن الختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملا بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك ، ومن الدليل على صحته ذائداً الى ما تقدم أمران :

⁽۱) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشرة للبيض ، ونذارة لا خر ، وتصرفات فى بعض الشئوون ، وهكذا. فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشى الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الا آنى فى المسألة التالة

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أسراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً و إرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفى من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات . وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر في رؤياه الملكين (١) وقولها له : « نعم الرجلُ أنت لو تمكثرُ الصلاة) فلم يزل بعد ذلك يكثرالصلاة . وفي رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن عبد الله رجل صالح لو كان يكثرُ الصلاة مِن الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأ بي ذر : « إني أراك صعيفا واني أحبُ لك ما أحبُ لنفسي . لا تَأْمَر تَن على اثنين ، ولا تولين مال يتيم » (٣) وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاءله بكثرة المال : « قليل "تؤد ي شكر و خير من وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاءله بكثرة المال : « قليل "تؤد ي شكر و حلى عليه الصلاة كثير لا تُطيعة ، (١) وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولد م » (١) وحل عليه الصلاة

⁽۱) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه مارتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لا في ذر و ثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولتراجع رواية البخارى فى كتاب الرؤية باب الا من وذهاب الروع فى النام ، فقيها أن ملكا ثالثا قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول فى هذه الرواية (أن عبد إلله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهو نص الرواية الا خرى التي رواها المؤلف فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولا لقال ولالقوله إلا بتكلف (٢) تقدم (ج١ — ص ١٧٧)

⁽٣) أخرجه فى الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع و آبن السكن وابن شاهين عن أبى أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه فى كنوزالحقائق للمناوى عن تمام قال المناوى فى شرحه على الجامع الصغير قال البهتى فى إسناد هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار فى الاصابة إلى عدم صحة هذا الحديث فى ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفى كون صاحبهذه القصة ـــ إن صح الحبر و لاأظنه يصبح ـــ هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شي على ماهو أفضل الأعمال في حق كل واحد منهم ، عملا بالفراسة العمادقة فيهم ، وقال: (١) «لأ عُطِينَ الراية عَدار جلايفتح الله على بديه ، (٢) فأعطاها علياً رضى الله عنه ففتح الله على يديه ، وقال له عالى بن عفان: إنه (لمل الله أن يقمصك قميصاً ، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلمه) (٢) فرتب على الاطلاع النهي وصاياه النافعة ، وأخبر (١) أنه ستكون لهم أنماط و يغدو أحدهم في حُلّة و يروح في أخرى ، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث: (وأنم اليوم خير منهم يومئذ) وأخبر بملك معاوية ووصاه ، (٥) وأن عماراً تقتله الفئة الباغية ؛ (١) و بأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها (٧) ثم وصاهم كيف يصنمون ؛ وأنهم سيلقون بعده أثرة ، ثم أمرهم بالصبر (٨) . الى سائر ما أخبر به عليه العملاة والسلام من المفيات التي حصلت بهافوائد الإيمان والتصديق ، والتحذير والتبشير، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

(١) هذا وما بعده للا آخر يدخل تحت الاطلاع النبي. وهي عبارة مجملة تشمل ماكان من قبيل الوحى الملكي والالهام .وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للائمة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى في مناقب على

(٣) رواه الترمذي وحسنه عن عَائشة

(؛) قال منلا على فى شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم انماط فى الصحيحين عن جابر ، شم قال وفى الترمذي عن على (ويندو الخ)

(ه) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسولالله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية رأما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم و تجاوز عن مسيئهم)

(٦) جز من حديث أخرجه أبو بكر اليرقاني والاسماعيلي

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبي ذر

(۸) عن أسيدً بن حضير أن رجلا من الانصار قال : يارسول الله استعملت فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض) رواه الترمذي وقال حسن صحيح

والذالى على على الدحابة رضى الله على على ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحى النومى ؛ كقول أبى بكر (١) : « إنما هما أخواك وأختاك » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل النصيحة التي أنبأ على الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال ؛ « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال نمع القمر . قال : «كنت مع الآية المحوة ، لاتلى عملا أبداً » ويكثر قل مثل هذا الغمل عن السلف الصالح ومن بعده من العلما، والأوليا، ففع الله بهم ، ولكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلام فيه يحتمل بسطاً . فلنفرده بالكلام عليه ، وهي :

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لاتخرم حكما شرعياً ولا قاعدة دينية ، فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، و إما من القاء الشيطان ؛ وقد يخالطه ماهو حق وقد لايخالطه. وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كا تقدم في المسألة قبل هذا . وأصله لا ينخرم ، ولا ينكسر له اطراد ، ولا يحاشى من الدخول تحت حكمه مكاف . و إذا كان كذلك فكل ماجاء من هذا القبيل الذي نحن بصفده مضاداً لما تمهد في الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعداله في أمر ، فرأى الحاكم في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فمثل هذا من الرؤيا لا معتبر بها في أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

(۱) أى لعائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقا ـــ راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الا[—]تى ففيها القصة سائر ما يأتى من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهى قضية عين لا تقدح فى القواعد السكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها خرم أصل

وعلى هذا لوحصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مفصوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحصَّل بالحجة لعمرو ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة (١) بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها محكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كا لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نفض الأحكام (٢) بها و إن ترتبت في الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال .

وقد جا، فى الصحيح: « إنكم تختصبُون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن عُجُجَّته مِن بعض ، فأحكم له على نحو ما اسمعُ منه » الحديث (٣) ا فقيد الحكم

(١) لعلها ولا الحسكم

(٣) بقيته (فن قضيت له بشي من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من النار أخرجه الشيخان

⁽٢) أى وابطالها بعد صدورها من القاضى اعتبارا بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غيرصحيح فكذا ترك موجبات الحسكم بحسب الظاهر على مفتضى قواعد الشريمة نعويلا على كشف أو غيره لا يكون صحيحا . وقديقال إن نقض الاحكام ابما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها، فالملازمة عنوعة أى أنه لايلزم من التنحى عن الا خذ بالشهادة المعتبرة شرعا إلى الا خذ بالكشف لزوم نقض من الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لا أن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير وتعمليل للا حكام ، كما أشار اليه المؤلف في موضع آخر

بمقتضى ما يسمع وترك ما وواء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التي تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق و باطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما علم . وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحسكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب بالأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكما بعلمه ، هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها ، لامن الخوارق التي تداخلها أمور . والقائل (۱) بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة الى العلم المستفاد من العادات ، لامن الخوارق . وحكى ولذلك لم يعتبره (۱) رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربي عن قاضى القضاة الشاشى المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام ، جريا على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً ، قال ولشيخنا فخر الاسلام أبى بكر الشاشى جزء في الرد عليه . هذا ما قال . وهو حقيق بالرد إن كان عجكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجهين :

(أحدهما) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكشفات والمكرامات ، فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود ، ألا ترى الى ما جا، عن الشبلى حين اعتدد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين ، فهم أن يأكل منها فنادته الشجرة : أن

⁽۱) قال ابن العربي في كتاب الاحكام اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضى لا يقتل بعلمه ، وإن اختلفوا في سائر الا حكام هل يحكم بعلمه أم لا

٣١) أى فقد كان يطلع على مافى الا مر من حق وباطل ، ومع ذلك كان يعول فى
 حكمه على القانون الشرعى من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل منى فا فى ليهودى (١) وعن عباس ابن المهتدى أنه تزوج امرأة ، فليلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبمد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق فى بعض أصابعه اذا مد يده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه

وأصل ذلك حديث (٢) أبي هريرة رضى الله عنه وغيره فى قصة الشاة المسمومة ، وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيد يكم فإنها أخبرتنى أنها مسمومة ، ومات بشر بن البراء الحديث! فبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أسحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك فى قصة بقرة بنى اسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها ، فأحياه الله وأخبر بقاتله ، فرتب عليه الحكم بالقصاص ، وفى قصة الخضر فى خرق الدفينة بوقتل الفلام ، وهو ظاهر فى هذا المغى ، الى غير ذلك مما يؤثر فى معتجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثانى) أنه إذا ثبت أن خوارق المادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة الينا، فكما لو دلناأمرعادى على نجاسة الماء أوغصبه لوجب علينا للاجتناب، فكذلك ههنا، إذ لافرق بين إخبار من عاكم الفيب أو من عاكم الشهادة، كا أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الفنيي. فلابد أن يبنى الحكم على هذا كا يبنى على ذلك. ومن فرق يبنهما فقد أبعد

 ⁽۱) أى مملوكة ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية. وأما كونها ليهودى بهذا الوصف فلا تأثير له فى أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه قيبحى عنها وهى لكافر

⁽۲) أخرجه البخاري

فالجواب أن لانزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجملة ، وذلك من وجهين :

(أحدها) الاعتبار بما كان من النبي صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به في القياس ما كان في مداه ، إذا لم يثبت أن مثل هذا من الحوارق مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الحارقة ، بدليل الواقع ، وانمايختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ (۱) في شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه (۲) بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان

والثانى) على فرض أنه لايقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجارى عليها العمل بالقياس — ولحكن ان قدرنا عدمه فنقول: ان هذه الحكايات عن الأوليا مستندة الى نصشرعى ، وهوطلب اجتناب حزاز القاوب الذى هو الإثم . وحزاز القاوب يكون بأمور لا تنعصر ، فيدخل فيها هذا النمط . وقد قال عليه الصلاة والسلام: « البرس ما اطها نت اليه النفس . والإثم ما ماك في صدرك » (٦) فإذا لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من صدرك » (١) لا ته لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة في معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فنلحق به يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا ، فنلحق به

(٢) أى أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لاينجو من الفصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أى وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

بطريق القياس

(٣) قال النووى فى الاربعين: وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال: أتيت الني صلى الله عليه وسلم فقال (حثت تسأل عن البر؟) قلت: نعمقال (استفت قلك البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ماحاك فى النفس وتردد فى الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك) رويناه فى مسندى أحمد والدارمى باستاد حسن

فسر حزاز القاوب بالمنى الأعم الذى لاينصبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور مايحل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل مسألة ابن رشد وأشباهها . وقتل الخضر الغلام على هذا لايمكن القول بمثله فى شريعتنا ألبتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ماتقرر أنه إن كان ثم من الحكايات مايشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ، فإن أصل الحسكم بالظاهر مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإن سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المنافقين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ماجرت عليه

ولا يقال: إنما كان ذلك من قبيل ماقال: «خوفا أن يقول الناس السحمة عداً يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا مازعمت . فإذا عدم ماعلل به فلا حرج لا نا تقول: هذا من أدل الدليل على ماتقرر ، لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واصح ، ومن طلب قتله بعير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيني ربما شوش الخواطر ، وران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى الى باب الدعاوي المستند الى أن «البينة على المدعى واليمين على من أنكر ، ولم يستئن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة في يستئن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة في بعض ما أنكر فيه بما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ ، حتى شهد له خزيمة بن ثابت ، فعلها الله شهادتين . فما ظنك با حاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر (١) الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من دلك ، والحمط واحد . فالاعتبارات الفيدية مهملة محسب الأوامر والنواهى من دلك ، والخمط واحد . فالاعتبارات الفيدية مهملة محسب الأوامر والنواهى

(١) لعلما (أكذب) ومع ذلك لوكان العكس كان أظهر في بيان أنه لابدمن الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلل بشي. آخر

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الماس من الأوليا، وعيرهم بكل كشف أو حطاب حالف المشروع بل عدوا أمه من الشيطان، وإذا ثبت هذا فقصايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة (١).

وما ذكر من تكايم الشجرة فليس بمانع شرعى ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلم ، كا لو وجد فى الفلاة صيدا فقال له : إلى مماوك ، وما أشبه خلك ، لكنه تركه لفناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر مافى هذا الباب . أو نقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كا يترك الانسان أحد الحائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسما يذكر بعد بحول الله سالى . وكذلك نقول فى الماء الذي كوشف أنه بحس أو مفصوب . وإذا كان له ممدوحة عها بحيث لا ينتغرم له أصل شرعى فى الظاهر ، بل يصير منتقلامن حائر إلى مثله ، فلا حرج عليه ، مع أنه لو فرصنا مخالفته لمقتصى فلك السكشف إعمالا للطاهر ، واعتماداً على الشرع فى معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تحرق أمراً شرعياً ، ولا أن قود على شيء منه بالنقض ، كيف وهى بتأمج عن اتباعه . همحال أن ينتج المشروع ماليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون أليتة ماليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لا يكون أليتة

وتأمّل ماحا، في شأن المتلاعمين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام: « إن يها، ت به على صفة كدا فهولفلان (٢) على صفة كدا فهولفلان (٢) غامت به على احدى الصفتين وهي المقتصية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها . وقد جا، في الحديث بعسه: « لولا الأيمان لسكان لي ولها شأن » فلدل على أن الأيمان مي لماسة ، وامتماعه مما هم به بدل على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان ولو ثبت بالبينة أو بالاقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دارئة للحد عمها

والجواب على السؤال الثابي أن الحوارق و إن صارت لهم كعيرها فليس (١) أي لما يأتي بعد (٢) أخر حه أبو داود ذلك بموجب لإعمالها على الاطلاق ، اذا لم يثبت ذلك شرعا معمولا به · وأيضاً خان الخوارق إن جاءت تقتضى المحالفة فهى مدخولة قد شابها ماليس بحق ؛ كالرؤيا غير الموافقة 'كن يقال له « لاتفعل كذا ، وهو مأمور شرعا بفعله ، أو « افعل كذا ، وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على « افعل كذا ، وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأوليا، وجده محافظين على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها الى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لايعمل عليها ، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها .

قيل: إن المنفى هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية · فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟ فالقول فى ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التى فيها سعة يجوز العمل فيها يمقتضى ما تقدم. وذلك على أوجه:

(أحدها) أن يكون في أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقده في الوقت الفلاني ، أو يعرف ما قصد اليه في إتيانه من موافقة أو مخالفه ، أو يطلع على مافي قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على التهيئة له حسما قصد اليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من الجائز له ؛ كا لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لايعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم (والثاني) أن يكون العمل عليها لعائدة يرجو مجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه سبب الالتفات اليها عجب أو غيره ؛ والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعماون . والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هي فتنة واختبار ، لينظر كيف تعماون .

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أوكان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس . وتد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعاوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك في بعض الأوقات. وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه • يراهم من وراء ظهره ، لما لهم فى ذلك من الفائدة المذكورة فى الحديث (١) . وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزانه ، فعمل أمته بمثل ذلك فى هذا المكان أولى (٢) منه فى الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك . فى حكم الجواز ، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه . والإخبار فى حق النبى عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخلو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان . كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهى فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً جائز ، كالإخبارعن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل على وفق ذلك ، على وزان الرؤ باالصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كا روى عن أبى جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقواء ففتح على "بدينار فأردت أن. أدفعه اليهم ، ثم قلت في نفسى : لعلى أحتاج اليه ، فهاج بى وجع الضرس فقلعت. سناً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بى هاتف : إن لم تدفع اليهم الدينار لا يبتى في فيك سن واحدة ، وعن الروذبارى قال : في استقصاء في أمر الطهارة ، فضاق مدرى ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبى ، فقلت : يارب غفوك ا فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم ، فزال عنى ذلك ،

وعلى الجلة فالشرط المتقدم لاعيص من اعتباره في العمل بمقتضى الخوارق .

⁽۱) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهرى)

⁽٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها ، بل بجرد أمر جائز. أماهنا فانه وإن كان جائزا أو في حكه خشية العواومني ، إلا أنه مقيد بأن يكون. لغائدة برجو تجاحها

وهو المطلوب. و إنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالا يحتذى حذوه. وينظر في هذا المجال الى جهته. وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل آخر، وهي:

﴿ السألة النانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة فى جميع المسكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ، فهى عامة أيضًا بالنسبة الى عاكم الغيب وعاكم الشهادة من جهة كل مكاف ؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل مافى الظاهر . والدليل على ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة .

(والثابى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقعمن الحوارق والأمور الغيبية حاكما عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ، أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه .

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها . وذلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال الشيطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبي ميسرة المالكي أنه كان ليلة بمحوابه يصلى و يدعو و يتضرع ، وقد وجد رقة ، فإذا المحواب قد انشق وخرج منه نور عظيم ، ثم بدا له وجه كافمر ، وقال له : « تملاً من وجهى يا أبا ميسرة ! فأنا ربك الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يالمين عليك لمنة الله . وكما يحكى عن عبد القادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبه الرَّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلات عليه شبه الرَّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحلات

لك المحرمات » فقال له : اذهب يالعين . فاضمحلت السحابة . وقيل له : بم عرفت أنه ابليس ؟ قال : بم الحرمات » . هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حَكما فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعت الى هذا المنزع في ابتداء الوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، خديجة بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أنستطيع أن تخبرنى بصاحبك هذا الذى يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم ، قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يابن عم ! فاجلس على فخذى اليسرى . فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يابن عم ! فاجلس على فخذى اليسرى . فبلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ فال : نعم ، ثم حولته الى فخذها اليمنى ، ثم الى حجرها ، فبل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم ، قال الراوى فتحسرت ، وألقت خارها ، والنبي صلى الله عليه وسلم جالس في حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : يا ابن كل دونى رواية أنها أدخلته بينها و بين درعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابن عم اثبت وأبشر ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولايقال: إن كان كا قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات لأنا نقول: إن كان كا قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات والحوارق؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها و بين غيرها من الحوارق المشاهدة . فلابد إذا من حكم يحكم بصحتها ، وشاهد بشهدلها ، و إذ ذاك بلزم التسلسل ، وهو محال ، ولا يكتني في ذلك بدعوى الوجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيمه على صحته ولا فساده ، لأن الآلام واللذات من حيث هو وجدان لا دليل فيمه على صحتها أو فسادها شرعا . وكذلك من المواجد التي لا تذكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعا . وكذلك سائر الأمور التي لا يقدر الانسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلا إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق ، وقد يكون محوداً إذا كان غصاً لله ، ولا يفرق بينها الا النظر الشرعي ، إذ لا يصح أن يقال

 ⁽۱) القصة رواها ان اسحاق

هذا الغضب قد أدرك ضاحبه أنه محود لا مذموم من غير نظر شرعي ، لأن الحد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محود شرعا ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلا . ولا يصح أيضا أن ينسب تمييزه الى المربى والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضا

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لاقدرة للانسان على كسبها ولا على دفعها ؟ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشا، منعباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؟ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بفتة ، أو ورودالأ فواح عليه كذلك من غيرا كتساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك في مسألتنا. بل أشبه شي، بها الإنجماء أو الجنون أو ما أشبه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ، كما إذا أتلف المجنون مالا ، أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا في حال جنونه . ألا تزى ما يحكي عن جملة منهم أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا في حال جنونه . ألا تزى ما يحكي عن جملة منهم و يقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات ، فلا يَفُون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات ، فلا يَفُون ، ويكاشفون بأحوال الحلق بحيث يطلعون على عوراتهم (١) ، إلى ما أشبه ذلك . ويكاشفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم ، وهو داخل عليهم شاءوا فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنتولا عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبوا ، فكيف ينكر في نفسه أو يعد " مما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل السألة ، وما اعترض به لا اعتراض به ؛ فإن الخوارق و إن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات. وقد مر أن الأسباب هى الى خوطب المكاف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خَلق لله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فنسوب الى المكاف حكمه ، من حهة التسبب ؛ لأجل عن الأسباب من المسببات فنسوب الى المكاف حكمه ، من حهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الاسباب النكليفية ، فبقدر اتباع السنة في الأعمال ، وتصفيتها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهوا، تكون الخارقة المترتبة ، فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه ، وقد قال تعالى : (إنما تُحْزَوْنَ ماكنتم تَعْمَلُونَ)وقال : (هل تُحْزَوْنَ إلا بماكنتم تكسبون) ، «إنما هي أعمالكم أحسبها لكم ، ثم أوفيكم إياها »(١) وهو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي ، وفروع المقع في الجزاء الدنيوي والأخروي ، وفروع الفقه في المجانة

و إذا ثبت هذا فما ظهر في الخارقة من استقامة أو أعوجاج فمنسوب الى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلاشك . فصار الحكم التكايني متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي ، مخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لاسبب له من جهة المكاف ، فإ نه لا يتعلق به حكم تكليني . ولو فرضنا أن المكاف تسبب في تحصيله لكان منسو با اليه ، ولتوجه التكليف اليه ، كالشكر (٢) ونحوه . فحدل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شيء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث الى يوم القيامه فلا يصح ردها ولا قبولها الا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فان اغت هناك فهى صحيحة مقبولة فى موضعها ، و إلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدى الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

⁽۱) تقدم (ج۲ – ص ۱۹۲)

رم) لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب المسكر مثلا فيكون
 معاملا بنتائجه

ذلك . ولا حل هذا حكم إبراهيم عليه السلام فى ذبح ولده بمقتدى رؤياه ، وقال له ابنه : (يا أَبَتِ افْعَلُ ما تُو مُر) وإنما النظر فيما أنحرق من العادات على يد غير المعصوم

و بيان عرضها أن تفرض الخارقة واردة من مجارى العادات ، فانساغ العمل بها عادة وكسبا ، ساغت في نفسها ، والافلا ؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على مالا يجوز له أن يطلع عليه وان لم يكن مقصودا له ، أو رأى بأنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها ، أو يكاشف بمولود في إدلن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من اعضائها التي لا يسوغ النظر اليها في الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى و يسمع من يقول له : قد أحللت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعى على حال ، و يقاس على هذا ماسواه ، و بالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكاف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين (١) ، وجب أن ينظر في حكام العوائد ، لما ينبنى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف في ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى في المكليات لافى خصوص الجزئيات والدليل على ذلك أمور:

("أَجِدِها) أن الشرائع بالاستقراء إنما حيى، بها على ذلك . ولنعتبر بشر يعتنا؛ خإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان

⁽۱) سوا. أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للموجودات الأخِرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هذه الحياة ،كايؤخذ من تقريره بعد

واحد (١) ، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات الشكاليف – وهي أفعال المكافين – كذلك . وأفعال المكافين انما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبها ، ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ماهي عليه . وذلك باطل

(والثانى) أن الإخبار الشرعى قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؟ كالاخبار عن السموات والأرض وما ببنهما وما فيهما من المنافع (٢) والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبديل لها ، وأن لا تبديل لخلق الله ، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضا ، والخبر من الصادق لا يكور، مخلرة عال ، فأن الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا ان اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلاعن تعرف فروعه ، لأن الدين لإ يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولاسبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كا

(۱) فَمثلاكُلُ مَكَلَفُ مطلوب بالصلوات الخس جزماً ، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلكوشرائطها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابهاواحدة. لا اختلاف فى ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لا ن العوائد التى بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون فى قرن من القرون حرجة ، وفى قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكاليف

(٢) كنافع الشمس والقمروسائر الكواكب ،والماء والنار . والارض وماعليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أى الاسباب والمسببات فى هذه الاموروف أفعال الانسان والحيوان ، وما ينشأ عن ذلك (والاحوال) أى من الحياة والموت والصحة والمرض، والملاذ والشهوات، إلى غير ذلك من السنن الكونية التي ربط مها الحالق هذه الكائنات

اطردت في الماضي ، ولا معنى للمادة الا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن التحدى لم يقع الاعلى الوجه المعلوم في أمثاله . فاذا وقع مقتر نابالدعوة خارقا للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد الا والداعى صادق . فاو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بعدلته اضطرارا ، لأن وقوع مثل ذلك التجارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى و لكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبني عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطاوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معاوم ، بل إن كان فظنون : والدليل على ذلك أمران :

«أحدهما» أن استمرار أمر فى العالم مساو لابتداء وجوده; لأن الاستمرار إلما هو بالإمداد المستمر، والامداد عمكن أن لا يوجد، كا أن استمرار العذم على الموحود فى الزمن الأول كان ممكنا، فلما وجد حصل أحد طرفى الامكان مع جواز بقائه على أصل العدم، فكذلك وجوده فى الزمان الثانى ممكن، وعدمه كذلك. فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده ؛ هل هذا إلا عين المحال ؟

« والناني» أن خوارق العادات في الوجود غير قايل ، بل ذلك كثير ، ولا سيا ماجرى على أيدى الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفي الأم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ، فهو أقوى في الدلالة ، فإذاً لا يصح أن يكون مجارى العادات معلومة البتة

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلى غير مندفع عقلا ، وأعا اندفع بالسمع القطعى . و إذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يفد حكم الجواز العقلى.

(۱) لا نه لاسبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لايكون بدون الدعوة والتحدى. فقوله (لا ن وقو ع الح) تكميل لتوجيه الملازمة ولا يقال: إن هذا تعارض في القطعيات وهو محال .

لأنا تقول: الما يكون محالا إدا تعارضا من وجه واحد ، وليس كذلك هنا ، الجواز العقلى هنا على حكمه فى أصل الإمكان ، والامتناع السعى راجع الى الوقوع . وكم من حائر بر واقع . وكذلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكنا أن يبتى على أصله من العدم و يمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه الى الوجود من حهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لابد أن يوجد ، فواجب وحوده ، ومحال استمرار عدمه ، وإن كان فى نفسه كن البقاء على أصل العدم . ولذلك فالوا: من الجائر تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الكفر ، وتعذيب أن الكفار هم المغذبون ، وأن المسلمين هم المنعمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك همهنا . فالحواز من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثانى أما قدمنا أن العام المحكوم به على العادات الما هوفى كليات الوجود لا في جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التى لا تخرم كاية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أ باب العوائد شكا ولا توقفا (١) فى العمل على مقتفى العادات البتة ، ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارة كا تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجارى العادات ، وأصله للفحر الرازى رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئيا انحرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الخوارق : من نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ان اقترت بالتحدى ، أو ولاية الولى إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدح انحراقها فى علمنا باستمرار العادات المكلية ، كما إذا رأيناعادة جرت فى جزئية من هذا العالم فى الماضى الماضى الماضى الدنيا . لا ن عمارتها بأخذ الناس فى أسباب ذلك مبنية على ان العوائد فى ترتب المسببات مستمرة ، وإن كانوا يشاهدون أحيانا شيتامن انخرام العادة

والحال غاب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدايل الخراق ما انحرق منها ؛ ولايقدح ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية ، وهكذا حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي ، الى أشباه ذلك ، فاذا جئت الى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لاقطعيا — وكذلك سائر المائل — ولم يكن ذلك قادماً في أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المالة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان: « أحدهما » العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها ايجابا أو ندباً ، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلا وتركا « والضرب الثانى » هى العوائد الحارية بين الحلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعى

(فأما الأول) فثابت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كا قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة ، وفي الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر العورات ، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فأنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع . فلا تبديل لها و إن اختلفت آرا، المكلفين فيها (١) . فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلا: إن قبول شهادة العبد لاتأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها. مخلاف الصرب النابي فانه ليس فيه من الشريع دليل على حسنه أو قبحه ، لكنه ينبي على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولاقبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذ لو صحمثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشم عمة باطل

(وأما الثاني) فقد تكون الموائد ثابتة ، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب الأحكام تترنب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقاع والنظر، والكلام ، والبطش. والمشى ، وأشباه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال. في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً .

والمتبدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبح ، و بالعكس ؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح في البلاد المشرقية ، وغير قبيح في البلاد الغربية ، فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح (ومنها) ما يختلف في التعبير عن المقاصد ، فتنصرف العبارة عن معنى الى عبارة آخرى ، إما بالنسبة الى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ، كاختلاف العبلرات بحسب اصطلاح أر باب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستمال في بعض المعانى ، حتى صاد ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضا يتنزل على ماهو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجرى كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتسريحاً .

(ومنها) ما يختلف في الأفعال في المعاملات وبحوها عكم إذا كانت العادة (١) لعل الاصل (إلى معنى عبارة) في النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو في البيع الفلافي أن يَكُون بالنقد لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو الى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جار على خلك حسما هو مسطور في كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة (١) عن المكلف ، كالبلوغ فائه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، او بلوغ سن من يعتلم أو من تحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لدات المرأة أو قراباتها ، أونحو ذلك . فيحكم لهم شرعا بمقتنى العادة في ذلك الانتقال . (ومنها) ما يكون في أمور خارقة للعادة ، كبعض الناس تعبير له خوارق المعادات عادة . فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة اليه في حكم العدم . فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة . وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تتنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة . جارية على أمور معتادة .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس فى الحقيقة باختلاف فى أصل الخطاب (٢)؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى، لو فرض بقاء ألدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك، لم يحتج فى (١) كاختلاف الأقطار فى الجو حرارة وبرودة، فنى الحارة يعجل البلوغ وفى الباردة يبطى. وقوله (وكذلك الحيض) أى مدته فى كل حيضة ، ومعاودته فى كل شهر أو أكثر مثلا

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة .
الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كا فى الباوغ مثلا ، فإن الخطاب التكليف مرتفع عن العبى ما كان قبل الباوغ ، فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل الباوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد (١) . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ، بل الحكم أن الذى ترجح جانبه يمهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق ، والله أعلم

﴿ المالة الخامسة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً ، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذنا أم لا . أما المقررة لل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة بأن الزجر سبب الانكفاف (٢) عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (ولَكُم في حَياة) فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (ولكم في القصاص حياة) لك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لهاء ، عادة ؛ كقوله : (وابتغوا من فضل الله) ، عادة ؛ كقوله : (وابتغوا من فضل الله) .

⁽١) كما مثله بالصداق ، فإن العادة شهدت لا ُحدهما فترجح جانبه

⁽۲) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس. وليست ممايتعلق بهافذاتها حكم شرعى من إذن أونهى ، لا نهاترجع إلى غرائزفىالانسان. ومع ذلك فاعتبارها شرعا ضرورى ، لا نه رتب عليها أحكاما كالقصاص من القاتل مثلا

وقوع المسببات (١) عن أسبابها دائما . فاولم تكن (٢) المسببات مقصودة الشارع في مشروعية الأسباب لسكان خلافا للدليل القاطع . فكان ما أدى اليه باطلا . ووجه ثان وهو ماتقدم (٣) في مسألة العلم بالعاديات ، فإنه جار ههنا ووجه ثالث (١) وهو أنه لما قطمنا بأن الشارع جا، باعتبارالمصالح ، لزم القطع

- (۱) أى يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات، التي هي وقوع المسيات عن أسبابها العادية دائما فيرتب عليها أحكاما كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الاسباب (۲) أى فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعا. لما رتب الشارع عليها شرعية الاسباب التي نيطت بها تلك العادات، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الا حكام عليها ، فتكون معتبرة شرعا . فقوله (المسبات) أى باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا اليها وهي جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لا أن هذا هو المطلوب في المسألة
- (٣) وهو الدليل الأثول فى المسألة الثالثةعشرة، فان ورود التكاليف بميزان واحد فى الحلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لماكان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب
- (٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الانسان، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية. وذلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أو دع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخني عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بنا على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كافة، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع، لأن إخراجه عن مقتضى ماسبق يكون تكليفا بما لا يطاق أو بمافيه حرج أما توجيبه للثالث فعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها. وهو المطلوب، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكاف به أمر عادي، فان كان معتبرا عند الشارع في توجيهه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب. وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق. ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعا بل هما من الا مور الراجعة للا سباب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلاء يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلاء يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلاء يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلاء يغلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين. وكل صحيح

بأنه لابد من اعتباره العوائد ؛ لا نه إذا كان التشريع على وزان واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لا ن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات فى التشريع

ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق، وهو غير جأنز أو غير واقع ، وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المحكلف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة فى توجه التكليف، أو لا . فان اعتبرفهو ما أردنا . و إن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

و إذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح في اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجلة . و إنما ينظر في انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها في الموضع حالة إما من حالات الأعدار المعتادة في الناس ، أو من غير ذلك . فان كانت منخرقة بعدر فالموضع الرخصة ؛ و إن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دائه (١) بحسب الوضع العادى ، كافي البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كا تقدم . و إما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

⁽١) أى تخرم العادة الا ولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلامسلك البول المعتادفأ مثاله

المعتاد (١) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك . وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها فى نفسها ، أو تجرى عليها أحكام العوائد التى تناسبها ؟

ولابد من تمثيلها أولا ، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الحوارق.

فن ذلك (٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع الزكاة ، وقوله لمن كتبله بذلك « دعوه » . وقصة ربعى بن حراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأبعارف بما يراد من ابنه فأخبره ، والأبعارف بما يراد من ابنه (٣) . وقصة أبى حمزة الخراساني حين وقع في البئر ثم سكر رأسها عليه ولم يستغث . وحديث أبى زيد مع خَديم الله فقال الناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك النخشي فقالا للخديم : كل معنا . فقال أناصائم . فقال أبو تراب : كل ولك أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

⁽۱) غير ظاهرمع موضوع الكلاموهوحالة من غيرالا عذار المعتادة في الناس، لأن المرض ومامعه من المعتاد الذي قال عنه إنه محل الرخصة، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتادا، لكنه يبول أيضا من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلا والجرح، معتادا فيهما، فهي عادة ليست من الا عذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الاولى، لكان ظاهرا

⁽٣) ما تقدم من أول الفصل إلى هناكان فى العوائد غير المقررة شرعا ، وهو القسم الثانى فى المسألة لكن المسائل الآتية كلها فى العادات التى جا. لها تقرير من الشارع أمرا أو نهياً أوإذنا فيكون الفصل مشتملا على انخراق العادة وبيان أحكامها فى القسمين

 ⁽٣) يعنى والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلما ،
 مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

⁽٤) لم يرد فى القاموس وشرحه , خديم ، بل قال فى جمع خدمان لخادم : أنه عامى ، وكا نهم تصوروا فيه أنه جمع خديم .ككثبان جمع كثيب الموافقات ــــ ج ٢ – ١٩٠

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلاراد (١٦) ، ودخول الأرض المسبعة وكالاهمامن الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذي يقال في هذا الموضع - بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح - أن هذه الأمرر لاينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم وفضلهم وصلاحهم ، بناء على الأخد بتحسين الظن في أمثالهم ، كما أنا مؤاخذون بذلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عبهم ، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفصل سبيلهم ، والما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوع شرعا . وعند ذلك فلا يحلو ما بنوا عليه أن يكون غريبا من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات.

مثاله الأمر بالإ فطار، فانه يمكن أن يكون مبنيا على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الاكثر، فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هدا مخوف العاقمة ، لاسيا بالنسبة الى موافقة من شهر فصله وولايته وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعا من الاجتهاد ، إد عامله معاملة المغلين المطرحين في قواعد الدين ، ليردجر بنفسه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه ، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله ، حى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على المتنعين . ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش ؛ فإنه حكى عنه أنه لم يكدب قط ، فلذلك سأله المحاج عن انه ، والصدق من عزام العلم ؛ و إنما جواز الكذب رخصة بجوز أن لا يعمل عقتصاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما في النطق بكامة الكفر وهي رأس في ال لا يعمى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التي قررها الله المحرود التقوى ، مخالفين العادة التي قررها الهراء المحدود والتقوى ، مخالفين العادة التي قررها الهراك المحدود التقوى ، مخالفين العادة التي قررها المحدود والتقوى ، مخالفين العادة التي قررها المحدود المحدود التقوى ، مخالفين العادة التي قررها المحدود المحدود المحدود التهوى ، عنالفين العادة التي قررها المحدود التقوى ، مخالفين العادة التي قررها المحدود المحدود المحدود المحدود العدود التقوى ، عنالفين العادة التي قررها المحدود الم

(۱) يعيى وقد صنعه كثير من أهل الصلاج والتقوى ، مخالفين العادة التي قررها ا الشارع من تحريم ذلك المكذب، وقد قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا معالسادقين) بعد ما أخبر به من قصة الشلائة الذين خُلقوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة الرخصة ، ولمكن أحمدوا أمرهم في طريق الصدق ، بناء على أن الأمن في طريق الحافة مرجو . وقد قيل: « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك في طريق المخافة مرجو . وقد قيل: « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل صحيح شرعى

ومثله قصة أبى حزة من باب الأخذ بعزائم العلم ، فانه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسألته قوله تعالى : (و مَن يتوكّل على الله فهو حسبه) وو كالة الله أعظم من و كالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فكيدُونى جميعاً ثم لا تُنظِرُ ون إلى توكلت على الله ربى وربّكم) الآية ! ولما عقد أبو حزة عقداً طكب بالوفاء ، لقوله تعالى : (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) . وأيضاً فان بعض الأثمة نقل عنه أنه سمع أن أناسا بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لايسألوا أحداً شيت فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حزة : رب إن فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حزة : رب إن فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حزة : رب إن فخرج حاجا من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم ، اذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والسكال ، فيه فاقتدوا ان شاء الله تهتدوا

وَكَذَلْكَ دَخُولَ الْأَرْضُ المسبعة وَدَخُولَ البَرَّيَة بلا زاد ؛ فقد تبين في كتاب الله كام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فل يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رحاء في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رحاء في مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كان يكون كذلك لو حصل فى اعتقاده أنهإن لم يتزود هلك ، وإن قاربالسبم هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالى فى دخول البرية بلا زادا عتياد الصبر والاقتيات بالنبات . وكل هذا راجم إلى حكم عادى

ولعلك تجد مخرجا في كل مأيظهر على أيدى الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لاتجده إن شاء الله إلاكذلك

فصل

وأما إن كان مابنوا عليه من غير جنس العادى ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس ، وإن كانت مخالفة في الظاهر ؟ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة

والذى يطرد - بحسب ماثبت فى المسألة الثانية عشرة وما قبلها - أن لايكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربى بذلك حما . وقد مر مايستدل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه :

(أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لهاقاعدة على ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ، لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا و يمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم الأحد على فعل من الأفعال بواحد مهما على البت . وعند ذلك الايحكم بترتب ثواب والا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم والا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذي انبنت الشريعة عليه

(والثَّاني) أِن الأمور الخارقة لاتطرد أن تصير حكماً يبني عليه ؛ لانها

مخصوصة بقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيا بينهم و بين غيرهم بمن ليس منهم ، إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين ، أعنى فى نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير معاملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم فى قضية

و إذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير مانقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادئ الرأى منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذي لا يجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات وهذا هو الوجه الثالث

(والرابع) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذلك ، إلا عانصت شريعته عليه نما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أمكر على من قال أه : « يُحلِ الله لنبيه ماشاء » ومن قال : « إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر » فغضب وقال : « إنى لا رجو أن أكون أكون أن ما تأخر » وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشنى به و بدعائه ، ولم يثبت أنه مس بشرة أنى بمن ليست بزوجة له أو ملك يمين . وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنى قط ؛ ولكن كان يعمل فى الأمور على مقتضى الفلواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قعد القواعد ولم ستثن ولياً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

⁽۱) جزء من حدیث رواه مسلم

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم الإحسان ، وهم الأولياء حمًّا ، والفضلاء صدقًا .

وفى قصة الرئيع (١) بيان طذا ؛ حيث قال وليها أو من كان : والله لا تكسر ثنيتها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : «كتاب الله القصاص » (٢) . ولم يكتف عليه الدلاة والسلام بأن من عبادالله من لو أقسم على الله لأبرته ، فكان يرجى، الأمرحتي يبرز أثر القسم ، بل ألجأ الى القصاص الذي فيه أشد محنة ، حتى عفا أهله : فحيننذ قال عليه الصلاة والسلام : « إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقدم على الله لأبره ، ولكن لم يحم به حتى ظهر له لأبره ، ولكن لم يحم به حتى ظهر له كرسي وهو العفو ، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لا سقاط القصاص

(والخامس) أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضة للضوابط الشرعية ، فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر (٤) ؛ فإن ذلك إعمال لخالفة المشروعات ، ونقضلصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم مهم فسادا في أهل الإسلام ، ولكن كان يمتم من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار ، فقال : « لايتحدث الناس أن محداً يقتل أسحابه » (٥) فمثله يلفى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها ، حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقها، لفعل أبي يعزى (٢) رضى الله عنه ، فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام المحارق بأحكام المحارة وتع إنها وتعرب الله عنه ، فالقول بحواز انفراد أصحاب المحارق بأحكام المحارف المح

⁽١) قال فى القاموس و وأم الربيع ، قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، فنى ذاكرتى أن ذلك محل تحقيق عندهم فى صحة الاسم . وفى المصايح أنها و الربيع ، عمة أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تكسر ثمنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ماهنا و يخالف القاموس

⁽٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الخسة إلا الترمذي وتيسيره

⁽٤) لعلها وكضرورة الشعر ،

⁽٥) جز منحديث رواه الشيخان والترمذي

[﴿]٦) صوابه . أبو يزيد ، يمني النخشي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجهورية ، قول يقدح في القاوب أموراً (١) يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجهور · ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الاباحة ، وعضدوا بما سموا منها رأيهم . وهذا تحريض لهم الى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أوليا، الله إلا بُراء من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن السكلام جرى الى الحوض في هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدودالشريعة ظاهراً و باطنا ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغى ، المحافظون على اتباعها ، فلكن أنحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيا قبلها طرق في أحوالهم ما طرق . ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُغهم به عنهم ولأجله وقع البحث في هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُغهم به عنهم مقاصده ، وما توزن به أحوالهم ، حسما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم

ئم نرجع الى تمام المسألة ^(٢) فنقول :

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يمنع من الجريان على مقتضي الأحكام العادية . والقدوة في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول في انحراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوما ، لقوله تعالى: ﴿ وَاللّهُ لِيَصِمِكُ مِن الناس ﴾ ولا غاية وراه هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدّرع والمغفر ، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى ، ولم يكن ذلك نزولا عن رتبته العليا الى ما دومها ، بل هي أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة الى قدرة الله ، فذلك أيضاً غرر مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

⁽١) أمنها الاعتقاد المذكور بعد

⁽٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إنعام المنم من المنم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا اليها ، ولم يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم معهده الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضى بانخرام العوائد . فدل على أنها العزائم التيجاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق. الموائد ليس بمقام يُقام فيه ، و إنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره · ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قَيِّدُهَا وتَوَكَّل » (١) · وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون في الأسباب تَأْدِبًا بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً الى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعى الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل الى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وما فَعَلْتُهُ عن أَمْرِي) فيظهر به أنه نبي . وذهب اليه جماعة من العلماء استدلالا بهذا القول. و يجوز النبي أن يحكم بمقتضى الوحى من غير إشكال . و إن سلم فهي قضية عين ، ولأمر ما ، (٢) وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز في هذه اللَّة لوليَّ ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم ، و إن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفرا ، و إن أُذن له من عالم الغيب فى ذلك ۽ لأن. الشريعة قدقررتالأمر والنهي . و إنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام و إعلامه أنَّ ثُمَ علمًا آخر وقضايا أخر لايعلمها هو

وليس كل ما اطلع عليه الولى من النيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريمة من غير أن يصحرده اليها . فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة « والثانى » مالم يخالف العمل به شيئاً من

⁽۱) تقدم (ج ۱ ص ۲۱۰)

⁽٢) سيشير اليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح اليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فاذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى المربى ، و به يعلق همم السالكين ، تأسيًا بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، ويقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المالة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها في الوجود: « أحدهما » العوائد العامة التى لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملائم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والحبائث ، وما أشبه ذلك « والثانى » العوائد التى تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال ، كهيآت اللباس والمسكن ، واللين في الشدة والشدة فيه ، والبطء والسرعة في الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقضى به على أهل الأعصار الخالية ، والترون الماضية ، القطيم بأن. مجارى سنة الله تعالى فى خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموما كما تقدم، فيكون ما جرى منها فى الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضى والمستقبل. مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثانى فلا يصح أن يقضى به على من تقدم ألبتة ، حتى يقوم دليل على. الموافقة من خارج . فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل ، لا بمجرى العادة . وكذلك فى المستقبل . و يستوى ف ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية (١)

⁽١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة، من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها فى الحلق ، حسما بيّن ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحسكم السكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهى المادة التى تقدم الدليل على أنها معاومة لا مظنونة . وأما الضرب الثانى فراجع الى عادة جزئية داخلة تحت العادة السكلية (١) ، وهى التى يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ، لاحتمال التبدل والتخلف ، مخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها في القضاء على ماكان عليه الأولون ، لتكون حجة في الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعامة اليها ، وليس هذا الاستعال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المالة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وصع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة

وأن التى تتبدل انما هى الدوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمهنى المتقدم ، بل متل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون فى عهد الشرع على حال ، ثم تتبدل ، فتمد شرعية بهذا المهنى بحصول الاذن بها على وجه عام ، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعى آخر ، فلا يتأتى الحسكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة فى ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحسكم بها على القرون الماضية الذى هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للا نسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذلك الكلى في ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح حريان الأمور الصرورية الخسة المعتبرة في كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها . والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؟ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجم اليه ، والزني والسرقة وشرب الخر وما يرجع الى ذلك ، عا وشم له حد أو وعيد ؛ مخلاف ما كان راجما الى حاجي أو تكميلي . فإنه لم يختص بوعيد في نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع الى أمر ضروري . والاستقراء بين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساده ؛ كاحياء النفس ، في المصالح ، وقتلها ، في الفاسد « والثاني » مابه كال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة ، بلهو على مراتب . وَّ كَذَلَكُ الأَوْلِ عَلَى مُرَاتَبِ أَيْضًا . فإنا إذا نظرنا الى الأُول وجدنا الدِّين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما (١) . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقى نفسه به ، وللمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بُضعها جاز لها ذلك . وهكذا سائرها . ثم اذا نظرنا الى بيع الفرر مثلا وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كفيدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة · وكذلك المصالح في التوقى عن هذه الأُمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرًا كليا ضروريا كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمصية كبيرة من كبائر الذوب . و إن لم تنتج الا أمراً حزئيا فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ،

⁽١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الا نفس والأموال والأولاد

والممصية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كلركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كا أن الجزئيات. في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

﴿ المالة الثامنة عشرة ﴾

الأصل فى العبادات بالنسبة إلى المسكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المعانى . وأصل العادات الالتفات إلى المعانى

وَ أَمَا الأُولِ ﴾ فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء ؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها (۱) . وكذلك الصاوات خصت بأنسال مخصوصة على هيآت مخصوصة ، إن خرجت عنها لم تنكن عبادات . ووجدنا الموجبات فيها تدعد مع اختلاف الموجبات (۲) ؛ وأن الله كو المخصوص (۳) في هيئة مامطلوب ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب ؛ وأن طهارة المحدث مخصوصة بالماء الطهور و إن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم حوليست فيه نظافة حسية حيقوم (۱) سقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

⁽١) هذا في الطهارة الحدثية بخلاف طهارة النوب والبدن والمكان من الا خباث فأنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنباسة

⁽٢) فالحيضوالنفاس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم رلاسائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

⁽٣) هذا كثير: فالقنوت _ وهو ذكر ودعا. _ يطلب فى بعض الصلوات دون بعض والدعاء يطلب فى السجود لافى الركوع، والنوافل تطلب فى أوقات و يمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا، وهكذا من أوقات النهى وكلهذا لا يعرف الا بموقف من قبل الوحى، وليس للمقل فيه مجال الحزوج عما حد (٤) أى حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذى هو منق من كل أثر،

كالصوم والحج (۱) وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفراد مالخضوع ، والتعظيم لجلاله والتوجه اليه . وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد ومالم يحد ، ولكان المخالف لما حد غير ماوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلا . وليس كذلك باتفاق . فعلمنا قطاما أن المقصود الشرعى الأول التعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غيرمقصود شرعا (والثاني) أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه النعبد بما حد وما لم يحد ، لنصب الشارع عليه دليلا واضحاً ، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة (۲) لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ماشابهه وقار به وجامعه في المهني المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان (۲) ذلك يتسم في أبواب العبادات ، ولما لم يحد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص (۱) أو إجاع معني مراد في بعض الصور ، فلا لوم المحدود ، إلا أن يتبين بنص (۱) أو إجاع معني مراد في بعض الصور ، فلا لوم

⁽١) أى فهما من الا مور المحدودة التي لايفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستقل العقل بادراك حدودها وحكمها

⁽٧) كما فى حديث معاذ لما بعثه إلى البمن: كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟ لـ إلى ان قال : أجتهد رأي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه فى القضاء فيما لا نص فيه اذا جامع ما نُص عليه فى المعنى المفهوم منه

⁽٣) مرتب على قُوله (لنصب) أى ولو نصب الأدلةلاتسعالا مرفى العبادات في وقوله (ولما لم نجد النج) أى ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب

⁽٤) وذلك كما فى قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيبا فأنه يبعث يوم القيامة ملبيا) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فاذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كمحترز لقوله (يتسع) أى بل هو ظليل كهذا

على من انبعه ، لكن ذلك قليل ، فليس بأصل ، و إنما الأصل ماعم في الباب وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيا لانظير له (۱) ؟ كالمشقة في قصر المسافر و إفطاره والجمع من الصلاتين وما أشبه ذلك . و إلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص ؟ كقوله : « سها (۲) فسحَد (۲) » وقوله : « لايَقبَلُ الله صلاة طحد كم إذا أحد شحى يتوضاً (١) » وميه عن « الصلاة طرفى النهار (٥) » وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرفى الشيطان . وكذلك مايستعملة الخلافيون في قياس الوضوء على التيم في الرفى الشيطان . وكذلك مايستعملة الخلافيون في قياس الوضوء على التيم في (١) أى ان المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها في وأصل القياس مبنى على تعذية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجا عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات ، ويرجع بها الى التعبد ، لا أنه حتى عند فرض وجود النظر للعني فيها فانه يكون محالة قاصرة

- (٢) هذه الا مثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم، والشرط فى إذا، واللام فى قوله لا نها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص
- (٣) لم أجد فى التيسير حديثا لفظه (سها فسجد) وفى الباب أحاديث كثيرة. تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك
 - (٤) أخرجه أبو داود والترمذي (تيسير)
- (ه) عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس. تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فاذا زالت فارقها ، فاذا أذنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها . ونهي رسول صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائي ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضى الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنهاطهارة تعدت محل موجبها ، فتحب فيها النية ، قياسًاعلى التيمم . وما أشبه ذلك مما لايدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحسكم عليه من غير نزاع ، بل هو من السمى شَبَّها ، بحيث لايتفق على القول به القائلون ؛ و إنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتعقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة (١) ، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجا. إليه قال (لا تتحروا بصلاتكم طاوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرنى شيطان) أخرجه مسلم والنسائي، وعن أنس ضمن حديث أخرجه في البيسير عن السنة إلا البخارى قالُ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق يجلس رقب الشمس حى إذا كانت بين قرنى الشيطان قام فنقر ها أربعا لايذكر القه فيها إلا قليلا) (١) هي المناسبة ، والنص بانواعه ، والاجماع ، والسبر والتقسيم ، ثم الدوران . أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكي : وقد كثرالتشاجر في تعريف هذه المنزلة ، ولم أجد لا ُحد تعريفًا صحيحًا فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد به هنا ، وصف مناسبته للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصفالمناسبلذاته شهاخًاصا ، أي يشبهه فيما يظن كو نه علة للحكم أو مستلزما لها ، سوا. أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى . وذَّلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسبه بواسطة كونها عبادة مخلاف الاسكار لحرمة الخرفانه مناسب لها بذاته ، محيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع وحينتذ فالشبه أى هذا النوع من المسالك يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل في تعريفه : وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل ، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الحبث بازالة الحدث في تعين الماء لها : طهارة تراد الصلاة فلا بجزى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الما. لهما، وهو وصف شبهي لاتظهر مناسبته لتعين الماء في إزالة الحنبث . وقالوا إنه إذا ثبث بأحد مسالك العلة المعتبرةأنوصف كون الطهارة تراد للصلاة يصم علة تعين الما. لازالة الخبث لزم . وإلا فلايوجبه مجرد اعتبار الما في الحدث . ومثله أيضا مثال المؤلف . قال ان لحاجب : وثثبت علية الشبه بجميع المسالك. وفي شرحه : وقد يقال الشبه للوصف المجامع لا آخر إذا تردد به الفرع كين أصلين ، فالاشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسيةوالمالية في العبدالمقتول تردد بين الحر والفرس مثلا، وهو بالحر أشبه، لا أن مشاركته له في الأوصاف

الوقوف عند ماحدً ، دون التعدى إلى غيره ، لأ ناوجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات . فكان أصلا فيها

(والثالث) أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معانى العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشي على غير طريق . ومن ثمّ حصل التغيير فيما بقى من الشرائع المتقدمة ، وهذا ممايدل دلالة واضحة على أن العقل لايستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : (وما كُنَّا معذَّ بينَ حتى نَبعَثَ رسولاً) وقال تعالى : (رُسُلاً مبشِّر بن ومُنذِرين لئلاًّ يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُل) والحجة ههنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف مالا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدئة من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ماحده الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق و إن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذاك ، ومنع من إخراج القِيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، الى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد -- دون الالتفات الى المعاني -- أصلاً يبني علمه ، وركناً يلحأ البه

والا حكاماً كثر فتعارض مناسبتان . فتترجج إحداهما ولكنه ليس منالشبه الذي فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فعىل

﴿ وأما أن الأصل في العادات الالتفات الى المعانى ﴾ فلا مهد:

أولها الاستقراء ، فإ نا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع في حال لاتكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع في المبايعة (۱) و يجوز في القرض . و بيع الرطب باليابس ، يمتنع حيث يكون مجرد غرر و ربا من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة (۲) . ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كا فهمناه في العادات. وقال تعالى : (ولكم في القصاص حياة أيا أولى الألباب) وقال : (ولا تأ كلُوا أموالكم بينكم بالباطل) وفي الحديث : « لا يقضى القاضى وهو غضبان (۳) » وقال : « القاتل لايرث (م) »

(١) لما فيهامن المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذى هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ،كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضا

(٢) كما فى ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك بمؤديا الى ألا يعرى أحد أحدا نخله

- (٣) تقدم (ج١ ص ٢٠٠)
 - (٤) تقدم (ج٢ ص ٤٦)
- (٥) أخرجه فى التيسير عن الترمذى ــ أقول ــ قال الترمذى حدثنا قتية قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبدالله الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لايرث) هذا حديث لايصح. لايعرف هذا إلامن هذا الوجه، واسحق بن عبدالله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل العلمهم المدا إلامن هذا الوحق بن عبدالله بن الموافقات ــ ج ٢ ــ م ٢٠

«ومهى عن بيع الغر ره (١) ، وقال : «كل مسكر حرام (٢) » وفى القرآن : (إنما يريدُ الشيطانُ أن يوقع بينكمُ العداوة والبغضاء في الخر والميسر) الآية ، إلى غيرذلك مما لا يحدى . وجيعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح العباد ، وأن الاذن دائر معها أيما دارت ، حسما بينته مسالك العلة (٢) ، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعانى

والنانى أن الشارع توسع (٤) فى بيان العلل والحِكم فى تشريع باب العادات. كما تقدم تمثيله ، وأكثر ماعلل فيها بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول (٥) . ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعانى ، لا الوقوف مع النصوص ، مخلاف باب العبادات ، فان المعلوم فيه خلاف ذلك . وقد توسع فى احد بن حنبل ، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث النح اه ، قال مصحح

احمد بنحنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القائل لا يرث النح أه، قال مصحح التيسير . قال البخارى فى إسحق : تركوه . وقال أحمد ، لا يكتب حديثه ولا تممل. الروايةعنه .اه

- (١) أخرجه في التيسير عن الخسة
- (۲) رواه فی الجامع الصغیر عن احمدوالشیخین و أبی داود والنسائی و ابن ماجه عن أبی موسی ، واحمد والنسائی عن أنس ، واحمد و أبی داود والنسائی و ابن ماجه عن ابن عمر ، واحمد والنسائی و ابن ماجه عن أبی هریرة ، و ابن ماجه عن ابن عمر ، قال المؤلف و هو متواتر قال العزیزی قال المؤلف و هو متواتر
- (٣) وما ذكره من الا مثلة الثانية من باب مساك التنبيه والايماء ، الذى هو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أنه علة لهولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح (٤) كمقابل لقوله فى الوجه الثانى فى العبادات (ولكان ذلك يتسع فى أبواب العبادات)
- (٥) هذا هو تعريف أبى زيدللمناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلا. وهو حصول مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ، وقالوا إن تعريف أبى زيد لا يمكن إثباته فى المناظرة ، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول ، وإن كان التعريفان. متقاربين فى المعنى

هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة (١) وقال عيد بالاستحسان (٢) ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسباً يأتى إنشاء الله والثالث أن الالتفات الى المعنى قد كان معلوما في الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ،حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجلة فاطردت لهم ، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أمهم قصروا في جملة من التفاصيل ، غاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات في هــذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المهودات. ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التيجرت في الجاهلية ؟ كالدية ، والقسامة ، والاجتماع (٣) يوم العرو بة _ وهي الجمعة _ للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محوداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول. وهي كثيرة . وأنما كان(١) عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة ابراهم عليه السلام

فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات الى المعانى ، فاذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق (٥) في النكاح ،

⁽١ و ٢) يبان المقام على وجه يشنى النف ريرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف في تحديدهما وتمثلهما

 ⁽٣) أى باعتبار ما فيه من المصلحة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا منجهة كون الصلاة وسهاع الخطبة عبادة

⁽٤) من تتمة الدليل الثالث

⁽٥) تأمل فان فيه المعنى الذي أشارت اليه الاَية (وبما انفقوا من أموالهم) أى فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسةللا ُ زواج عليهن. وسيأتى للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإنكان قد يقالإن الزنافيهدفع مال من الزافى للبغي

والذبح في المحل المخصوص (١) في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لامجال العقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها. فإ نا نعلم أن الشر وط المعتبرة في النكاح من الولى والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربي من الميت؛ وأن العدد والاستبراء الدبها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه. ولكنها أمور جملية، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات. وهذا المقدار لايقضى بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولابالأشهر، ولا ماأشبه ذلك.

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبدات فعلتها المطاوبة مجرد الانقياد ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضى الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون العلاة ، قالت السائلة: « أَحَرور يَّةُ أنت ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التعبد ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هي السُّنَّةُ ياابن أخي » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

⁽۱) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذكر في هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

السالح ؛ إذ لو تُرك الناسُ والنظرَ لانتشر ولم يندسط ، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط أقرب إلى الانقياد ماوجد إليه سبيل . فحل الشارع للحدود مقادير معلومة ، وأسبابا معلومة لاتتعدى ؛ كالمانين في القذف ، والمائة وتغريب العام في الزناعلى غير إحصان ، وخص قطع اليد بالكوع وفي النماب المهين ، وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة ، وكذلك الأشهر والقرو، في المودد ، والنصاب والحول في الزكوات ، وما لاينضبط رد إلى أمانات المكافين ، ومو والنصاب والحول في الزكوات ، وما لاينضبط رد إلى أمانات المكافين ، ومو المعبر عنه بالسرائر ؛ كالطهارة للصلاة ، والصوم ، والحيض والدلهر ، وسائر الايمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر . فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد اليه .

و إلى هذا المدنى (١) يشير أصل سدالذرائع ؟ لكن له نظران : « نظر » من - بهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه ، كا في مذهب مالك مثلا ، مع أن كثيراً من التكليفات ثببت كونها موكولة إلى أمانة المكلف . فعلى هذا لاينبغي أن يات نت منه (٢) إلا إلى المنصوص عليه . « ونظر » من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ و إن انتشرت فروعه ، وقد فهم من الشرع الالتفات الى كلية ، فليجر بحسب الإمكان في مطانه ؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرها إلى منهى عنه والتوسل بها إليه . وهو أصل مقطوع به على الجلة ، قد اعتبره السلف الصالح ، فلابد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فخص هذا المختلف فيه فلابد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فخص هذا المختلف فيه

⁽۱) أى فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لا شياء لجرها إلى منهي عنه والتوسل بها اليه هذه القاعدة تلتثم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهوضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى. والضبط في هذا أقرب إلى الانقياد، لكن لسد الذرائع نظران الخ. أى فلا يؤخذهكذا بطريق كلى بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذي قرره

⁽٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر صوابطه لا تركيرا من التكاليف وكالها الشارع إلى أمانة المكلف، فلا تتوسع فى ضبطها وتقييدها ، بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار . والنظر الا خر أنه وإن انتشرت

• ١٣ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة التاسعة عشرة)

بالظاهر (١) ، فسلّط الحـكام على ما اطاموا عليه منه ضبطا لمصالح العباد ، ووكل من لم يُطّلع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ماثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه (٢) . وكل ماثبت فيه اعتبار المانى دون التعبد (٢) فلا بد فيه من اعتبار التعبد ؛ لأوجه :

(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم المكلف (١) من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، فمنى أمكن إجراء الضوابط في مظالها أخذ بهاوعول عليها . فيكون هذا توسطا بين الا مرين ، وإعما لالـكلا النظرين (١) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق منهما مما قاله

- (٢) أى لاقياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل (ففيه التفريع) لا نه ــ مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس ــ فان الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضا نوعا من التعبد، بمعنى من المعانى التي سيقررها
- (٣) أى دون أن يثبت النمبد, وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد وإلا لتناقض الكلام. وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي بجب ألا يدخله القياس والتفريع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق ، إذا قصده الممكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق المقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العانى المصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الاهذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمدنى عدم معقولية المهنى تعقلا كاملا ، وغير ذلك من المعانى الا تية التي يتقرر بها معنى التعبد فى الا وجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافى القياس والتفريع إذا وجدت شروطه .
- (٤) أى فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة في النكليف غير لازمة فضلا عن قصدها

مكاف ، عرف المدى الذى لأجله شرع الحسكم أو لم يعرفه ؛ محلاف اعتبار الدالخ فإ به غير لازم ، فإ به عبد مكاف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أوره باتفاق الهتار: ؛ مخلاف المصلحة فان اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكاف على رأى المحققين . و إذا كان كذلك فالتعبدلازم لاخيرة فيه ، واعتبار المصلحة فيه الخيرة . وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعالم يصح تخلفهما عقلا (۱) ، فإ نه محال . فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم باطلاق (۲) ، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضاً فإ نه (۱) لازم على رأى من ألزم الأصلح . وأيضاً فإ نه (۱) لازم على رأى من ألزم الأصلح . وأيضاً فا نه (۱) لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقلين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لا جل مصلحة هى عابة الأمر بالمقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المسلحة أيضاً ، فان تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . لا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والمثانى) أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك . وغايتنا أنافهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر. و إذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل . وذلك غير جائز. فقد بقى لنا إمكان

⁽١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يؤدى

⁽٢) أى سوا فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعانى. وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعانى كما قال

⁽٣) أي التعبد

حَكُمَةُ أَخْرِي شُرَعَ لِمَا الْحَـكُمِ ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد (١)

فان قيل: أو جاز ذلك لم نقض بالتعدى (٢) على حال ؛ فانا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى لم بجزم بأن الحسكم لها (٢) فقط ، لجواز أن تكون جزء عاله أو لمجواز خلو الفرع عن تلك الحسكمة التي جهلماها و إن وجدت فيه العلة التي علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لاعلة سوى ما ظهر ، ولا سبيل إلى دلك ، فكذلك لاسبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحسكم مشروء لتلك العلة

فالحواب أن القضاء بالتعدى لاينافي جواز (٥) التعبد ؛ لأن القياس قد صح،

⁽١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلا

⁽٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن فى القياس فى المسائل التي. عرف فيها اعتبار المعانى والعلل

⁽٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل

⁽٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحسكم للفرع، ولا يبنى عليه قياس. وقوله (أو لجواز الح) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحسكم لها فقط) الذى يشمل صورتين :أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة ، فقوله أولا (لجواز) توجيه للاحتمال الا ول ، وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثانى ، وقوله (خلوالنوع عن تلك الحكمة) أى المستقلة أيضاكما أن المعلومة مستقلة ، وقوله (فاذا أمكن ذلك) أى احتمال أن تكون لست وحدها ذلك) أى احتمال أن تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون لست وحدها المعلل بها وان كان علة كاملة ، وقوله (سوى ما ظهر) أى لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصحأن يبنى عليها الحسم . وقوله في الجواب متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصحأن يبنى عليها الحسم . وقوله في الجواب التجويز الا ول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الا ول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الثانى

⁽ه) جعله جوازا فكا نه لا يلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى واله يعتبركا مركالي، بخلاف الوجه الأول وهو امتثال المأمورات، على تفصيل في الله مروش في الهروخ من جهة النية و عدمها

كونه دليلا شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجه نقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننني ما عداها ؛ فإن الأصوليين بما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كرن ذلك الظاهر جر ، علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ماظهر مستقل بالعلية ، أوصالح لكونه علة ، كاف في تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منها مستقل ، وجميعها معلوم ، فنعلل باحداها مع الإعراض عن الاخرى ، و بالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس و إن أ مكن أن تكون الاخرى في الفرع أو لا تكون فيه . و إذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى تكون الاخرى في الفرع أو لا تكون فيه . و إذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)(١) أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين وإحداها ، ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذي نمال به ، ونقول إن شرعية الاحكام لأجله « والثاني » مالا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ، كالأحكام (٢) التي أخبر

⁽١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص بما اعتبر فيه المعاني دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان في سائر فروعه. والوجه الرابع عام أيضا وكذلك الخامس والسادس

⁽٢) فمثلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا. يرسل السهاء عليكم مدرارا، ويمددكم بأمو ال وبين الآية) هل بجعل الاستغفار علة أيضا في قوة الا بدانوسعة العلم وغير ذلك. فيقاس على الامداد بالا موالوالبنين، وقال تعالى (ولاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ربحكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة الدنية ، الا موال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللا لا حكام، لكنهالا تعلم الا من جهة، فها يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الاسلام. وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي

و إذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف، لايقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر، إذ لا يعرف كون الحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة علم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل (١). و إذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(والرابع) أن السائل إذا قال للحاكم : لم لا يحكم بين الناس وأست غضبان ؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؟ كا أنه اذاقال: لأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم التثبت في الحكم ، كان مصيباً أيضا . والأول جواب التعبد المحض . وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيها جاز القصد الى التعبد ، وإذا جاز القصد الى التعبد ، وإذا جاز القصد الى التعبد دل على أن هنالك تعبداً ، وإلا لم يصح توجه القصد الى مالا يصح القصد اليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد أو هو المطاوب

بها الشرع ويصح ان يدخلها القياس والتفريع ، لا نها وان كانت أحكاما عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الا حكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فها عند ما أثبت الشارع فقط ، لا أن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعا اتما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها ، وليس هذا القدر كافيا في صحة العلية ، حتى يتأتى الالحاق والقياس

⁽١) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والحامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ، ممايختص بالشارع ، لا مجال (١) للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفى التحسين والتقبيح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلما بالنسبة الى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبع . فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن اليه النفس . فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها الى أنها تعبديات . وما انبنى على التعبدى لا يكون الا تعبديا .

ومن هنا يقول العلما، إن من التكاليف « ماهو حق لله خاصة » وهو راجع الى التعبد ، « وما هو حق العبد » و يقولون فى هذا الثانى إن فيه حقاً لله ؛ كما فى قاتل العمد إذا نحفى عنه ضرب مائة وسنجن عاما، وفى القاتل غيلة إنه لاعفوفيه ، وفى الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عنو فيه وإن عفا من له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ، ولا من مسقط المعدة عن مطلق المرأة (٢) و إن كانت براءة ورحها حقاً له ، وما أشبه ذلك من العدة عن مطلق المرأة (٢)

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الاجماع أوالنص بقسميه أوالمناسبة أيصنا لا ند لابد في المعتبر منها أن يكون مؤثرا أو ملائما وكل منهما لابدأن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه في الاصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع . وسمى ملائما الكونه مناسبا لما اعتبره الشارع ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البيب في السبر والتفسيم و الدوران من أنواع المسالك ، فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه و أن المصالح فيها أيضا بوضع الشرع ؟

المسائل الدالة على اعتبار التعبد و إن عُقل المعنى الذى لأجله شُرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقالله ؟ فان ماهو لله فهو لله ، وما كان العبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، إذ كان لله أن . لا يجعل العبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهى يقتضى الفساد الم طلاق » علمت مفسدة النهى أم لا ، انتنى السبب الذى لأجلد نهى عن العمل أو لا ، وقوفا مع نهى الناهى ؟ لأنه حقه ، والانتهاء هوالقصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطلاق و فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلوعن التعبد . وإذا لم يخل فهو مما يفتقر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية ، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كرد الودائم والمفصوب، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ، كالركاة والذبائح والصيد . والتي تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإن فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد أثيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولوكانت حقوقا للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل النواب فيها أص ، لأن حصول الثواب فيها يستازم كونها طاعة ، من حيث هي مكتسبة مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية .

فان قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومنجهة حق العبدحصل . فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقر با بها

قيل: هذا غيرصحيح ؛ إذ لوكان كذلك لصحالثواب بدون النية ، لأنحق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية .

وأيضاً فلوحصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المفصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق و إن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جاريا في كل فعل وترك ، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجلة وهو دليل سادس في المسألة

فان قیل : فیلزم علی هذا أن یفتقر كل عمل الی نیة ، وأن لا يصح عمَلُ مَنْ لم ینو ، أو یكون عاصیا

قيل: قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب، وقد تكون جهة التعبد هي المغلبة. فا كان المغلب فيه التعبد فسلّم ذلك فيه وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولايكون عبادة لله . فإن راعي جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أي لا يصير عبادة إلا بالنية ، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها ، بل عمني أن النية في الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالا للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دنيوي . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال ، و يتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم

فصل

ويتبين بهذا أمور:

منها أن خل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، والله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما طاهره أنه حق العبد مجرداً (١) فليس كذلك

⁽١) كالقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

١٨٨ النوع الرابع مقاصد وضع الشريعة للامتثال (المسألة التاسعة عشرة)

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية

كا أن كل حكم شرعى ففيه حق للعباد إما عاجلا و إما آجلا ، بناء على أن الشريعة إغاوضعت لمصالح العباد . ولذلك قال فى الحديث : «حق العباد على الله إذا عَبَدَ وه ولم يُشركوا به شيئاً ألا يُعَذّبهم (١) » وعادتهم فى تفسير «حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كانله معنى معقول أو غير ممقول «وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه فى الدنيا . فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه مالا يعقل معناه (٣) على الحصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العبادات. راجعة إلى حق الله . وأصل العادات.

فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الآدمى ثلاثة أقسام: — (أحدها) ما هو حق لله خالصا؛ كالعبادات. وأصله التعبد كاتقدم. فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صح ، وإلا فلا

والدليل على ذلك أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصحفيه إجراء القياس . و إذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدّه لا يتتعدى . فاذا وقع (٢٠) طابق قصد الشارع . أو لا ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل ، وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع،

⁽۱) رواه مسلم

⁽٢) أى مالا تعقل فيه الحكمةو المصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساللقياس أما العلل العامة فهي موجودة حتى في التعدى ، يا سبقت الإشارة اليه

⁽٣) أى الوقوف المذ نور .

فيكنى فى ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهى فى هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهى يتقضى عدم صحة الفعل المنهى عنه ، إما بناء على أن النهى يقتضى الفساد باطلاق ، وإما لأن النهى يقتضى أن العمل المنهى عنه غير مطابق لقصد الشارع : إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن فى الركوع والسجود، والصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولا بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت مَن يصحح المنهى عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهى عنده ، و إما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، و إما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة فى الدار المنصوبة. بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعد النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيحرى على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والنانى) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والمغلَّبُ فيه حق الله . وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطرَّ حاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة فى إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ومحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهى أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمورالثلاثة الأول (١)،

(۱) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجرى على حكمه ، مع أنه فى هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان فى التعبد المحض الذى يبعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثانى الذى فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راسا ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

ولا مر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلُّب

(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المفلّب . وأسله معتمولية المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال في الصحة ؛ لحصول مصلحة العبد بذاك عاجلا أو آجلاً حسما يتهيأ له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أو لا . فإن فرض غير حاصل فالعمل باطل ؛ لا نمقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون (١) حدوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صح وارتفع مقتضى النهى بالنسبة إلى حق العبد (٢) . ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا أعتقه المشترى ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل (٣) فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المماوك . وكذلك يصح العقد فيا تعلق به حق الفير إذا أسقط ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك . وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ، فذلك لأحد الأمور الثلاثة (١)

⁽۱) لا نه لایتأتیأن ینهی الشارع عنفعل محافظة علی مصلحة العبد، ثم یکون هذا الفعل المنهی عنه بنفسه محصلا لهذه المصلحة

⁽٢) أَى وَأَمَا بِالنَّسِبَةِ إِلَى حَقِ اللهُ: وهو الاقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الاثم سواء من جهة البائع أو جهة المشترى. وفضل العتق شيء آخر

⁽٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لا نه نجز عتقه . مخلاف المدبر ، فان عتقه مؤجل وقد لا يتم

⁽٤) وتطبيقه في مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبرا إلى أن يكون قنا صرفا مثلا كما قالوه في الدار المفصوبة فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب ، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لا أن الوصف ليس من الا وصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لًا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بذل النم العباد المنافرها و يتمعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم في الدار الأخرى ، حسبا بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرّ قتنا بهذين مبنية على بيان وجه الشكر في كل نعمة (١) ، وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المذولة مطلقاً

وهذان القصدان أطهر في الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واللهُ أُخْرِجِكُمْ مِنْ بطُونِ أَمَّهَا بَكُمْ لَا تُعلَمُونَ شيئًا وَجَعَل لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَة لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُ وَنَ) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَة قليلاً ما تشكُرُ ونَ) وقال : أنشأ كُمْ وجعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَة قليلاً ما تشكُرُ ونَ) وقال : (فَاذَ كُو كُمْ واشكرُ والى ولا تكفُرُ ون) وقوله : (فَكُلُوا مِمَّا رَوْقَكُمُ اللهُ عَلَمُ عَلَمُ فَي وَقَالَ : (لئن شكر شُمَ لا زيد أَكُم) الآبة ! والشكر هو صرف ما أنه عليك في وقال : (لئن شكر شُمَ لا زيد أَكُم) الآبة ! والشكر هو صرف ما أنه عليك في مرضاة المنع ، وهو راجع الى الانصراف اليه بالكلية . ومدى بالكلية أن يكون حاريًا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معني قوله عليه حاريًا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال ، وهو معني قوله عليه الدلاة والسلام «حق الله على العباد أن يعمدوه ولا يشركوا به شيئًا » (٢)

(۱) وهو ما يشير اليه فيما بعد بقوله (وااثاني من حهة الوضع التفصيل الخ) وقوله: وببان وجه الاستداع بالنعم المبذولة مطلقا، أي بوجه عام، سيشير اليه بقوله: (من جهة الوضع السكلي ألخ) والآيات من هذا النوع الثاني السكلي الاجمالي: أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الا حكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله ومالا يحل الخ

(٢) واه مسلم

ويستوى في هذا ما كان من العبادات أو العادات .

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة ، فهى مصروفة اليه . وأما العادات فهى أيضا من حق الله تعالى على النظر السكلى ؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُل مَن حرَّ م زينة الله التي أخرَج لعباده والطيبات من الرزْق ؟) الآية ! وقال تعالى : (يا أيّها الذين آمنوا لا يحرِّ موا طيبات ما أحل الله له له الآية ! فنهى عن التحريم وجعله تعديًا على حق الله تعالى . ولما هم بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رغب عن سنتى فليس منى » (١) وفم الله تعالى من حرم على نفسه شيئًا مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (وقالوا هذه ولم الله من أبع الله من عمر على نفسه شيئًا مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (ما جعل الله من من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام) وقوله : (وقالوا هذه أنعام و حَرْث حِجْرُلا يَطْعَمُها إلا مَن نشاه بزَعْمِهِمْ) الآية ! فذمهم على أشياء في الأنعام و الحرث اخترعوها ، منها مجرد التّحريم . وهو المقصود ههنا .

وأيضا فني العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؟ لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفا في حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات ، لا في الأمر السكلي (٢). ونفس المكلف أيضا داخلة في هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فَإِذًا العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول الكاى الداخل تحت الضروريات . « والثانى » من جهة الوضع التفصيلي

١) تقدم (ج١ – ص٢٤٣)

⁽٢) أى فليس كل حق للعبد له اسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله الكالحق أيضا،ولكنه لايسقط إذا أسقطه العبدبتعريضها للتلف بل يؤاخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو مايشير إليه قوله (من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات)

الذى يقتضيه العدل بين الخلق ، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فدار الجميع ثلاثة أقسام (١) . وفيها (٢) أيضاً حق العبد من وجهين : «أحدها» جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازًى عليه بالنعيم ، مو قلى بسببه عذاب الجحيم « والثانى » حهة أخذه للنعمة (٣) على أهسى كالها فيا يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه في خاصة نفسه ، كا قال تعالى : (قُلْ هِيَ الذين آمنوا في الحياة الدنيا خالِدة يوم القيامة) وبالله التوفيق .

القسم الثاني من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلَّف فى التكليف. وفيه مسائل ﴿ المَـأَلَةُ الأولى ﴾

أن الأعمالَ بالنيات ، والمقاصدَ معتبرةُ في النصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعي لاتنحصر

(۱) لأن العادات فها حق الله الصرف، وهوالنظر الكلى، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق لله على العبدبالنسبة لغيره يسقط اذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه. فالا خيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لا شخاص آخرين كما هو ظاهر في الا مثلة بخلاف الفسم الا ول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلا، بقطع النظر عن عبد آخر (۲) أى في العادات. والوجه الا ول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقا من حقوقه بحسب ما هيأه لهمن ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا) فجعل ذلك حقا له، لكن لامطلقا بل حسما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك، فليس الناس في ذلك سواء

و يكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؟ وفي العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؟ وفي العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفاسد ، وغير ذلك من الأحكام . والعمل الهامد يقصد به أمر فيكون عبادة (١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء آخر فيكون كفراً ؟ كالسحود لله أو للصنم .

وأيضًا فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية . و إذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى (٢): (وما أُمِرُوا إِلاَّ لَيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ له الدِّين) ، (فاعبُدِ اللهَ مُخْلِصًا له الدِّين) ، (إلا مَنْ أكْرِهَ وقَلْبهُ مُظْمَنْ بالإيمان) وقال : (ولا يَنْفَقُونَ إلاَّ وَهُمْ كُسَالَى ، ولا يَنْفَقُونَ إلاَّ وَهُمْ كارِهُون) وقال : (ولا يَنْشِكُوهُنَ الصَّلَاةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى ، ولا يَنْفَقُونَ إلاَّ وَهُمْ كارِهُون) (ولا تُمْسِكُوهُنَ بِمَعْرُ وفِ أَوْ شَرَارًا لِتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فأَمْسِكُوهُنَ بِمَعْرُ وفِ أَوْ سَرَّخُوهُنَ بِمَعْرُ وفِ أَوْ سَرَّخُوهُنَ بِمَعْرُ وفِ أَوْ سَرَّخُوهُنَ بِمَعْرُ وفِ أَوْ سَرَّخُوهُنَ بِمَعْرُ وفِ أَوْ لَينَا عَلَى مَعْرُ وفِ أَوْ لَينَا عَلَى قوله : إلاَّ أَنْ تَتَقُوا مِنْهُمْ (لا يَتَخَذِذُ المؤمِنُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِينَا عَلَى قوله : إلاَّ أَنْ تَتَقُوا مِنْهُمْ (لا يَتَخَذِذُ المؤمِنُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِينَا عَلَى قوله : إلاَّ أَنْ تَتَقُوا مِنْهُمْ أَلْكُونَ كَاللهُ اللهِ عَمَالُ اللهِ عَمَالُ اللهِ عَمَالُ اللهِ هَى العليا فهو في سليل الله) (١٤) الى آخره (٢) وقال « مَن قاتلَ لِتكونَ كُلة اللهِ هِي العليا فهو في سليل الله) (١٤)

⁽١) كما تقدم فى العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية ، فاذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ،كالمباحات بأخذها من جهة الاذن الشرعى أو من جهة الحظ الصه ف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والريا، والجاه فتكون معصية

⁽٢) رجوع لا صل الدعوى ، وبيان إعتبار النية في العبادات والعادات

⁽٣) تقدم (ج١ – ص ٢٩٧)

⁽٤) سئل رسول الله صلى الله عليهوسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية

وفيه: « أنا أغنى الشركاء عن الشرائر . فن عمل عملاً أشرك معى فيه شريكا تركت نصيبي لِشريكى » (١) وتسديقه فول الله تعلى: (فن كان يرجو لِقاء ربّة فليعمل عملاً صالحاً ولا أشرك بمبادة ربّة أحداً) وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحْرِم أ كل لحم الصيد مالم يصده أو يُصد له (٢) . وهذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال: إن المقاصد و إن اعتبرت على الجلة ، فليست معتبرة بإطلاق وفى كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعًا ، فإن المكرّه على الفعل يعطى طاهره أنه لا يقصد فيا أكره عليه امتثال أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به الأن الغرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن أن لا يصح كان وحوده وعدمه سوا ، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضًا ثانيًا ، و يلزم في الثانى ما لزم في الأول ، و يتسلسل ، أو يكون الإكراه عبثًا (٢)

ويقاتل رياء ، أى ذلك في سبيل الله ؛ فقال من قاتل لكون للمة الله هي العليا فهوفي سبيل الله) أخرجه الخسة كما في النيسير .

⁽۱) أقرب الروايات الى هذه الرواية رواية ان ماجه والبيهتى كما فى الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك معى غيرى تركته وشركه)

⁽٢) أى فللقصد دخل فى الحل والحرمة

^{(ُ}و) أى أن الاكراه إما أن يتسلسل . واما أن يقف عند حددون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالا . فيكون الاكراء الذى حصل عبثا لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال . كما أن التسلسل فى ذاته محال . فلم يبق إلاأن يكون العمل صحيحا مؤديا غرض الشارع بدول النية فلا يتم الاصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يستح العمل بلانية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات. فأما العادات فقد قال العقهاء إنها لا تحتاج في الامتثال بها الى نية، بل مجرد وقوعها كاف ، كرد الودائع والمغصوب، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها، فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟ وأما العادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها. فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية في الوضوء؛ وكذلك الصوم والزكاة، وهي عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة. وفي الحديث «ثلاث جدتُهن وهزلمُن جدتُه : النكاح والطلاق والرجعة وفي حديث اخر: « من نكح لاعباً أوطاق لاعباً أو أعتق لاعباً فقد جاز (٢٠) » وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، « أربع جائزات إذا تكام بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » ، ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل به ، وفي مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن

(۱) رواه في الجامع الصعير (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ)عن ابي داود والترمذي وابن ماجه. قال شارحه المناوي قال الترمذي حسن غريب. وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومي قال النسائي منكر الحديث ويما أنكر عليه هذا الحبر وذكر الحديث في منتنى الاخبار باللفظ الذي ذكره في الجامع الصغير عن الحسة الا النسائي قال شارحه الشوكاني وأخرجه أيضا الحاكم وصححه ؛ والدار قطني ولماذكم ما قاله النسائي في عبد الرحمن قال ووثقه غيره. قال الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكرالشوكانى روايات بمعناه أخرجها عبد الرزاق عن على موقوفا وعن على موقوفا وعن على موقوفا وعن على موقوفا و عن على موقوفا و و عن على موقوفا و و فاعتق وهو لاعب فنكاحه جائز) وفي اسناده انقطاء

صومه صحيح (1) ، ومن سام من اثنتين في الظهر مثلا ظانا التمام فتنفل بعدها بركمتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركمتا النافلة عن ركمتي الفريسة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة (٢) .

ومنها أن من الأعمال مالا يمكن فيه قصد الامتثال عقلا ، وهو النعار الأول المفضى الى العلم بوجود الصانع ، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على نقيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً

لأنا نجيب عن ذلك بأمرين:

﴿ أحدها ﴾ أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

«ضرب» هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا يست أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولا ، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعا . فلو فرضنا العمل مع عدم الاحتيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلا، غير مكافين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا الخط بتقصود للشارع ، فبقي ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من القصد ، و إذ ذاك تعلقت به الأحكام ، ولا يتخلف عن الكاية عمل ألبتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ و به الكاية عمل ألبتة . وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ و به

⁽۱) هو وانكان قولا ضعيفا يكنى فى ترويج السؤال (۲) فالمدة التى وقع عليها الرفض عريت عن تصد العبادة وكذا الركعان لم ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لاتجزى عن نية الفرض عنده

إما و تحدود الما قدم له من رفع مقتفى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فيتنرل ذلك الحكم الشرعى بالاعتبار وعدمه 6 و إما غير مقدود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ و إن تعلق به حكم فهن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب الرضع . فالمسك عن المفطرات لنوم أوغفلة وان محمنا صومه فهن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل عس الامساك سبباً في إسقاط القضاء أو في محة الصوم شرءا ، لا يمنى أنه مخاطب به وجو باً . وكذلك مافي معناه

" والحرب الثانى " ليس من ضرورة كل فعل ، و إنما هو من ضرورة النعبديات من حيث هي تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تدير تعبدية الا مع القصد الى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات الا بالنيات . ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء الا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه في الحقيقة راجع الى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليني ألبتة ، بناء على منع التكليف عما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل (۱) فلا إشكال في صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال، فصار في عداد مالا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثاني ﴾ من وجهي الجواب بالـكلام على نفاصيل ما اعترض به

عاما الأكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر الى نية التعبد وقصد امتنال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فدسقط المطالبة به شرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدى الغصاب، وما افتقر منها الى نية التعبد فلا يجزى عمرعاً ؛ كأخذ الأموال من أيدى الغصاب، وما افتقر منها الى نية التعبد فلا يجزى

(١) الدى هو النظر. فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه النكات به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لا نه لا يكون قصدالامتثال لا مر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلهابالنسبة الى المسكرَه فى خاصة نفسه حتى ينوى القربه ؛ كالاكراه على الدلاة . اسكن المطالبة تسقط عنه فى ظاهر الحسكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها الى نية فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قدد الامتثال، والاكانت باطلة (١). و بيان بطلانها في كتاب الأحكام. وما ذكر من الأعمال التعبدية فان القائل بعدم اشتراط النية فيهابان على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، والماتشتر طالنية فيما كان غير معقول المعنى. فالطهارة والزكاة من ذلك. وأما العوم (٣) فبناء على ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه ، ولهدذا وظائر في العاديّات ؛ كنكاح الشّار ، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الديحة وان لم يقصدوه (٣).

⁽١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان، وهو عدم ترتب النواب علمه فى الا خرة

⁽۲) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً فر مضان والندر المعين لايشترط فيه النبيت و لا التعيين حتى إذا قصدغيره كان نوى بر مضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالندر المعين قضاء رمضان أو نفلا ، فإن الصوم لا ينصر ف إلا لصاحب الوقت ويصح بالندر المعين قضاء رمضان أو نفلا ، فإن الصوم المين يكون بضع كل صداقا للاخرى صحح العقد وإن وجب مهر المثل لهما . وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو مع نها المعدد فإن الشغار آيل إلى نفى المهر . ويظهر أن الاصل (وإن قصدوه) أى قصدوا الشغار . فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لان العقد يصر أه الى الحقد قصده و بلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله ألى الحقيقة الشرعية في صح و بلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله (وإن لم يقصده) أى الوجه الذى به يصح العقد ، بل قصدوا ما ينافيه ، فتكون العبارة في مدرك رحة ، الا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التشيل به لا نه إذا كان المهر غير ركن برط في سحة العقد ، بل مع نفيه في صلب العقد يصح فقصده و عدم قصده لا شد في موضو عنا

⁽١) وهو مجرد اللفظ

⁽۲) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق ، فغير وجيه ، لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصدلنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح ، ونية الهزل باللفظ لاتخرجه عن كونه فاهما معناه وملاحظ له : غايته أنه لايكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل. فهذا القول كما ترى

⁽٣) أى وهي مسائل كما ترى لها آثارعظمى في النسب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لا نه امر ماطن فيجب أن يحمل على الجد. وإلالانفتح باب واسع يفسد العصم، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكاف بالنذر، حتى تكون دعواه الهزل كا نها ندم على ما حصل

⁽٤) لاينافي الوجه قبله . ويصح ضمه اليه و إعمالهما معا

الأولى ، فكان السلامُ بيهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلا . وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض

وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه فى الوجه الأول . وبالله التوفيق

﴿ المسألة النانية ﴾

(١) أى حقيقة كون العبد مكلفا بالمحافظة على الضروريات وما يرجع اليها، أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الاسباب الظاهرة التي رسمهاالله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها

فيها آتا كم) والخلافة عامة وخاصة حسما فسرها الحديث حيث قال: «الأمير' راء. والرجلُ راع على أهل بيته ، والمرأةُ راعيةٌ على بيت زوجِها ووَلده . فَكُلَّمَ رُع وكاكم مسئول عن رعِيَّته (١) » وإنما أنَّى بأمثلة (٢) تبين أن الحكم كلى علم غير مختص ، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية ، عامة كانت أو خاصة . فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائماً مَقام مَن استخلفه ، يُجرى أحكامه ومفاصدًه مجاريها . وهذا بيَّن

فعيل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ماذكر في كتاب الأحكام (٣) ، وفي مسألة دخول المسكلف في الأسباب (١) ؟ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يُؤخذ القصد الموافق والمخالف. فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ماأراد إن شاء الله

⁽۱) جزء من حديث أخرجه احمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر (٢) أى فليس الغرض الحصر فيما ذكره : لا نه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخصورعايته لما رسم بالنسّبة لنفسه ؛ ولم يذكر في هذه ألرواية أيضاولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر فهذا يدل على ما قال و هو أنه إنمادكم أمثلة فقط (٣) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

⁽٤) في المسألة السادسة من النوع الرابع . وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينيا ودنيويا ؛ ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين ، وجعل الدنيوى من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ السألة الثالثة ﴾

كل (١) من ابتغى فى تكاليف الشريعة غيرً ماشرعت له فقد ناقش الشريعة . وكل من ناقضها فعمله فى المناقضة باطل ، فمن ابتغى فى التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحديل المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

وأما أن مَن ابتنى فى الشريعة مالم توضع له فهو مناقض لهـ ، فالدليل سلمه أهجه :

(أحدها) أن الأفعال والتروك من حيث هي آفعال أو تروك مهائلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصد بها ؟ إذ لا يحسين المقل ولا تقبيح ؟ فإذا جا، الشارع بتعيين أحد المهائلين المصلحة وتعيين الآخر المفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المسلحة فأمر به أو أذن فيه ، و بين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهي عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد الممكنف عين ماقعده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . و إن قصد غير ماقصده الشارع على أتم وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . و إن قصد غير ماقصده الشارع فاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فأن المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على السخرى بالا دلة السنة . إلا أنه بالتأمل برى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الن) هوفى الواقعيمان وشرح قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الن) هوفى الواقعيمان وشرح فلتنبيه على المقدمة الكبرى ، وبسط لل كلام فيا ينبى عليه قوله (فاذا خولفت في لكن الخ) فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما بيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكنى في الدليل الأول منها مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولاحاجة لما قبل ذلك من المقدمات

- وذلك إنما يكون فى الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لايقصد وجه المفسدة كفاحاً - فقد جعل ماقصد الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة الشريعة ظاهرة

(والثانى) (١) أن حاصل هذاالقصد يرجع الى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن . وهذه مذادة أيضاً

(والنالث) أن الله تعالى يقول : (ومن يشاقق الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبيَّن له الهدَى ويتَبع غيرَ سَبيل المؤمنين نُولِه ما تَوكَى) الآية ! وقال عمر بن عبد العزيز « سن رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر مِن بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مبدي ومن استنصر بها منصور " ؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه مُهتد يا ومن استنصر بها منصور " ؛ ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه من عد الله ما تولى ، وأصلاه عمل بها المسلمة أو در ، المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) ان الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصد آخذُ في غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فاذا أخذ بالقصدالي غيرذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلا ، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ماأمر به والتارك لما أمر به (والخامس) أن المسكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها (٢٠)

⁽١) قريب مماقبله لا أن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالبا لتوهم أن المصلحة والحسن فيها قصد

⁽٢) فالنكاح مثلا طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فاذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصودا عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة **

في الأمر والنهي ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قصدًا آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له . فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدم لا بنَّاه

(والسادس) أن هذا القاصد مسهزى عبر آيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها ، وقد قال بعدد كو أحكام شرعها (ولا تَتَّخِذُوا آياتِ الله هُزُوا) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل المنافقين حيث قصدوا با ظهار الاسلام غير ما قصده الشارع : ﴿ أَبِالله وآياتِه ورسوله كنتم تستهز نُون » والاستهزاء بما وضع على الجد مصادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة وللمسألة أمثلة كثيرة ؛ كاظهار كلة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال ، لالاقرار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر اليه بعين الصلاح ، والذبح لعير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا ، والسلف ليجرّبه نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونـكاح المرأة ليحلما لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لاللتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن ما ``ل الدليل الا ول ، وهوأن ماقصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار في بعض التكاليف ،كما اذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد مهاالرياءمثلا فقد جعلها وسيلة لنيلودنيا أو جآء أو اسقاط عقوبات تركها في الدنيا ·كاسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرضِ من أغراضه ، و لهذا نتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره ف المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلى رياء لينال دنيا الخ . وقد يعترض هذا الإطلاق (۱) بأشياء : منها » ما تقدم في الم أله الأولى المنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فانه قاصد غير ما فعد الشارم بلفظ النكاح والطلاق وغيرها . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكره بماطل ، فإنه عاد الحنفية تنعقد نصرفاته شرعاً في الا يحتمل الفسخ بالاقالة كا تنعقد حالة الاختمار ؛ كالمنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر (۲) . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفا على اختيار المكره ورضاه ، الى مسائل من هذا النحم « ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ألائا وغير ذلك ، ومنها » أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ألائا وغير ذلك ، ومنها شعيحة . ومن تنده وتحده الشارع مع أنها عند القائل بهما صحيحة . ومن تنده الأحكام الشرعية ألفي منها مالا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غير ما قصده الشارع فلايلزم أن يكون باطلا

والجواب أن مسائل الا كراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقدودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقدود الشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنماهو بالدليل الشرعى ، والأدلة الشرعية أقرب الى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقا ، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ، فإذا صحح مثلا نكاح الحلل المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ، فإذا صحح مثلا نكاح الحلل المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ، فإذا صحح مثلا نكاح الحلل المصالحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق بكاءة مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته في النطق بكاءة

⁽١) وهو الكلية فى رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القباس المشار اليه سابقا

⁽٢) أىفقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها و مع كو بهاو قعت على غير ماشرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو المتعذيب ، وفى سائر المصالح العامة والخاصة ، إذ لا يمكن إقامة دليل فى الشريعة على إبطال كل جيلة . كا أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فا يما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف فى المسائل التى تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه فى هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المألة الرابعة ﴾

فاعل الفمل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أومخالفا . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أومخالفته . فالجيع أربعة أقسام

(أحدها) أن يكون موافقا وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة ، والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو ندب إليه ، وكذلك ترى الزنى والخر وسائر المتكرات ، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال في صحة هذا العمل

(والثاني) أن يكون مخالفا وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . فهذا أيضا طاهر الحسكم

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة وهو ضربان:
« أحدها » أن لا يعلم بكون الفعل أوالترك موافقا « والآخر » أن يعلم بذلك.
فالأول كواطى، زوجته ظانا أنها أجنبية ، وشارب الجُلاَّب ظانا أنه خر ،
موتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته ، وكان قد أو فيها وبرى، منها في نفس الأمر.
خهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكى الأصوليون في هذا النحو
الاتفاق على العصيان في مسألة « من أخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل ،
وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهى لم تحصل ، لا نه إنما نهى عن ذلك لا جلما ينشأ
عنها من المفاسد ، فاذا لم يوجد هذا لم يكن مثل من فعله فحصلت المفسدة .
الموافقات - ج ٢ - م ٢٤

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطى ، زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه ، ولا لحق المرأة بسبب هذا الوطى ، معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أوالترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل: فهل وتعالعمل على الموافقة أوالمخالفة ؟فان وقع على الموافقة فمأذون فيه . و إذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان فى حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . و إذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان فى حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . و إذا كان وقع مخالفا فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقا فى نفس الأمر ، و إذا كان مخالفا في نفس الأمر ، فكان يجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لوكان مخالفا فى نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطى ، ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضا . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه و إن كان عالفا في القصد قد وافق في نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه منها تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة ، و إذا نظرنا إلى قصده وجدناه منها حرمة الأمر والنهي، فهو عاص في مجرد القصد ، غير عاص بمحرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الآدري (١) ، كالفاصب الما يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفه . فلا طلب عليه نن يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفه . فلا طلب عليه نن قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهى . والقاعدة أن كل قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهى . والقاعدة أن كل تسكليف مشتمل على حق الله وحق العبد

⁽۱) اى حقه نفسه ، فانه مأذون له فى التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلا ، وليس مطالبا بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الا مر والنهى ولم يبال بهما. فن جهة أنه فعل حقا له مأذونا فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، كالغاصب فى مثاله لا يعقل أن نطالبه بمناع للشخص الذى ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه. فكذلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره ، فيبتى حق الله فى الا مر والنهى وقد انتهكه .

ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أوعدم فوت المصلحة مسقطا لمعني الدالب. فليكن كذلك فيما إذا شرب الخر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلق ماؤه في الرحم بعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فـكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد ، ولايكون آئماً إلا من جهة قصده خاصة

لاً نا نقول: لا يصح ذلك ؛ لا ن العامل قد تعاطى (١) السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطى أسبابه خاصة . و إلا فالمسببات ليست من من فعل المتسبب ، و إنما هي من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الواد من المـــا. ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والري مع الماء ، والاحراق مع النار ، كما تبين في موضعه . و إذ كان كذلك فالمولج والشاربقد تعاطيا السبب على كاله، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد · وكذلك سأتر ماجرى هذا المجرى ، ثما عمل فيه بالسبب لـكنه أعقم . وأما الاثم فعلى و فق ذلك . وهل يكون في الإثم مساويا لمن أنتج سببه أملا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره همنا

« والثاني » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلى رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذي قبله . وحاصله أن هذا المامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعلْهَا لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصدمخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة · وقدقال الله تمالى : « إِنَّ المنافقينَ فِي الدَّرْكِ الأسفلِ منَ النَّارِ) وقد تقدم (٢) بيان هذا المعنى

⁽١) أى بخلاف من فعل الموافق بفصد المخالفة فى هذا القسم، فانه لم يتعاط السبب فى الواقع وان كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه

⁽٢) في المسألة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصد موافق ، فهو أيصا ضر بان :

« أحده » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الحمل بذلك .

(فان كان) مع العلم بالمخالفة (١) فهذا هو الابتداع ، كا نشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع ، ولسكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل ومع ذلك فهو مذموم حسما حاء في القرآن والسنة ، والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتى له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة في ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا يشيعًا لست منه في شيء) وقوله : (وأن هذا صراطى مستقيا فاتبعوه ولاتتبعوا السبئل فتَفَرق بكم عن سبيله) وفي الحديث وكل بدعة ضلالة ، وهذا المعنى في الأحاديث كل بدعة ضلالة ، وهذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر

فان قيل: إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم (٢) فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً. فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجلة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون لا يتمول إنها مدمومة ولا مخالفة لقصد الشارع ، بل هي موافقة أي موافقة . كجمع الناس على

(١) أى فيكون الفعل مخالفا فى الواقع لما شرعه الشارع. وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة . متأولا غالبا أن هذا الفعل بعد طاعة . فهذا هو معنى مخالفة الفعل أى فى الواقع ، وموافقة القصد أى لما يزعمه طاعة وعادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد فى الشرع جعله عادة . فلا يقال إن هذا القسم الأول من قسمى المرابع لا يتصور حصوله من العاقل لا نه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؛ فمجصل هذا الضرب أن الفعل موافق فى زعمه وإن لم يكن جهلا صرفا كالضرب الثانى

(٢) لعل الاصل (فليس الذم)

المصحف العبانى ، والتجميع فى قيام رمضان فى المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التى اتفق الناس على حسمها ، أعنى السلف الصالح والمجتهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجة المسألة ؛ إذ هى أفعال مخافة الشارع لأنه لما نسعها ، مفترية بقصد موافق لأمه من يقصدوا إلا الصلاح ، وإدا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كم د مرمه خلاف المدعى

فالجواب أن هذا تنه بيس تما وقومت الترجة بايد ، و أن الفرض أن العمل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه الدان وأجم عايه العلم ، لم يتع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلا لم يكن في زمان رسول الله علي الله عليه وسلم للاستغناء عنه (١) بالحفظ في الصدور ، ولأله لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه ازالتان أو ثلاثة عكمديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، مقما أن بقصة أبي بن كفب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما : وفيه قال عليه الملاقالسلام ولا تُمارُ وا في القرآن فإن المرآ أو فيه كفر ه (٢) . فحاصل الأمر أن جمع المصحف ولا تمان مسكونا عنه في رمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن ورأيا رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، و إلا لزم أن يكون ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، و إلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ع لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة و إن لم يشهد له أصار عين

⁽١) أى لالا نه نهى عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفا لما وضعه الشارع من النهى ، بلكان الترك للاستغنا, عنه

⁽۲) رواه فی کنوز الحقائق عن البخاری وکذلك ذکره الطبری فی تفسیره و رواه فی النزغیب والنزهیب بلفظ (المرا فی القرآن کفر) عن أبی دواد وابن ماجه فی صحیحه عن ابی هریرة ، والطبرانی وغیره من حدیث زید بن ثابت

وعو الذي يسمى المصالح المرسلة . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل الا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلا . كيف وهو يقول: ه ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » «(۱) « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة المذمومة فهى التي خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أو الترك وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن ماء الله .

(و إن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان (٢): « أحدهما » كون القصد موافقا فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وان كان مخالفا فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه في المخالفة ، ومن لا يقصد منظور فيه على الجلة لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجلة لا مطرح على الاطلاق « والثاني » كون العمل مخالفا ، فان قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذالم يمتتل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفة كموافقة ألقصد (٦) الباعث على العمل ، لا نه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه ، ولا طابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف في هما معاً فلا محمل الامتثال .

⁽۱) رواه احمد والبزار موقوفا وروى مرفوعا باسناد ساقط

⁽٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه واطراحه

⁽٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله (ولا طابق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لا ن العمل ليس فيه امتثال ، وإيما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلا . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل _ وهو ظاهر — والقصد أيضاً ، لا نه لم يصادف محلا ، وصار كا نه قصد المخالفة في عمل مخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه (١) ، و يعارضه في الترجيح ؛ لأنك إلى وجعت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً في الشريعة . ويتبين ذلك بايراد شي من البحث فيه

وذلك أنك اذا رجحتجه القصدالموافق بأن العامل ما قصد قط الاالامتثال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة الشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته ، و إن كان مقيداً فقصد المكلف لم يصادف محملا خهو كالعبث . وأيضاً اذا لم يصادف محلا صار غير موافق ؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفواد (٢)

فان قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع ، كا ذكر عمن آمن (من في الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعال يعبد الله بها وهي غير معتبرة ، إذ لم تثبت في شرع بعد (١)

قيل لك: إنْ فُرض أولئك فى زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة ، فالمقاصد الموجودة لهم منازع (ه) فى اعتبارها بإطلاق ، فانها كأعالهم المقصود بها

(۱) أى كما قرره فى بيان الوجهين . وقوله (فى الترجيح) أى كما سيقرره فى قوله (ويتبين ذلك الخ) الذى ذكر فيه ثلاثة مباحث فى ترجيح اعتبار القصدو معارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضا

(٢) أى بل لابد من وقوعه على عمل مشروع. فالمشروع هو المجموع (٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله . وخالف المشركين فى ذبائحهم وفى كثير من أعمالهم ، فكان يحيى المومودة . وكان يقول : الشاة خلقها الله تعالى ، وأنزل لها من السهاء الما ، وأنبت لها من الارض النبات وأنتم تذبحونها لغير الله (٤) أى عند تمسكه بها لم تكن ثبتت فى شرع ، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه ، وليس بلازم فى المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها . بل

(٥) أى للمجتهدين أنظار مختلفة فمنهم من يصححها ، ومنهم من لايصححها وهى كا عمالهم المقصود بها التعبد ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم فى ذلك ، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لا عمالهم ، وبالعكس

التعبد: فإن قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك في الأعمال ، و إن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك في القصد . وأيضاً فكالامنا في بعد الشرائع لا فيا قبلها ، و إن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين (١) ببعض الشرائغ المتقدمة فذلك واضح

فان قيل: قؤله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال و إن خالفت قد تعتبر ، فان المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل فلا روح على الجلة ، واذا كان كذلك اعتبر. بخلاف ما اذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفا معاً ، فانه جسد بلا روح (٢) ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية في العمل

قيل: إن سُلَّم فعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ عمل ليس عليه أمر نا فهو رَدُّ (٣) » وهذا العمل ليس بموافق لأ مره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن معتبرا بل كان مردودا. وأيضا فاذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح في غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهي في حكم الهدم ، فبقيت النية منفردة في حكم عملي فلا اعتباد بها ، وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين، فكانت السالة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من الجبهدين الى تغليب جانب القصد فتلافُّوا من

⁽۱) أى كما ورد عنزيد بن عمرو أنه قال: اللهم إلى أشهدك أنى على ملة ابراهيم وقوله (فذلك واضح) أى لخروجه عز. فرض المسألة فان عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذلك

⁽۲) أى فى صورة العمل الموافق و القصد المخالف. أما فياخو لفا معافلار و حو لا جسد (۳) ذكره فى منتقى الا خبار بلفظ (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال: متفقى عليه. قال فى التيسير: وعن عائشة رضى الله عنها قالت فال رسول الله عملى الله عليه وسلم (من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أحر النسمان وأبه داود وفى رواية (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهورد) اه

العبادات ما محب تلافيه ، وصححوا الماملات . ومال فريق الى الفساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف(١٠ ـ وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجلة ، لكن على أن يعمل متتضى التصد في وجه ، و يعمل مقتضى الفعل في وجه آخر . والذي يدل على إعمال الجانبين أمور : (أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل أنهى عنه، فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمل مقتضى المخالفة (٢) في عدم البنا، على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليــه ، حتى صُعِّح ما يجب أن يصحح ، مما فيه تلاف ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهمل ما يجب أن يُهمل ممالا تلافي فيه . (١) أي ميلا منهم إلى أن العمل متى كان مخالفا بطل، ولوكان القصد موافقاً (٢) أي على الجملة . بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضي موافقة القصد انبني عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبةفي الا خرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لاتلافىفيه أهمل وما فيه التلافي صحح ،مراعى فيه جانب القصد. وقوله (يتزوجها) أى يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول، فنفوت علىالأول وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا إلى جانب القصد الموافق. وأما مسألة المفقود ففيها الامران معا: البناء على الفعل المخالف و تصحيحه إذا فدم روجها أي علمت حياته بعد البنا. ميلا إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين. والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تروجت) لا نه إن كان المراد بالنكاح في قوله (قبل نكاحها) العقد فقط فخلاف أصل المسألة . و إن كان المرادبه البناء فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله (وفيها بعد العقدوقبل البيا. فولان). إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت)حلت للأزواج يحكم الحاكم. ثم رأيت في الاعتصام ،انصه (في امرأةالمفقود إذا قدم قبل نكاحها هبو أحق بها مران كان بعد نكاحها الخ ماقال هنائهُم قال فانه يقال: الحكم لها بالعدة من الا ول إن كان تطعالمصمته فلا حقاله فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع ا من فركف تباح لغيره وهي عصمة المفقود؟). وبهذا تعلم أن قوله (تزوجت) الله عليه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع في هـذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما في كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد فاتت (١) بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن على رضى الله عنهم ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثانى أولى بعد دخوله بها ، وفي بعد العقد وقبل البناء قولان . وفي الحديث : « أيّما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل باطل باطل باطل فالسلام فان دخل بها فالدخل المأنى المرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل باطل في الصلاة ، وباب الله في الصلاة ، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها

(والثاني) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبار الجهل في العبادات اعتبار النسيان على الجلة ، فعد وا من خالف في الأفعال أو الأقوال

⁽۱) وفى الاعتصام: فقد بانت. ويرد عليه أنه إذا تحققأن الذى لم يبن هو الا و للدخول الثانى بها دخول بزوج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحا على الدوام ومصححا المقده الذى لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صحيح بحمع عليه مع أن الغلط يرفع عن الغالط الا "تم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اله مع أن الغلط يرفع عن النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر . ويسقط الحد والعقوبة ، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبق الكلام فى أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولى ، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم فى العلم كالحكم في حال الجهل لاتكون المسألة بما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول في حال الجهل لاتكون المسألة بما بدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر . وسيأتى في فصل مراعاة الحلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هذا النحو في البناء بعد الوقوع ، ومراعاه الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث مثلا ، إلى غبر ذلك مماله علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

جهلاعلى حكم الناسى ، ولوكان المخالف فى الأفعال دون القصد مخالفاً على الاطلاق لعاملوه معاملة العامد ، كا يقوله ابن حبيب ومن وافقه ، وليس الأوركذلك . فهذا واضح فى أن للقصد الموافق أثراً . وهو بيَّن فى الطهارات والصلاة والعيام (۱) والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك فى كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشر بة وغيرها

ولا يقال: إن هذا ينكسر فى الأمور المالية ، فانها تُضمن فى الجهل والممد لأنا تقول الحسكم فى التضمين فى الأموال آخر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد فى ترتب الغرم فى إتلافها .

(والثالث) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ فني الكتاب : (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم) وقال : (ربّنا لا تؤاخِذ نا إن نسينا أو أخطأنا) وفي الحديث : « قال قد فعلت أسى الخطأ والنسيان (لايكلف الله نفساً إلا وسعها) وفي الحديث . « رُفع عن أمنى الخطأ والنسيان وما استُكر هوا عليه » (٢) وهو معنى متفق عليه في الجلة لا مخالف فيه . و إن اختافوا فيما تماق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا (٣) أيضا أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فاذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجلة ، مالم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

⁽۱) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسى، فلا كفارة ، وكذاكل ماذكروه فى التأويل القريب هومن باب الجهل ، وعدوه طاناسى لا كفارة عليه وكذافى الاطمة والاشربة لاحرمة فى تعاطى المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ،كشار ب الخر معتقدا أنه جلاب مثلا ، وآكل المتنجس معتقدا طهارته لاشى عليه ، وعليك باستيفاء البحت فى الفروع

⁽۲) تقدم (ج۱ – ص ۱٤٩)

⁽٣) أى بل أجمعوا على أنه لابد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين

﴿ المسألة الخامسة ﴾

جلب الصلحة أو دفع المفسدة إذا كانمأذونا فيه على ضر بين: « أحدهما » أن لايلزم عنه إضرار الغير « والثاني » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثاني ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمرخَص في . لمعته قد ١. أ لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغيو. « والثاني » أن لا يقصد إضراراً بأحد وهو قسمان : ﴿ أَجِدُهُمَا ﴾ أن يكون الاضرار عاماً ؛ كتلتي السلم ، و بيغ الحاصر البادي ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر اليه الناس لسجد جامع أو غيره « والثاني » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدها ، أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج الى فعله ع كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق الى شراء طعام أو ما يحتاج اليه أو الى صيد أو حطب أوْ ماء أوغيره ، عالمًا أنه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه ، ولو أخذ من يده استضرّ . « والثاني ، أن لا يلحقه بذلك ضرر وهوعلى ثلاثة أنواع : «أحدها ، مايكون أداؤه الى المسدة قطعياً ، أعنى القطم العادى ، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك . « والثاني ، ما يكون أداؤه الى المفسدة نادراً ؟ محمعنو البئر بموضع لايؤدي غالبا الى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التي غالبها (١٦ أن لا تضر أحدا ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيراً لأنادرا وهوعلى وجوين : • أحدهما ، أن يكون غالباً كبيم السلاح (٢)

⁽١) أَى وقد تضر بعض النّاس ندورا ، فاستعال الشخص لها نمغ ندور الضرو. سَيَانَى حَكُمُهُ أَنْهُ بَاقَ عَلَى الاذن

⁽۲) الفرض أن يكون الضرر خاصًا لا عاما وهل يبع السلاح من أهل الحرب. يكون ضرره خاصًا مع أن تلقى السلم ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب بمن يصنعه خمرا. ويبع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به : هل كل هذا من الحناص؟ وسيأتى له مثله فى إعطاء المال للمحاربين والنكفار فى فدا ، الا سرى

من أهل الحرب ، والعنب من الحمّار ، وما يغش به بمن شأنه الغش . ونحو ذلك . « والنابى » أن يكون كثيراً لاغالبا ، كسائل بيوع الآجال (١) فهذه ثمانية أقسام (فأما الأول) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة الى الإستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الاذن ابتداء .

(وأما الثاني) فلا إشكال في منع القصد إلى الاضرار من حيث هو إضرار ، لئبوت الدليل على أن لاضرر ولاضرار في الإسلام ؛ لسكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فيدير غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على جكمه الأصلى من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟ هذا مما يتصور فيه الجلاف على الجلة ، وهو جار على مسألة (٣) الصلاة في الدار المنصو بة . ومع ذلك في حتمل في الاجتهاد تفصيلا :

وهوأنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أو لا . فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينقل عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر مها الفير ، فحق الجالب أو الدافع مقد م . وهو ممنوع من قصد الإضرار ، ولا يقال إن هذا تسكليف مالا يطاق ، فإنه إعما كلف بنفي قصد الإضرار ، وهو داخل تحت الكسب ، لابنفي الخضرار بعينه

(وأما الثالث) فلا يخلو أن يلزم من منعه الاضرار به بحيث لا ينجبر (٣٠) أو لا ـ فان لزم قد م حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مُدرَ كه من مسألة التُرس التي

⁽١) كثاله الآتى في بيع الجارية لويد بن أرقم

⁽٢) مماكان فيه النهي لوصف منفك. فني صحته خلاف

⁽٣) كفقد الحباة أوعضو من أعضائه وبما ماثل ذلك

وضهاالأصوليون فياإذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل (۱) أهل الاسلام، وإن أمكن (۲) أنجبار الاضرار ورفعه جملة ، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أوالدافع بمماعم به ؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهى عن تلقى السلع ، وعن بيع الحاضر للبادى ، واتفاق السلف على تضمين العناسة عم أن الأصل فيهم الأمانة ، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، مما رضى أهله وما لا . وذلك يقفى بتقديم مصاحة العموم على مصلحة الخصوص ، لكن بحيث لا يلحق الحصوص مضرة (۳)

(وأما الرابع) فإن الموضع في الجاة يحتمل نظرين: نظر من جهة إنبات الحطاء ظ و ونظر من جهة اسقاطها . فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وان استفر غيره بذلك ؛ لأنجاب المنفعة أو دفع المفرة مطاوب للثارع مقصود . ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل ، وأبيح الدرهم بالدرهم الى أجل ، للحاجة الماسة للمقرض ، والتوسعة على العباد ؛ والرسم باليابس في العربية ، للحاجة الماسة في طريق المواساة ، الى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع اليها . وإذا ثبت هذا فما سبق اليه الإنسان من

⁽۱) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لاينجبر إذا منع من استعال حقه وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر . فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس. كبيع الحاضر للبادئ أمامسألة الترس فيقول إنه بلزم من الا خذبحقه وعدم قتله إستئصلل أهل الاسلام . يعني هو وغير دمن سائر المسلمين أو جميع الجيش على الاقل . فالضرر لاحق به على كل حال ، فلذلك قدر الضرر على الترس واستبق سائر المسلمين أو سائر الجيش ، فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامي في هذه الجهة مثلا فانه يتناسب مع الفرض

⁽٢) بأن يكون في أمور مالية مثلا

⁽٣) أي مضرة لاتنجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعا، بحوزه لهدون غيره . وسبقه اليه لامخالفة فيه للشارع، فصح . و بذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعا إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات ، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه ، لا نه مِن حقه على بيئة ، ومن حق غيره على ظن أو شك . وذلك في دفع الضرر واضح ؛ وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به

وقد سئل الداودى : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غرم همذا الذى يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل ؟ قال : نم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلا. بتمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : ويدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه من أخذت من غم أحدا الحلطاء شاة وليس في جميعها (١) نصاب منهي أنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشي . قال ولست آخذ في هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إ يما السبيل (٢٠٠) على الذين يَظلمون الناس و يَبنُون في الأرض بغير يقول : (إ يما السبيل (٢٠٠) على الذين يَظلمون الناس و يَبنُون في الأرض بغير الحق) هذا ما قال . ورأيت في بعض المنقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه جوراً بيناً . وذكر عبد الغي في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال جوراً بيناً . وذكر عبد الغي في المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبي أيوب ، قال

⁽١) أى ليس فى بحموع غنم الحلطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين.وبذلك-صحر أنه مظلمة من باب الغصب

⁽٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذة فى نفس الظالم أما غير. فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم فى حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حيثند على غير الظالم

قلت لحماد بن أبي سليمان : إنى أتكلم فترفع عنى النوبة ، فإذا رفعت عنى وضعت على على غيري . فقال : إنما عليك أن تكام فى نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالى على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه الا بذلك ، و إعطاء المال المحاربين ، وللكفار في فداء الأسارى، ولما نعى الحاج حتى يؤدوا خراجا. كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أوقتل الكافر المسلم . بل قال عليه الصلاة والمسلام : « و د دت أن أقتل في سبيل الله ثيم أحياثم أقتل » الحديث (١) ولازم ذلك دخول قائله النار ، وقول أحد ابني آدم (إنى أريد أن تبوء با يمى و إيمك) بل العقو بات كلهاجلب مصلحة أو در ، مفسدة يلزم عنها إضرار الغير ، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فان القاعدة المقررة أن « لاضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعوض و إما مجانا ، مع أن صاحب الطعام محتاج اليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤديا الى اضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، أما صار منعه مؤدياً لاضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن و إنما الاذن لمجرد حاب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتصى الاذن . وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، و إضرار من لايد له ولا ملك .

⁽١) رواه البخارى فى كتاب الإيمان

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك ، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق ، والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستازم الاضرار وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألاترى أنه إذا قصد الجالب أوالدافع الإضرار أثم و إن كان محتاجاً الى ما فعل ، فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصدالإضرار بل عن الإضرار نهتى ، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك .

وأما مسألة المضطر فهى شاهد لنا ؛ لأن المسكره على الطعام ليس محتاجاً اليه بعينه حاجة يضر به عدمها ، و إلا فاو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، و إنما يكره على البذل من لا يستفر به فافهمه . وأما المحتكر فانه خاطى ، باحتكاره ، مرتكب للنهى ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لايستضر هو به . وأيضاً فهو من القدم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة ، هذا كله مع اعتبار الحظوظ .

و إن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء ، وهو حمود حداً ، وقد فعل ذلك في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام: « إن الأشعريّين إذا أر ملوافي الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ، ثم اقتسموه بينهم في إناه واحد . فهم مني وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك من طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوبا ، وأنه قائم في خلق الله علا صلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فاذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره ممن هو مثله ، بل ممن أمر بالقيام عليه ، كا أن الأب الشفيق لايقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

⁽۱) (تقدم ج ۲ - ص ۱۹٤)

الأشعر يون رضي الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهُم مني وأنا منهم »؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لايستبد بشيء دون أمته. وفي مسلم عن أبي سعيد قال : بينا نحن في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلة له - قال - فِعل يصرف بصره يمينا وشمالا · فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَن كَانَ مِعِهُ فَضَلُ ظَهْرٍ فَلْيَعَدُ بِهِ عَلَى مِن لاظَهْرَ له ، ومن كان معه فضل من من زاد فليعد به على من لا زاد له - قال - فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحق لأحد منا في فضل » وفي الحديث أيضاً « أن في المال حقاً سوى. الزكاة ، . ومشروعية الزكاة والا قراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا. المنى وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لايقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون. موقعًا على نفسه ضررا ناجزًا ، و إنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر كمن يعُدُّ السلمين كالهم شيئًا واحدًا على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ للمؤمن كالبنيانِ المرصوصِ يشُدُّ بعضُهُ بعضًا ، (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحتى » (٢⁾وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣⁾ وسائر مافي الممنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شد المؤمن للمؤمن على التمام الا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لايكونون كالجسد الواحد إلا اذا كان النفعوارداً

⁽۱) رواه فى الجامع عن الشيخين والترمذي والنسائي عن أبي موسى وليس فيه لفظ (المرصوص)

⁽٢) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد ومسلم. بلفظ (مثل المؤمنين فى توادهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

⁽٣) كذلك ذكره فى الاحيا وقال عنه العراقى رواه الشيخان من حديث أنس (لايؤمن أحدكم حي يحب لا خيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء ، كل أحد بما يليق به ؛ كما أن كل عضو من الحسد يأخذ من العنداء بمقداره قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر بما يحتاج اليه أو أقل لخرج عن اعتداله . وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض ، وما أمروا به مناجهاع الكلمة ، والأخوة وترك الفرقة . وهو كثير . إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع اليها .

« والوجه الثانى » الإيثار على النفس ، وهو أعرق فى إسقاط الحظوظ . وذلك أن يترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، و إصابة لمين التوكل ، وتحملا للمشقة فى عون الأخ فى الله على الحبة من أجله . وهو من عامد الأخلاق ، وزكيات الأعمال . وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن خُلقه المرضى . وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجود الناس بالخير ، وأجود ما كان فى شهر رمضان ، وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الربح المرسلة » وقالت له خديجة : « إنك تحمل الككل وتكسب المعدوم وتُعين على نوائب الحق » وحمل اليه تسعون ألف دره ، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها ، فما رد سائلا حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال : « ماعندى شى ي ، ولكن ابتع على قاذنا جاءنا شى ، قضيناه » فقال له عمر : ما كلفك الله مالاً تقدر عليه . فكره النبي صلى الله عليه وسلم وعرف البشر فى البيم صلى الله عليه وسلم وعرف البشر فى وجهه وقال : « بهذا أمرت » ذكره الترمذى . وقال أنس : كان النبي صلى الله عليه وسلم لايد خر شيئاً لغد . وهذا كثير .

وهكذا كان الصحابة . وقد عامت ماجا . في تفسير قوله تعالى : (ويُطْعِمُونَ الطَّعَامُ عَلَى حُبَّهُ مِسكيناً و يتبها وأسيراً) وما جا . في الصحيح في قوله : (ويُؤْثِرُونَ على أَنفُسِهم ولوكان بهم خصاصة) وما روى عن عائشة ، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام ، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ

وهو ضربان: « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتحل المؤثر ، كا في حديث المواحدة المذكور في الصحيح . « و إيثار بالنفس » كا في الصحيح . ان أبا طلحة ترس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، و كان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليركى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لاتشرف يارسول الله يصيبك سهم من سهام القوم . نحرى دون نحرك ، ووقى بيده رسول الله صلى الله عليه فشكت . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبر على فرس لأبي طلحة عرى والسيف في عنقه وهو يقول : « لن تراعوا » . وهذافعل فرس لأبي طلحة عرى والسيف في عنقه وهو يقول : « لن تراعوا » . وهذافعل من آثر بنفسه . وحديث على "بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفي المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يُعرّف المحبة بأنها الإيثار . و يدل على ذلك أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يُعرّف المحبة بأنها الإيثار . و يدل على ذلك الصادقين) فا ترز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه و إنه كين المسائر في المرأة العزيز في يوسف عليه السلام : (أنا راودته عن نفسه و إنه كين المسائر في المنابر في المنابر و على نفسها .

قال النووى: أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ماقبله (٢) على مراتب، والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين النام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبي بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، ورد أبا لبابة وكعب بن مالك الى الئلث . قال ابن العربي: لقصورها عن درجتي أبي بكر وعمر . هذا ماقال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبنى على إسقاط الحظوظ العاجلة ، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لاعتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعى . فانأخل مقصد شرعى

⁽۱) تقدم (ج ۲ – ص ۱۰۸)

⁽٢) وهو إلايثار بالمال

فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلان إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر ، و إما لأمر آخر ، أو لغير شي ، . فكونه لغير شي ، عبث لا يقع من العقلا ، . وكونه لأمر الآمر يصاد كونه مخلاً بمقصد شرعى ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر . و إذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيا تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام في القسم الرابع ؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الخامس) وهو أن لإيلحق الحالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعى عادة، فله نظران: «نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد ، فهذا من هذه الحهة جائز لا محظور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالما بازوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الاضرار ؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضرورى ولا حاجى ولا تكيلى ؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع. و إما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، وليس الشارع قصد في وقوعه على مع إمكان فعله على وجه لا بلحق فيه مضرة ؛ وليس الشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمصرة لابد فيه من أحد أمرين: إما تقصير (١) في النظر المأمور به وذلك ممنوع، وإما

⁽۱) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به. وقوله (وإما قصد إلى ننس الاضرار) وذلك يكون في التقديرين محتملا . إلا أنه يقال : إن قصد الاضرار في التقديرين لحلاف فرض القسم الخامس ، كما صرح به قوله (فله نظران نظر النه) وكاهو أصل المقسم في اول المسألة حيث قال (والثاني ألا يقصد إضراراً النع) وقد بجاب بأن قوله (وأما قصد) أي مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد النع). إلا أنه يبتى الكلام في

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لكن إذا فعله فيعدم تعدياً بفعله ، ويضمن ضمان المتعدى على الجلة ، وينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له ألبتة ، إذا لم يتحتق قصده للتعدى . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة في الدار المفصوبة ، والذبح بالسكين المفسوبة ، وما لحق بهما من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا (١) تكون العبادة عند الجهور صحيحة مجزئة (٢) والعمل الأصلى صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان ثم ضمان ، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا. وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعني (٢) . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أسحاب إسقاطها لايدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الاذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها ، إذ لاتوجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجارى

قوله (ولا يعد قاصداً له ألبتة) الذى معنّاه أنه لايعامل حتى بمظنة القصد . ولعله ريد أنه يعامل معاملة المخطى. في التضمين للمتلف وفي الدية · فعليك باستيفاء المبحث (١) أى لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محظور فيه و يمكن انفكاكم عن الا خر

(٢) نقل بعضهم هناعن القرافى دعواه أن صحة العبادة و إجزاء ها لا استلزم الثواب عايها وقبو له اعندالمحققين . وقال إن الفقها قديما وحديثا على خلاف هذه الدعوى اله و لا يخنى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا البحث و إنما محله المسألة الاولى فى الصحة والبطلان (ج — ١) فليراجع . على أنه تقدم المشاطى هناك أنه تعلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، و البطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أونحوه فع كونه الا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به فى الفروع

(٣) الذي هو النطر الثاني ، وهو علمه بالضرر ومطَّلة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه عنوع و النَّسَل مخالف مناقض النَّسَان الشارع وما تاقض الشريعة بإطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء الشرعيات مجرى العاديات في الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً في النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . و إباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة (١) . وكذلك إعمال خبر الواحد (٢) والاقيسة الجزئية في التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه ، لكن ذلك نادر فلم يعتبره واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب

(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف . أما أن الأصل الاباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم في السادس . وأما أن الضرروالمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجرى الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين (٣) أم لا لجواز تخلفهما و إن كان التخلف نادراً . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؟ لأمور:

⁽۱) أى فلما ذان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الحارجة عن العادة فى هذه الصنعة كما تقدم فى بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذاالنادر (۲) أى فى الجزئيات ، كما قيد به فى الاقيسة ؛ كالعمل برواية فلان وهى تحتمل الخطأ والكذب الحوكقياس النباش على السارق مثلا ، وهو قياس جزئى عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الا قيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضرورى فيهما ، لا أن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الا صول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك برواية الآحاد من الا صول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك رواية الإضرار . وقوله (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذى قيل فيه إن أداء المفهدة قطعي عادة

أحدها أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا ته والثاني أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل (۱) في هذا القسم ، كقوله تعالى : (وَلاَ تَسُبُوا اللهِ عَدْ وَا بغير عِلم) تعالى : (وَلاَ تَسُبُوا اللهِ عَنْ سَبُوا اللهِ عَنْ سَبُوا اللهِ عَدْ وَا بغير عِلم) فانهم قالوا : لتكُفَّن عن سب آلمتنا ، أو لنسبن الهك ! فنزلت . وفي الصحيح (۲۷ والديه ؟ قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه ؟ قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً يقتل أصابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي صلى الله عليه وسلم «راعينا » مع قصدهم الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك كثير كله منى على حكم أصله (۳) وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والنّالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه ، والحاصل من هذا القسم أن الظن بالفسدة والضرر لايقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة سبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل ؛ فان المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه ، فان حمل محمل التعدى فن جهة أنه مظنة للتقصير ، وهو أخفض رتبة من انقسم الخامس ، ولذلك وقع الخلاف فيه

⁽١) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه . ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الاكات والاكاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياسة فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل في هذا القسم)

⁽٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي

⁽٣) من إذن أو خلافه كما فى مسأ لة السب المذكورة فى الحديث،فان أصله بدون المتذرع اليه بمنوع. فحكم الاصل المنع والغريعة كذلك. بخلاف بقية الامثلة فائ الاصل مأنون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتبعليه

هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد الى ذلك الشيء، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ. وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، مخلاف القسم السادس فانه لاقدرة للانسان على الانفكاك عنه عادة .

وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالباً ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحل على الأصل من صحة الإذن كذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ، إذ ليس هنا الااحمال عجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود الموارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضا فانه لايصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصرا ولا قاصدا كا في العلم والظن ؛ لأنه ليس حمله على القصد اليهما (١) أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما . واذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جدا ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا . وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه يلا نه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة (٣) ذلك . فكما اعتبرت المظنة (٣) و إن صح التخلف ، كذلك تعتبر المكثرة لا نها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث (١) أم ولد زيد بن أرقم

(۱) أى إلى المفسدة كالمعصية مثلاوإن لم يتضرر بهاأحد، والاضرارأى للغير (۲) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهوكثرة الوقوع . فقد اعتبر فى هذا مظنة الكثرة أيضا وان لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أى فى السابع. وقوله (لا نها مجال للقصد) تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الا ولين بأنه لايعدو أن يكون احتمالا لايبلغ علما ولا ظنا

(٤) هو حديث أم يونس؛ قالت مامعناه أنها باعث ام ولد زيد جارية له بمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لايبيعها الالها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمائة فاستفتت عائشة فقالت بئس ماشريت _ أى لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لايهما الالها _ وبئسها اشتريت الح، وبالغت فى الذى يخالف عقد البيع من أنه لايهما الالها ـ وبئسها اشتريت الح، وبالغت فى

وأيضا فقديشرع الحسم لعلة مع كون فواتها كثيراً ، كلما لخر ، فإ نه مشروع المزجر ، والازدجار به كثير لاغالب (١) ، فاعتبرنا الكثرة في الحسم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به و إيلامه ، كما ان الأصل في مسألتنا الإذن ، فخرج عن الأصل هنالك لحسمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الاباحة ، لحكة سد الذريعة الى المنوع

وأيضا فانهذا القسم مشارك لمنقبله في وقوع المفسدة بكثرة (٢) فكما اعتبرت في المنع هناك فلتعتبر هناكذلك

وأيضا فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير: فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين (٢) وعن شرب النبيذ بعد ثلاث (١) وعن الانتباذ في الأوعية التي لايعلم بتخمير النبيذ فيها وبين عليه الصلاه والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجرعن هذا. أى فكثيرا ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستمائة فى كثيرهوالثمائة، و توسط الجارية حيلة، والاجل له فرق المائتين. فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالبا. هذا غرضه، ولكن ذلك بحسب زمانهم. أما اليوم فانه الغالب فى القصد قطعا

⁽١) قدلا يسلم

⁽٢) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ (كثرة) لايفيد في الاشتراك في الحكم، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة. فهذا يشبه المغالطة في الاستدلال

⁽٣) عن جابرأن وسول الله صلى الله عليه وسلم (نهمى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً ، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعاً) رواه الجماعة الاالترمذى (نيل الاوطارج ٩)

⁽٤) ينظر فى جعلهذا من الكثير لاالغالب؛ فالظاهر أن تأدينه الهسكار غالبة لاسيا فى البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد, (ووقوع المفسدة الح) فى حيز المنع

ذلك لئلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخصت في هذه لا وشك أن تجعلوها مثل هذه (١) يعنى أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا . ووقوع المنسدة في هذه الأمورليست بغالبة في العادة و إن كثر وقوعها . وحرم (٢) عليه الصلاة والسلام الحاوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذي محرم (٣) ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها (١) بعن الجع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : و إنكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم (٥) ، وحرس منكاح مافوق الأربع لقوله تمالى:

(۱) روى النسائى قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس عن قدموا عليه عن الدباء وعن النقير والمزفت والمزاد الجبوبة، وقال (انتبذ في سقانك و أوكه و اشربه حلوا) قال بعضهم: ائذن لى يارسول الله في مثل هذا . قال (اذا تجملها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الا وطارح ٩)

(۲) بالتأمل في هذه الا مثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعا عاديا كقطع الرحم في مسألة الجمع. وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالحلوة بالاجنبية. وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا، بل يكنى في التحريم ما يكون من مقدماته، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب. وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان. وعليك بالنظر في الباق فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم، فالغالب أن مجرده لا يكون سيا في افساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد: (من كان يؤمن بالله واليوم الا خر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فان ثالثهما الشيطان) وروى أيضا: (لايخلون رجل بامرأة لاتحل له فان ثالثهما الشيطان ، الا محرم) اله نيل الا وطار (ج ٦)

وررى الشيخان: (لايخلون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم ولاتسافر المرأة الا مع ذى محرم الح) اله نيل الا وطار (ج ه)

(٤) روى مسلم : (لا تجاسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمنخذين عليها المساجد والسرج) أه نيل الا وطار (ج٤)

(٥) رواه ابن عدى. وقد روى ابن حبان هذه الجلة وجعل الخطاب فيها لجاعة الانائق (نيل الأوطار) . (ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تصريحا، ونكاحها، وحرام على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمُحرم، ونهي عن البيع والسلف، وعن هدية المديان، وعن ميراث القاتل، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يوميس، وخرم صوم يوم عيد الفطر، وندب إلى تعجبل الفطر وتأخير السحور، إلى غير ذلك ما هو ذريعة، وفي القصد إلى الاضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري (١). والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة. فإذا كان هذا معلوماً على الجلة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل أما لضروري أو حاجي أو تحسيني، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار (٣). والدليل على ذلك أوجه:

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، و إما دنيوية . أما الدينية فلاسبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسما تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لاينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها . فاذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلا .

⁽١) قد يكون الشي أكثر في الوقوع من مقابله ، ولكنه لايصل إلى أن يكون. هو الغالب ومقابله نادر

⁽٣) يأتى له محترزه فى قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الح) وفى الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لا نه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلامع الاختيار فلم يفد أمرا زائدا على ما تصنعته التكليف ، لا نه أحد شروطه

(والثانى) أنه لوكان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكف، ولا كان مطاوباً بها ألبتة ؛ لأن المقصود حضول المصلحة أو در، المفسدة ، وقدقام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لايكون هو مكلفا بها ، وقد فرضناه مكلفا بها على التعيين ، هذا خلف لايصح

(والثالث) أنه لو كان الغير مكلفا بها فاما على التعيين ، و إما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أماكونه على التعيين فكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية ، فيلزم أن يكون واجبا عليه عينا (١) ، غير واجب عليه عينا (٢) في حالة واحدة ، وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها ، ولذلك شرعت الزكاة ، والصدقة ، والاقراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التي لايقدر المحتاج إليها على استجلابها ، والمفاسد التي لايقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لا يلحق ذلك الغير ضرر ، يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، والزوجة فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوبا بالقيام بمصالحه ، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده و بيته ، فكان مكافابالقيام على النه تعالى : (الرجال قو امون على النساء) الآية ()

⁽١) بالفرض الاُُ صلى

⁽٣) بفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذى يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضا مكلفا به كفاية ؛ لا نه لايتأتى أن يكون الشي. الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعينا

⁽٣) لا أنه يدخل في قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) نفقات الزوجة غير المهر خاهو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من جقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مغ ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا — أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها —

فان كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه . والدليل على ذلك أنه إذا كان قادرا على الجيع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل ، وهو محال . وأيضافا تقدم (1) في المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ، بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فانه لما كان قادرا على القيام بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فانه لما كان قادرا على القيام عصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فاذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر في دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى (٢) لاتقدح في هذا التقرير .

و إن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف، فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة

فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هي المقدمة ، لأن حقه مقدم على حق غيره شرعا ، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا على السبقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .

و إن كانث المصلحة عامة فعلَى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

⁽¹⁾ أى من الأدلة الثلاثة ،كما أن هذا الدليل جار فى تلك المسألة أيضا بتغيير بسيط فى المقدمة الاولى ، فيقال : اذا كنان قادرا على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك الح

⁽٢) كان يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى فى الرقيق حكمه أيضا

على وجه لايخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقعهم في مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكاف لابد لك من القيام بما يخصك وما يم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يم غيرك فقط . والأوللايصح ؟ فإ ناقد فرضناه مما لايطاق ، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكاف بهما معا أصلا . والثانى أيضاً لايصح ؟ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كا تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه ، فإ نه لايكلف إلا بما يخصه على تنازع (۱) في المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، و إلا (۲) لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة (۲) . واذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو النالث من الأقسام المفروضة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه ، فالشرط فى قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لاتخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك في زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مرصداً لمصالح المسلمين ، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال يبت المال ، فيتعين لا قامة مصلحة هذا المسكلف ذلك الوجه بعينه ،

⁽۱) أى كما تقدم نظيره فى مسألة الترس ، وان كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

⁽٢) أى والانقل انه لايصح، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الحاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة فى القيام بالعامة . لزم تقديم الحاصة على العامة باطلاق وبدون القيد المذكور وهو ناطل

 ⁽٣) التي هي النهي عن تلقي السلع , والانفاق على تضمين الصناع ، الى غيرذلك

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح ، والمن بأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا في سحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا و هب الماء لعادم الماء الطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيم ، إلى غيرذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقا تها بالمن والأذى) فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجلة في كل مافرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة ، والمهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضى ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذي هو كبيرة من كبائر الذوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت ، أو في حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، ولاضابط في ذلك يرجع اليه . ولانها تصير بالنسبة الى المتكلف لها أُخية الجزية ، التي ليس لها أصل مشروع اذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا الى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكاف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة الى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون إذ كان هذا الترتيب ذريعة الى الميل لجهة المبالغ في القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً في إبطال الحق و إحقاق الباطل ، وذلك ضد المصلحة ، ولا جل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

مِن أَجْرِ فَهُو لَـكُمْ إِنْ أَجْرِى إِلَا عَلَى الله) ، (قل ما أَسَالُ كُمْ عَلَيْهُ مِن أَجْرُ وَمَا أَنَا مِن الْمَتَّكُلُفِينَ) الى سائر ما فى هذا الله بى . وبالوجه الآخر (١) تُمثَّلُ إِجماع المعلماء على المنع من أَخَذُ الأَجْرَة من الخصمين . وهذا كله فى غاية الظهور والله أعلم .

فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهى مسألة الترس وما أشبهها ، فيجرى فيها خلاف كما مر . ولكن قاعدة « منع التكليف عما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكاف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الحاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكلف من جهتين ، ولا تتناقض فيه ، فلا جل ذلك احتمل الموضع الخلاف .

و إن فرض في هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح حانب المصلحة العامة . و يدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل شحت حكمها « والثاني » ما جاء في خصوص الإيثار في قصة (٢٠) أبي طلحة في تتريسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحرِي دونَ نحرِك » ووقايته على رسول الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحرِي دونَ نحرِك » ووقايته

⁽۱) وهوكونه ذريعة الى الميل الخ. وقد تقدم فى كلامه تعليل آخر لهذا وهو منا يلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا، وقد يقال الاجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لايقتضى هذا الاجماع. الا أن يقال ضمه اليه يقوى سند الاجماع

⁽٢) وظاهر أنها في الموضوع، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الحاصة ع وحياة أبي طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة

الموافقات ــ ج ٢ ــ م ٢٤

له حتى شَلت يده، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ و إيثار (١) النبى صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه في مبادرته القاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المسلحة هنا في مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ، لا نه كان كالجُنة للمسلمين ، وفي قصة أبى طلحة أنه كان وقى بنفسه من يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله ، وهو النبى صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السياف وقال : « أوثر أصحابي بحياة ساعة » في القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهى اللازم اجتنابها عينا ،. فلا يخلو أن يكون دخوله فى القيام بهذه المصلحة مخلا بهذه الواجبات الدينية. والنواهى الدينية قطعاً ، أولا

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؟ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعا ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم في العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كالا ، فهذا من جهة المندو بات ، ولا تعارض المندو بات الواجبات ؛ كالخطرات في ذلك الشغل العام.

⁽۱) انظر ماذا يقال فى هذا؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن مايتعلق به صلى الله على مقابلة عام لا مل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتناف مع ما تقدم فى قصة أبى طلحة ، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار: فجعل إيثاره عليه السلام لا هل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص فى مقابلة عام . وجعل إيثار أبى طلحة خاصا لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر فى الجعم

تخطر على قلبه وتعارضه.، حتى يحكم فيها بقلبه و ينظر فيها بحكم الغلبة (١) وقد نتل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هذا ، من تجهيز الجيش وهو في الصلاة . ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: « إنى لأسمع بكا، الصبي » الحديث (٢) و إن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع، فانه (٢) يحل محل مفاسد تدخل عليه ، وعوارض تطرقه ، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين، أملا؟ كالعالم يمترل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة ؛ وكذلك السلطان أو الوالي العدل الذي يصلح لاقامة تلك الوظائف، والمجاهد اذا قعد عن الجهاد خوفًا من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة ، وكان ذلك الترك مؤديا إلى الاخلال يهذه المصلحة العامة ، فالقول هنا بتقديم العموم أولى ؛ لأنه لاسبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة ، فان إقامة الدين والدنيا لاتحصل إلا بذلك ، وقد فرضا هذا الخائف مطالبًا بها ، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لايدخله في تكليف مالا يطيقه أو ما يشق عليه ، والتعرض للفتن والمعاصى راجع الى اتباع هوى النفس خاصة ، لاسيما في المنهيات ، لأنها مجردترك ، والترك لايزاح الافعال في تحصيله . والافعال أتما يلزمه منها الواجب، وهو يسير ، فلا ينحل عن. عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وان كان لايقدر على القيام بذلك الا مع المصية فليس بعذر ؛ لأنه أمر قد تمين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى ۽ اذ ليس من المشقات . كما أنه إذا وجبت

⁽١) فنظره فيهاو اشتغاله بما حتى يبت فيها رأيا وهو في الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة . وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الام حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

 ⁽۲) تقدم (ج ۲ – ص ۱٤٤)
 (۳) أى فان التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل: أي فالمقام في ذاته لم يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذلك. وقد لايحصل التوقع ولا الحصول بالفعل ، بل يسلم منهما . أي والتوقع احتمال قوى ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل؟ أم لا؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وان فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه فى الجميع

فان قيل :كيف هذا ؟ وقد علم أنه لايسلم من ذلك ، فصار كالمتسبب لنفسه في الهلكة ، فالوجه أنه لاسبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز في مثله مما تمين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، في دخوله فيه معمية عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . وانما حاصل هذا أنه وقع في مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب، و بين من له قوة في اقامة المصلحة و عناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا و بين من له قوة في اقامة المصلحة و عناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا خين عتم أو يترجح الطلب . والضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وان استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون الفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغى أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض فى المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمى بعث إلى أبى بكر ابن مجاهد والقاضى ابن الطيب، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة. فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد و بعض أصحابه: هؤلاء قوم كفرة فسقة ، لأن الديلم

كانوا روافض لا يحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضى ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن في عصره : « إن المأمون فاسق لا يحضر مجلسه » حتى ساق أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ماهم عليه بالمجة ، وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا مخلق القرآن ونني الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلني في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو وع من أنواع الجزئيات القيد على الكلى بالاخلال والفساد ، وقد من بيانه في أوائل هذا الكتاب والحد لله

﴿ السألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف فى الدخول تحتها ثلاثة أحوال: (أحدها) أن يقصد بها مافهم من مقصد الشارع فى شرعها . فهذا لاإشكال فيه ، ولكن ينبغى أن لايخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسما تقرر فى موضعه (۱) ، وإنما هى تابعة لمقصودالتعبد . فإذا اعتبر صار أمكن فى التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف ؛ فكم ثمن فهم المصلحة فلم يلوعلى غيرها فغاب عن أمر الآمر بها 1 وهى غفلة تفوت خيرات كثيرة ، مخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لايقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصى (٢)! إذ يقل في كلام الشارع (١) مسألة الحسن والقبح في دتب الاصولو تقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع (٢) لانه الدليل الذي يؤخذ به في ذلك

أن يقول مثلا: «لم أشرع هذا الحُكم إلا لهذه الحِكم ». فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ماهو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كال غيره

(والثانى) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه . وهذا أكل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصد اليه فى التعبد ؛ فإن الذى يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلا عن امتثال الأمر فيها ، فيشبه من عملها من غير ورود أمر (١) ، والعامل على هذا الوجه عمله عادى فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أوالوجاهة عنده ، أو نيل شى من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل (٢) أجره كال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكمل وأسلم .

أماكونه ألكل فلا نه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكا ملبياً ، إذ لم يعتبر الا مجرد الأمر ، وأيضاً فإ نه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بهاجملة وتفصيلا ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيدها بعض المصالح دون بعض .

وأماكونه أسلم فلان العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد ، بل لايدخل عليه

⁽١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم

⁽۲) تقدم أن من يأخذ فى السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملا لمجرد الحظ. ولكنه لا يخلو من الا جر ، لا نه لم يأخذه على أنه أمر عادى بمجرد الهوى الذى هو الحظ المذموم

• في الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مماوك لايماك شيئا ولا يقدرعلى شيء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، و إن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم اذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا محوث من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهى . والعمل على الحظوظ طريق الى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى المراءة منها . ولهذا بسط في كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكاف كثيرة . وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة وه مادرها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، الذي أعلاه الجهاد (۱) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمالات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التي تبت فيها حق الله تعالى أو حتى الغير من العباد ؛ وكذلك الجنايات كلما على هذا الوزان جميعها لا يصح إسقاط حتى الله فيها ألبتة . فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة الصلاة أي طهارة كانت ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أي طهارة كانت ، أو ضلاة من الصلوات المفروضات ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، و بتى مطاوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدتها . أو غير ذلك ، و الماحة ماحرم وكذلك لو حاول استحلال مأكول حي مثلا من غير ذكاة ، أو اباحة ماحرم

⁽۱) لا نه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المسكرات ، وتغيير له باليد ، فان الجهاد شرع لتكون كلمة الله هى العليا ، فمن وقف فى طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولى أو صداق ، أو الربا أوسائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الحر أو الحرابة ، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شىء منه . وهو ظاهر جداً فى مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حتى الله وحتى العبد إسقاط حتى إذا أدى إلى اسقاط حتى الله .

فلا جل ذلك لايعترض هذا بأن يقال مثلا: إن حق العبد ثابت له في حياته وكال جسمه وعقله و بقاء ماله في يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يدالغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أو لا ؟ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصّلت يه لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ماتقدم أنه مخير في اسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال أموالكم بينكم أنفسكم إن الله كان بكم رجيما) ثم توعد عليه . وقال : (لاتأ كلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ا وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخو بالباطل) الآية ا وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخو المالة من تفويت مصلحة العقل برهة ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال ، فهذا كله دليل على أن ما هو كل المبد لايلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد ، لامن حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك. فاذا أكل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي (١) به يحصل ما طلب به من القيام بماكلف به فلا يصح للعبد اسقاطه

اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشىء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات سبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهنالك يتمحض حق العبد ، إذ

⁽١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلا

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تمدى عليه ، لا نه قد صارحقا مستوفى في الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، و إن شاء تركه . وتركه هوالا ولى ابقاء على السكلى؛ قال الله تعالى : (وَلَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِن عَزْ مَ الأَمُور) وقال : (فمن عفا وأصلح فأجرُهُ على الله) وذلك أن القصاص والدية إنما هى جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا حبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالا مراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب (١) على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهيات . وأما المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق العبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى: (و إن كان ذو عُسرة في فنطرة ألى مَيسَرة ، وأن تصد قوا خير لكم إن كنتم تعلمون) بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه و إتلافه في غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال و تحليل الحرام وما أشبهه فن حق الله تعالى ، لا نه تشريع مبتدأ ، وإنشاء الحلال و تحليل الحرام وما أشبهه فن حق الله تعالى ، لا نه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للمقول تحسين ولا تقبيح كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للمقول تحسين ولا تقبيح كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للمقول تحسين ولا تقبيح فه خبرة .

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لابد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد اسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ماهو حق العبد أنما ثبت كونه حقًا له باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقًا لذلك بحكم الأصل . وقد

⁽١) ينظر ليطبق على ماذكره قبل؛ حتى لايعد مخالفا له

تتدم (۱) هذا المعنى مبسوطا فى هذا الكتاب . واذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق

فأما ما هو لله صرفا (٢) فلا مقال فيه للعبد

وأما ماهو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة أنه مستقل بالاختيار. وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيها هو حقه على الجلة، ويكفيك من ذلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشرو بات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه ، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات ، وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله وما هو حق للعباد . وقد تقدمت الاشارة اليه في آخر النوع الثالث من هذا الكتاب ، والحد الله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحميل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر ، بحيث لايدقط أو لاينقلب إلا مع تلك الواسطة ، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكأن التحيل

⁽١) أى فى المسألة التاسعة عشرةمن النوع الرابع ، والفعـل الذى بعدهافى تقسيم الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (فى آخر النوع الثالث) غير ظاهر

⁽٢) أى أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله (وما هو للعبد) أى ما كان حقه فيه مغلبا . كن المدبر ألا يباع مثلا ، وكالا مور المالية ، وغيرها بما ذكر في هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيا هو حقه على الجلة) أى وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله (في أنواع المتناولات) أى لا في جنسها . فليس له أن يمتنع عن الا كل أو الدرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك . لائن هذامن حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة

مشتمل على مقدمتين : «إحداها » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض فى ظاهر الأمر ؟ « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها فى الشرع معان وسائل الىقلب تلك الاحكام — هل() يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا؟ وهو محل بجب الاعتناء به . وقبل النظر فى الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقا من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كا أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضا أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم أخر كذلك ؛ كا يجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فاذا تسبب المكلف في اسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو في اباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر ، أو المحرم حلالا في الظاهر أيضا ،

فهذا التسبب يسمى «حيلة» و «تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر فإنها تجب عليه أربعا ، فأراد أن يتسبب في استقاطها كالها بشرب خمر أو دواه مسببت ، حتى يخرج وقنها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه ، أو قصر ها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر ليأكل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كى لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وط ، جارية الغير ففصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، فو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين الى أجل فجل العشرة ثمناً لثوب ثم باع النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه النوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهزاً كا شراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

⁽١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه. وهكذا سائرالا مثلة في تحليل الحرام، واسقاط الواجب. ومثله جار في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه. أواثبات حق لايثبت ؛ كالوصية الوارث في قالب الإقرار بالدين وعلى الجلة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً الى أحكام أخر به بفعل صحيح الطاهر لغو في الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكايف ، أو من خطاب الوضع.

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل فى الدين بالمنى المذكور غير مشروعة فى الجلة (١٦) • والدليل على ذلك مالا ينحصر من الكتاب والسنة علكن فى خصوصات (٢) يفهم من مجموعها منعها والنهى عنها على القطع .

﴿ فَنِ الْكَتَابِ ﴾ ماوصف الله به المنافقين في قوله تعالى : (ومِنَ الناسِ مَن يقولُ آمنًا بالله وباليوم الآخِر) إلى آخر الآيات فلمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلة الإسلام احرازًا لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي . و بهذا المعنى كانوا في الدر ك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إنما نحن مُستهز يُون) لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم عن أنفسهم (إنما نحن مُستهز يُون) لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى في المُراثين بأعمالهم : (كالذّي يُنفقُ مَالهُ رِثاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخِر فَهْله كَمَل صَفُوان عليه تُراب) الآية ! وقال :

⁽١) سيأتى فى الفصل التالى للمسألة الثانية عشرة أن بعض مايصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحا مشروعا . فلذا قال (فى الجملة)

⁽٢) سيأتى له حديث (لاترتكبوا) وهو عام · فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلا مستقلا كافيا للمموم

(والذين يُنفقونَ أموالَهم رِنَاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وقال: (يُراؤُن الناس ولا يَذْ كرون الله إلا قليلا) فذم وتوعد (١٠)؛ لأنه إظهار الطاعة القصد دنيوى (٢) يتوصل بها إليه ، وقال تعالى فى أصحاب الجنة : (إِنّا بَلوْناهم كا بلَونا أصحاب الجنة - الآية! الى قوله : فأصبَحَتُ كالصَّريم) لمّا احتالوا على عالم بلونا أصحاب الجنة - الآية! الى قوله : فأصبَحَتُ كالصَّريم) لمّا احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصدُوا الصَّرام فى غير وقت إنيانهم (٣) ، عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم ، وقال : (ولقد عليم الذين اعتدَوا منكم فى السَّبت) الآية وأشباهها ، لا نهم احتالوا للاصطياد فى السبت بصورة (١٠) الاصطياد فى غيره ، وقال تعالى : (و إذا طَلَقَم النساء فَبلَفْنُ أَجَلَهُنَّ فأمسِكوهن يَعروف أوسَر حوهن وقال تعالى : (و إذا طَلَقم النساء فَبلَفْنُ أَجَلَهُنَّ فأمسِكوهن يَعروف أوسَر حوهن بعمروف ، ولاتُمسِكُوهُن صِّر اراً - الى قوله : وَلاَ تَتَّخِذُ وَا آياتِ اللهِ هُزُواً) وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارتها ، بأن بطلقها ، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يرتبعها ، ثم

⁽١) التوعد فى الآية الثانية اما بناء على عطف (والدين) على لفظ والكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه فى النار فتلاعنان

⁽۲) فى أيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الاحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليهمن الاحراز المذكور.أما فى آيات لريا ، فتوجد مقدمة جعل الافعال المقصود بها فى الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذى أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

⁽٣) كا نه كان فى شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه ، فاحتالوا بهذه الحملة لسقوط حق المساكين

⁽٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الحروج لبعد العمق وقلة الما. فيصطادونها يوم الا حدوكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت فني الحقيقة اصطيادها يوم السبت، في صورة أنه في يوم الا حد . وكان ذلك في زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيهاسوى الإضرار بها، وقدجاء في قوله تعالى : (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُ بِرَدَهِنَ في ذلك ان أرادوا اصلاحا _ الى قوله : الطّلاق مَرتان) ان الطلاق كان في أول الاسلام الى غير عدد ، فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضى عدتها ، ثم يطلقها ، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت : (الطلاق مرتنان) . ونزل مع ذلك : (ولا يحل لكم أن تأخذوا بما آتيتموهن شيئاً) الآية ! فيمن كان يضار المرأة حتى تفتدى منه ، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض (١) لم يشرع ذلك الحكم لأجله ، وقال تعالى : (مِن بَعْد وصية يُوصى بها أو دَيْن ، غير مُضارً) يعنى بالورثة ، بأن يوصى بأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالا على حرمان بعض الورثة ، وقال تعالى (ولا تأكّلُوها إسرافاً وبداراً (١) أن يكبر وا) وقوله بعض الورثة ، وقال تعالى (ولا تأكّلُوها إسرافاً وبداراً (١) أن يكبر وا) وقوله نعالى (ولا تعضُلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهُن) الآية ! إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى

﴿ ومن الأحاديث ﴾ : قوله عليه الصلاة والسلام : « لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِق ولا يفرَّق بِينَ مُتفرِق السلام : « لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِق ولا يفرَّق بِين مُجْتمع خَشْية الصَّدقة (٢) » فهذا نهى عن الاحتيال لا سقاط الواجب أو تقليله ، وقال (١) : « لا ترَّ تَكبوا ما ارتكبت اليهودُ والنسارى يستَحِلُّون تَحارِمَ اللهِ بأَدْنَى الحيل » وقال (٥) : « مَنْ أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن (٢) أن أن تُسْبق فهو قِارْ " » وقال (٧) : « قاتل اللهُ اليهود بُرِّ مَت عليهم الشحوم فَجمَاه ها (٨)

(١) أي من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ

(٢) أى بنا. على أنهما مفعولان لا جله

(٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٤) ينظر تخريجه

(ه) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٦) أى فو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل فى صورة أن الاً مر يحتملكما هو الشأن فى عمل المسابقة

(٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩)

(A) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها

و باعوها وأ كلوا أثمانها (١)» ، وقال: « لَيشر بَنَّ ناس ْ مِن أُمِّي الحررَ يُسمُّونها بغير اسمها ، يُعْزُ فُ على رُوُّسهم بالمَعازِف والمُعَنِّياتِ ، يَحْسَفُ (٢) الله بهم الأرض وَيَجعلُ مَهُم القِرَدَة والخنازير » ويروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا : « يأتى على الناس زمانُ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسةِ أشياء : يستَحِلون الحرر بأسماء يُسمُّونها بها ، والسُّحت َ بالهدية ، والقتل َ بالرهبة ، والزبي بالنكاح ، والربا بالبيع (٣) » ، وقال : « إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدّرهِم (٢)، وتبايَعُوا بالعِينَةَ ، واتَّبعوا أذنابَ البقر ، وتركوا الجهادَ في سبيلِ الله ، أنزلَ اللهُ بهم بلاء فلا يرفعُه حتى يُرَ اجعوا دينَهم (٥) » ، وقال : « لمنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له (١) ، وقال : « لعنَ اللهُ الرَّا شِي والمُر تشي (٢) » ونهي عن هدية المديان فقال : « إِذَا أَقْرَضَ

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير والبيهتي وإسناده حسن

(٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكفى أنه مو قوفٌ ، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستثناس وضمه إلى القوىفيقوى . وقد ورد في المصابيح عن أنس في شأنالبصرة (أنه يكون بهاخسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير . وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها) فعايك باستكمال المقام . ومعروف أنهم يقولون ان الامن فيها عدا ما بين يدى الساعة، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ – ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما في سبيل الله وتوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تُبيع الشيء بشمن لا مجل شم تشتريه نقدا بشمن أقل ، فا لت المسألة الى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير . وهو الربا بعينه ، وذلك هو الواقع في تصة زيد بن أرقم

(٥) رواه احمد مهذا اللفظ

(٦) (تقدم ج١ - ص ٢٧٦)

(٧) رواه في الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشي والمرتشى في الحسكم) عن احمد والترمذي والحاكم عن أبي هريرة قال شارحه العزيزي قال أحد كم قرضاً فأهدى اليه أو حملَه على الدابة ، فلا يَرْ كَبْهَا ولا يقبلها إلا أن يكون جرى بينة و بينة قبل ذلك (١) ، وقال : « القاتل لا يَرِ ث (٢) ، وجعل هدايا الأمراء غلولا ، وبهى (٣) عن البيع والسلف ، (١) وقالت عائشة (٥): أبلغنى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يتُب . والأحاديث في هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعن

الشيخ: حديث صحيح _ وقال المناوى فى شرحه للجامع الصغير: ورواه الطبرانى قى الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمى ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن. قال الترمذى: وفى الباب عن ابن عمر وعائشة. قال ابن حجر: وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال اخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذي عنه وعن أبي هريرة . قال مصححه قال في المنتتي في حديث ابن عمرو أخرجه الخسة الا النسائي اه وقال الترمذي حسن صحيح

والراواية الثانية (لعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما) رواه احمد عن ثوبان قال المناوي وكذا الطبراني والبزار عن ثوبان قال المنذري: فيه أبو الخطاب لايعرف . والهيشمي: فيه ابو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوي بصحة سنده مجازفة اه

(۱) رواه فى الجامع الصغير بافظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرضا فاهدى اليه طبقا فلا يقبله، أو حمله على دابته فلا يركها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) عن سعيد بن منصور فى سننه وابن ماجه والبيهتى عن أنس قال العزيزى وهو حديث صحيح (۲) تقدم (ج۲ – ص ۲۰۰۰)

(٣) لا نه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف بجعل الثمن أقل من ثمن المثل ، في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله

⁽٤) تقدم (ج ، -- ص ٢٧٦)

⁽٥) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦)

﴿ المالة الثانية عشرة (١) ﴾

لما نبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيهاكما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقاً والمصاحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع: لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرهي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرها من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتعظم والاجلال ، ومطابقة القاب للجوارح في الطاعة والانقياد ؛ فاذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو فع ، كالناطق بالشهادتين قاصداً لا حراز دمه وماله لالغير ذلك، أو المصلى رئاء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا ، فهذا العمل ليس من المشروع في شيء ؛ لأن المصاحة التي شرع لأجلها لم تحصل ، بل القصود به ضد تلك الماحاحة .

وعلى هذا نقول في الزكاة مثلا: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة السّح وماجة إرفاق المساكين ، وإحياء النفوس المرّضة للتلف ؛ فمن وهب في آخر أو الحول ماله هرو الشنق من وجوب الزكاة عليه ، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشّح وإمداد له ، ورفع لمصاحة إرفاق المساكين . فعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع النها ؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو نقيراً ،

(١) تفصيل واف لما أجمل في المسألة قبلها

(٢) سيأتى له بلفظ (هربا) و هو الصحيح لغة

الموافقات ــ ج ۲ - م ۲۰

وجلب لمودته وموآ لفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المسروع من التمليك الحقيق لحكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة. الشيح ، فلم يكن هرو با عنأداء الزكاة . فتأمل (١) كيف كان القصد المشروع في العمل لايهدم قصداً شرعيا ، والقصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي !

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هر با من أن لايقيا حدود الله فى زوجيتهما فأبيح للمرأة أن تشترى عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفا من الوقوع في المحظور . فهذه بذلت مالها طلبا لصلاح الحال بينها و بين زوجها ، وهوالتسر يم باحسان ، وهو مقصد شرعى مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالا ولا مآلا ؛ فاذا أضر بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضر بها لغير موجب ، مع القدرة (٢) على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحا بإحسان ، ولا خوفا من أن لا يقيا حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزا لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصارغير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك تقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة ، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته . وأما السكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيا تقدم . فاذا صار المسكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخص (٢) المذاهب ، وكل قول وافق فيها المسكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخص (٢) المذاهب ، وكل قول وافق فيها المسكلف في كل مسألة عنت له يتبع رُخص (١) المذاهب ، وهورفع الشح ، والارفاق

^(؛) فاهبه المسروعة لا ناق قصد الشارع من الزكاه ، وهورفع الشح ، والارفاق بالناس . والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التىفرضها فانها تنافى قصد الشارع فى رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عباده

⁽٢) لأن ذلك في يده دائما

 ⁽٣) فى موضوعنا هى الحيل فى تلك المذاهب

هواه ، فقد خلع ر بقةالتقوى ، وتمادى فى متابعة الهوى ، ونقض ما أبرمه الشارع (١٠) وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهى عنها ماهدمأصلاشرعيا وناقض مصلحة شرعية . فان فرضنا أن الحيلة لاتهدم أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فنير داخلة في النهى ولا هي باطلة . ومرجم الأمر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها ، لاخلاف في بطلانه ، كحيل المنافقين والمرائين ·

« والثانى » لاخلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز الدم بالقصد الأول ، ن غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة (٢) التحيل بكلمة الاسلام فى احراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أنهذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لامفسدة فيها باطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فانه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية (٣) بإطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة ، فعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

⁽۱) أى ولم يكن داخلا مع سائر المـكافين تحت القانون العام المعين في هذا التكلف

⁽٢) أى فى أن كلا منهما لطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دينوى (٢) لما تقدم انه استهزا. و مخادعه لله ولرسوله ، لادنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الا خروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث ، فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعى لحاقه بالقسم الأول أو الثانى، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التى وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز ، أو مخالف فالتحيل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرر بأنه خالف في ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازه بناء على تحرى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع اليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علما أو ظناً لاتصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أئمة الهدى وعلماء الشارع صراحاً علما أو ظناً لاتصدر من عوام المسلمين ، فضلاعن أثمة الهدى وعلماء وليا وضع في الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر وليا وضع في الأحكام من المصالح . ولا بد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر

(فن ذلك) نكاح المحلّل فانه تحيل إلى رجوع الزوجة الى مطلقها الأول ، محيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فإن طلقها فلا تحلّ له من بعد حي تنكح روع غيره) فقد نكحت المرأة هذا الحلل ، فكان رجوعها الى الأول بعد تطليق الثاني موافقا . ونصوص الشارع مفهمة لقاصده ، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تذوق محسينلته ويذوق تحسينلتك (١) ، ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد دندا النكاح لبينه عليه الصلاة والسلام ، ولان كونه حيلة لا يمنعه ، و إلا لزم دلك في كل حيلة ؛ عليه الصلاة والسلام ، ولان كونه حيلة لا يمنعه ، و إلا لزم دلك في كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإ كراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الحائز باتفاق . فاذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

⁽۱) رواه فیمنتق الاُخبار عن الجماعة (ج۷)

وكذلك إذا اعتبرت جهة الصلحة ، فصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصدفيه الاصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً في التا لف بينهما على وجه صحيح ؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد الى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو النضييق الذى تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد الى الرغبة في بقاء عدمة المنكوحة ، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لاقصد له إلا قضاء الوطر زمان الاقامة بها، الى غير ذلك .

وأيضا لايلزم إذا شرعت القاعدة السكلية لمصلحة أن توجد المصلحة فى كل فرد من أفرادها عيناً ، حسماتقدم ؛ كما فى نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجتُ فلانة فهى طالق ، على رأى مالك فيهما وفى نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنعفأظهر ، فلانطول بذكره . وأقرب تقرير فيهما ذكره عبد الوهاب في شرح الرسالة ، فاليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال؛ فان فيها التحيل الى بيع درهم نقداً بدرهمين الى أجل، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود فى نفسه؛ و إن كان الأول ذريعة فالثانى غير مانع، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودر، المفاسد على وجوه مخصوصة، فتحري المحكف تلك الوجوه غير قادح، و الا كان قادحا فى جميع الوجوه المشروعة. و اذا فرض أن العقد الأول ليس بقصود العاقد و انما مقصوده الثانى، فالأول اذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل من والوسائل مقصودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل على والوسائل مقمودة شرعا من حيث هى وان منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع الإبلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتما وصحة قصد الشارع اليه ، في

قوله عليه الصلاة والسلام (١): « بِع الجع بالدراهم ، ثم ابتَع بالدراهم جَنيباً (٢) ، فالقصد يبيع الجع بالدراهم ، التوسل الى حصول الجنيب بالجع ، لكن على وجه مباح . ولا فرق في القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل الني عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل (٣) إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيدهنا ؛ فان الذرائع على ثلاثة أقسام: « منها » مايسك باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤديا إلى سب أبوى الساب ، فإنه عد في الحديث سبّا من الساب لأبوى نفسه ، وحفر الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها ، و إلقاء السم في الأطعمة والأشر بة التي يعلم تناول المسلمين لها ، « ومنها » مالا يُسك باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشترى بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مفصوده ، بل كسائر التجارات ، فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ماهو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعد ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة . وأدلة الجهة الأخرى مقررة واصحة شهيرة فطالعها في مواضعها (¹⁾ . وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب (⁽⁶⁾ ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب

- (۱) رواه فى منتقى الأخبار عن البخارى . قال شارحه الشوكانى : و أخرجه يضا مسلم
- (٢) الجمع الخلط من التمر. والجنيب نوع جيد من التمر ـ والحديث مشهور
 ف باب الربا في البخاري ومسلم والموطأ وغيرها
 - (٣) أي المانع
 - (٤) في كتاب أعلام الموقعين سط عظيم في هذا الموضع
 - (٥) لعل الا صل: (للغريب) يعني في مقابلة الشهير الذي للمانعين

الحنفية كالمعدومة الوجود فى بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً و إنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة فى الاعتقاد فى الأئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم فى الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل فى باب الحيل ، ويقاس على النظر فهما النظر فهما النظر فهما سواها

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيا تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتى منه مسائل أخر تفريعاً أيضا . ولكن لابد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله

فإن القائل أن يقول: إن ماتقدم من المسائل فى هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع؛ فباذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلى ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عناحتى يأتينا مايمرفنا به ، وليس ذلك إلابالتصر يح الكلامى ، مجرداً (١٦) عن تتبع المعانى التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الالفاظ بوضعها اللغوى ، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

⁽۱) فالمعانى والحسكم والأسرار والمصالح التى تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ به ضعها اللغوى لايعول عليها فى هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

في بعض (١) فوجهها غير معروف لنا على المَّام ، أو غير معروف ألبتة ؛ ويباكُمْ في هذا حتى يمُنع القول بالقياس ، ويؤكده ماجاء في ذم الرأى والقياس . وحاصل هذا الوجه الحل على الظاهر مطلقا ، وهو رأى « الظاهرية » الذين يحصر ون مظان. العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. ولعله يشار اليه في كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ في طرف ي تشهد الشريعة بأنه ليس على اطلاقه كأقالها

(والثاني) في الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضر بان : « الأول ، دعوى. أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، و إنما القصود أمر آخر وراءه.و يطرد هذا في جميعالشريعة ، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن. يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع. وهذا رأى كل قاصد لإ بطال الشريعة ، وهم • الباطنية ، فانهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص. والظواهر الشرعية لكي يفتقر اليه على زعمهم . ومآل هذا الرأى الى الكفر والعياد بالله . والأولى أن لا يلتفت الى قول هؤلاء ، فلننزل عنه الى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الصرب الثاني » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالنفات الى معانى الألفاظ (٢) ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المهني النظري اطّرحوقدم المعنى النظري . وهو إمابناء (١) أي فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولامعروف سرها. فالنسل مثلا في النكاح ماوجه كونه مقصودا للشارع؟ وهكذا .وقوله (ويبالغ في ذلك حتى يمنع. القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرًا، سوا. أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت في العض فسرها غير معروف. لا أنه لايتأتى القياس على كلا القولين فقوله (ويبالغ) أي يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس. ويلتزم هذا اللازم

(٢) لعل الا صل (الى المعانى النظرية) ليتسق الكلام مع مايليه ، وليكون مدا مقابلًا النظ الا ول. أما على هذه النسخة فانه لا بوافق ما بعدد ، ولا يكون مقاملاللاً ول على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعانى النظرية . وهورأى المتعمةين في القياس، المقدمين له على النصوص .وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا ، على وجه لا يخل فيه المعي بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولاتناقض. وهو الذي أمَّه أكثر والعلماء الراسخين ، و فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

﴿ إحداها ﴾ مجرد الأمر والنهى الابتدائي التصريحي ؛ فان الأمرمعاوم أله إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ' فوقوع الفعلعند وجود الأُمر به مقصود الشارع. وكذلك النهى معلوم أنه مقتض لنني الفعل أو الكف عنه 6 فعدم وقوعه مقصود له ، و إيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقسوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمسالح وهو الأصل الشرعي

و إنما قيد بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره ؛ كقولة تمالى : (فَاسْعُوْ ا إِلَى ذَكْرِ اللهُ وَذَرُوا البيع) ، فان النهى عن البيع ليس نهيا مبتدأ ، بل هو تأكيد للاً مر بالسعى ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثاني ، فالبير ليس منهيا عنه بالقصد الأول ، كما نهي عن الربي والزبي مثلا ، بل لأحل تسطيل السعى عند الاشتغال به . وما شأنه هذا ففي فهم فصد الشارع من مجرده نظر واختلاف ، منشؤه (١) من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة في الدار المفصوبة» وإنما قيد بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمي الذي ليس مصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكمون معطلاً عن السَّعي الى الجمعة الذي هو واجب. وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف به في كالنهى عن أضداد المأمور به الذى تصمنه الأمر ، والأمر الذى تضمنه النهى عن الشيء ، فإن النهى والأمر ههنا إن قبل بهما فهما بالقصد الثانى لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهى المصرح به . فأما إن قبل بالنفى (۱) فالأمر أوضح فى عدم القصد ، وكذلك الأمر بما لايتم المأمور الا به ، المذكور فى مسألة « مالايتم الواجب الا به » فدلالة الأمر والنهى فى هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلا فيا نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهى بالتصريحى

والثانية اعتبار علل الأمر والنهى ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعلة إماأن تكون معلومة أولا. فان كانت معلومة اتبعت ، فبث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدودلصلحة الازدجار. وتعرف العالمة هنا بمسالكها المعلومة فى أصول الذق ، فاذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه (٢). وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلاأن التوقف هنا وجهان من النظر:

« أحدها» أن لانتعدى المنصوص عليه فى ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدى مع الحمل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل. ولا يصح الحكم على زيد عا وضع حكما على عمرو ونحن لانعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لا نا اذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

- (۱) كما هورأىالاماموالغرالى وهوالمختار ،يقولونليسالاً مربالشيء هو النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا ، والاً ول رأى القاضي ومن تابعه
- (٢) أي في الا حكام الوضعية . وما قبله في الاحكام التكليفية ، كما يرشد اليه تمثيله للقسمين ، وما يأتي بعد أيصا

« والثانى »أن الأصل فى الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى ، اذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع لا ، سلكا ؛ ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لحا ، ساك من المسالك ، فصح أن التعدى لغير المنصوص عليه غير مقدود للشارع

فهذان مسلسكان كلاها متجه في الموضع ، الا أن «الأول » يقتنى النوتة من غير جزم بأن التعدى المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أبد مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، أذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ، ويمكن أن لا يكون ، قصودا له . « والثانى » يقتضى جزم القضية بأنه غير ، راد ، فينبنى عليه نفى التعدى من غير توقف ، و يحكم به علما أو ظنا بأنه غير ، قصودله ، إذ لو كان مقدود النصب عليه دليلا ، و لما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقدود . فإن أنى ما يوضح خلاف المعتقد رجع اليه ، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ حزمه الى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدها يقتضى التوقف ، والآخر لا يقتضى . وها في النظر سواء (١) ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتحيان معاً ؛

فالجواب أنها ، قد يتعارضان » عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كدايا بين لم يترجح أحدها على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين ، « وقد لا يتعارضان » بحسب مجتهد بين أو مجتهد واحد في وقتبن أو مسالتين - فيقوى عنده مساك التوقف في مسألة ، ومسلك النفي في

⁽۱) أى وحينذ فلا يبنى عليهما حكم. ولا يكون لها ثمرة: لا نها متعارضان على التساوى : فلا يتأتى الانتفاع بهما والعمل مقتضاهما ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب في البابين العبادات حية التعبد ، وفي باب العادات حية الالتفات إلى المعانى ، والعكس في البابين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الا يجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية و إن حصات النظافة دون ذلك ؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومنع من خراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضى الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله . وغلب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى ما يتبع ذلك . وقد مر (١) الكلام في هذا والدليل عليه . و إذا ثبت هذا فسلك النفي متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات ، ومسلك التوقف متمكن

وقد يمكن أن تراعى المعانى فى باب العبادات ، وقد ظهر منه شى، فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات فى باب العادات ، وقد ظهر منه شى، فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الظاهرية » ولكن العمدة ماتقدم . وقاعدة النفى الأصلى والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿ وَالْجَهَةُ الثَّالِثَةَ ﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصداً حالية ومقاصد تابعة

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طاب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ، من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ماخلق الله من المحاسن في النساء ، والتحمل بمال المرأة ، أو

(١) فى المسألة الثامنة عشرة (الاصل فى العبادات التعبد، وفى العادات الالتفات الى المعانى)

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بجزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود الشارع من شرع النكاح ؛ فنه منصوص عليه أو مشار اليه ، ومنه ماعلم بدليل آخر ومسلك استقرى، من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلى ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه و إدامته ، ومستجلب لتوالى التراحم والتواصل والتعاطف ، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلى من التناسل . فاستدللنا بذلك (١) على أن كل مالم ينص عليه بما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا ؛ كا روى من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت على بن أبي طالب ، طلبا لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك. فلا شكأن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان ما لها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كا إذا نكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثًا ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة الى جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد في ظهور محافظة الشارع (٢) على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

- (١) وهو مسلك المناسبة التى تتلقاها العقول السليمة بالتسليم. ويبقى النظر في عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التى قال فيها (وتعرف المناسبة هنا عسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة. فاذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتيج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة
- ر ٢) لعل الا صل (فى مضادة قصد الشارع) أى أن نكاح المتعة الذى تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ماذكر من التحليل وغيره فى مضادة المواصلة التى يحافظ عليها الشارع؛ لا ن التحليل لم يدخلا فيه على مدة ،وقد لايفارقها. نعم ان

وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلى فيها التوجه الى الواحد المعبود و إفراده بالقصد اليه على كل حال، و يتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً، بخلاف ما إذا كان القصد الى التابع لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم، كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد الى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقو لا ترك ومكسل عن الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الاريم يترصد به مطاوبة، فإن بعد عليه الفعل، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الاريم يترصد به مطاوبة، فإن بعد عليه تركه ؛ قال الله تعالى : (ومِن الناس مَن يعبُدُ الله على حَرْف) الآية!

فمثلهذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، و إن كان مقتضاه حاصلا بالتبعية (١) من غير قصد ، فإن الناكح على المقصد المؤكّد لبقاء النكاح قد يحصل له الفراق فيستوى مع الناكح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على القصد المؤكّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكّد حَر بالانقطاع ، وقاصد التابع غير المؤكّد حر بالانقطاع

فان قيل: هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا؟ أم يكتنى فيها بكونها لا تقتضى الموافقة؟ و بيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية. ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لا خذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع في شرع الذكاح، ولكنه لا يقتضى عين المقاطعة — مخالف لقصد الشارع في شرع الذكاح، ولكنه لا يقتضى عين المقاطعة بالمنافقة بالمنافقة

المعنيين متلازمان. فمتى كان نـكاح المتعة أشد مضاءة لقصد الشارع لورود النهى عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد .مضارة الزوجة وقوعها ، ولامن وقوع المضارة وقوع المضارة وقوع المضارة وقوع الطلاق ضر بة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحسكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السببي . و إن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينيا

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك في امتناعها و بطلان مقتضاها مطلقا، في العبادات والعادلت معا، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد و إن أمكن كونه مشروعا في نفس الأمر ؛ وكذلك لا يصح له أن يروج بذلك القصد ، وأما مالا يقتضى المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكذكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فإن القصد و إن كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة ، فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع ، ومن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع ، ومن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع ، ومن قرحح عنده جانب عدم الموافقة منع ، ومن مناب التعاون بالنكاح المجائز في نفسه على الإثم والمنوع ، فالنسكاح منفرد بالحكم في نفسه ، وهر في البقاء أوالفرقة بمكن ، الا أن المضارة مظنة للتفرق ، فن اعتبر هذا المقدار منع ، ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث منى على أن الشارع مقاصد تابعة فى العبادات والعادات معا . أما فى العبادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما فى العبادات فقد ثبت فيها . فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه اليه ، والانتصاب على قدم الذاة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : (وأ قِم الصلاة لذكرى) وقال : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله في المناخى ربه (١) أكبر) وفي الحديث : « أن المصلى يُناجى ربه (٢)،

(۱) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهى عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد باسناد صحيح (نيل الا وطارج ٣)

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهى عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة البها من أنكاد الدنيا ؛ في الحبر : « أرحنا بها يابلال (١) ، وفي الصحيح : « وجعلت قرة عيني في الصلاة (٢) » وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : (وأمر أهائك بالصلاة واصطبر عليها لا أسألك رزقاً . نحن نرزقك) وفي الحديث (٣) تفسير هذا المعنى ، وانجاح الحاجت ، كصارة الاستخارة وصلاة الحاجة ، وطاب النوز بالجنة والنجاة من النار ، وهي الفائدة العامة الحالصة . وكون المصلى في خفارة الله ؛ في الحديث : « مَن صلى الصبح كم يَزل في ذمّة الله » (١) ونيل أشرف المناول ، قال تعالى : (ومِن الليل فتهجد به نافلة الله عسى أن يبعثك ربك ، قاماً محودا) فأعطى بقيام الليل المقام الحمود .

وفى الصيام سدُّمَسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن فى العزبة ، فى الحديث : « من استطاع منكم الباءة فلبة و رَّح --- ثم قال : ومَن لم يستطِع فعليه بالصَّوم فانَّه له وجاء » (٥) وقال : « الصيام جُنة ، (٦) وقال : « ومن كان من أهل الصَّيام دُ عَى مِن باب الرَّيَّان (٧)

وكذلك سائر العبادات فيها فُوائد أخروية وهى العامة ، وفوائد دنيوية . وهى كلها تابعة الفائدة الأصلية ، وهى الانقياد والخضوع لله كما تقدم ، و بعد هذا يتبع القصد الأصلى حميع ما ذكر من فوائدها وسماها. وهى تابعة فينظر فيها محسب

- (١) تقدم (ج ٢ ص ١٣٩)
- (۲) تقدم (ج۲ ص ۱۳۹)
 - (٣) سيأتي قريبا
- (٤) رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم (من سلى الصبح فهو في ذمة الله الخ)
 - (٥) تقدم (ج٢ ـ ص ٢٢)
 - (٦) جز. من حديث أخرجه الستة
- (٧) جز. من حديث رواه بهذا اللفظ النسائى. وأخرج فى التيسير عن الحسة الا أبا داود (إن فى الجنة بابا يقال له الريان لايدخله الاالصائمون. فاذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد)

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فان هذا القسم لايتأكد به المقصد الأصلي ، بل هو على خلاف ذلك . والنالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ . وينبغي تحقيق النظر فيها . وفي الثاني المقتضى لعدم التأكد ، وما يتتضى من ذلك ضلم التأكد عننا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهو بة من الله تعالى العبد المطيع ، وحِمَّى يحليه بها ؛ وأول ذلك الثواب في الآخرة ، من الفوز بالجنة والدرجات العلى . ولما كان، هذا المغي – إذا قصد – باعثا على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التعبد لله من جهته صحيحاً ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء في ذلك مما عده بعضهم طلبا للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى ، فهذا عامل على الرياء ، ولا يثبت فبه كما تقدم . وأيضاً فان عمله على غير أصالة ؟ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث ٠ و إن فرض خالصا لله لكن قدد به حصول هـذه النتيحة فليس هذا التصد بقو للاخلاص لله ، بل هو مقو لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطراً إلى العطاء، فيسأل من الله العطاء، و يُسأل له لأحل ما أصابه من الفراء بسبب المنع وفقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتفى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال في صحة هذا ، فأنه عمل مقتض لمَا شرع له التعبد ^(١) ومقوّ له . وأصله قول الله تعالى : (وأَمُرْ أَهْلَكَ بالصلاةِ واصطهر علبها) و روى عن النبي صلى الله عليه وسلم • أنه كان إذا اضطر أهله الى

⁽١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه الموافقات _ ج ٢ _ م ٢٦

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة » (١) لأجل هذه الآية. فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربى وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته ، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندها الآن فائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لاتقدح فى أصل مشروعية العبادة . مخلاف من يقصد (٢) ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة لم لأن فيه مافى طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ويما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحوذلك، فيجرى فيه الأمران (٢). ودليل الجواز قوله تعالى: (واجْمَامُا المعتقين إماماً)، وحديث النخلة حينقال عمر لابنه عبد الله: «لأن تكونَ قلتها أحبُ الى من كذا وكذا » أوانظر في مسألة العتبية! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه عيها إنها يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع على عالم الأرواح ، ورؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وماأشبه ذلك . فلقائل أن قريل إن قويد من هذا بالتعبد جائز وسائع ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفين من الناس . وهذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هذا ، ولافرق . وقد يقال : إنه

(۱) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ – ص ٢٠٩)

(۲) أى ولم يكن مأمورا شرعا بذلك . بحيث فقد شرطا من الشروط السالفة (۳) وهماقصد أن يحدد أو يعظم أو يعطى . والقصد الذى فبله الذى لامانع منه : وقوله (ودليل الجواز) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثاني فلا مختلف في منعه

خارج عن نمط ما تقدم ؛ فانه تخرص على علم الغيب ، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك ، وهو أقرب الى الانقطاع عن العبادة ؛ لأنَّ صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى : (ومِنَ الناسِ مَن يَعْبُدُ اللهُ عَلَى حَرْفٍ) الآية .كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به ، وصار هو قصده من التعبد ، فقوى في نفسه مقصوده وضعفت العبادة ؛ و إن لم يصل رَمَى بالعبادة ، ور بما كَذُّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين . وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث: « مَنْ أَخلصَ للهِ أَر بعينَ صباحًا ظَهرتُ ينابيعُ الِحَكَةِ مِن قَلْبِه عَلَى لِسَانِه (١) » فتعرض لذلك لينال الحكمة ، فلم يفتح له بابها ، فبانت القصة بعض الفضلاء ، فقال : « هذا أخلص للحكمة ولم يخلصلله » وهكذا يجرى الحكم في سائر المعنى المذكورة ونحوها . ولا أعلم دليلا يدل على طلب هذه الأ.ور ، الأمور ، بل مم ما يدل على خلاف ذلك ؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه ، ولا حُض على الوصول اليه وفي كتب التفسير أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقًا كَالْحَيْطُ • ثم ينمو الى أن يصير بدراً ، ثم يصير الى حالنه الأولى ؟ . فنرلت : (يَسْأَلُونَكَ عَن الأهِلَّةِ . قُلْ هيمَواقيتُ للناسِ والحجِّ . وليساللرُّ بأن تأتُوا البيوت، نظهورها) الآية! فجمل إتيان البيوت من ظهورها مثالا شاملا لمقتضى هذا السؤال، لأنه تطابُ أا لم يؤمر بتطلبه

(۱) ذكره في التزغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوما) وقال ذكره ، زبن في كتابه عن ابن عباس ، ولم أره في شي. من الأصول التي المنها ، ولم أقف له على اسناد صحيح ولاحسن ، انما ذكر في كتاب الضعفاء كالكامل وغيره ، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزي في زوائده في كتاب الزهد لعبد الله المدالة و ذكره مرسلا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلا اله أفول: وقد ذكره في تذكرة الموضوعات بلفظ (مامن عبد يخلص لله أربعان ها الاظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) وقال عنه :ضعيف وقال الصاغاني في رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال: إن المعرفة بالله و بصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع في درجة العلم بالله تعالى .

لا نا نقول: إنما يطلب العلم شرعا لا جل العمل ، حسبها تقدم فى المقدمات؟ وما فى عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضا إن كان ذلك مطلوبًا على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام: (رَب أَرِنى كَيف تُحيى المو تَى) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

(أحدها) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به الذكار فيه ؛ وإعاالنظر فيمن أخذ يعبدالله ويقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعا مالم يَدع بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تحتمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروى مؤكّد لإخلاص العمل لله في العبادة ، لما ساغ القصد اليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أر باب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يُجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد اليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والنَّاني) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله (٣) لكان لنا بعض العذر في التخطى عن عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القريبة المأخذ ، السهلة الملتمس ، ما يفي الدهر وهي باقية ، لم يبلغ مها

⁽۱) أى بالدعاء يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لانكير فيه ، انما النكير فى أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا ابراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لابعبادة أخرى من العبادات. عليس طلب الحوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

⁽٢) أى على كالات الله، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة . الى آخر ما أشار اليه . و بالتأمليدرك الفرق بين الجوابين

في الاطلاع والمعرفة عشر الممشار! ولو نظر العاقل في أقل الآيات (١) ، وأذل المخلوقات ، وما أودع باريها فيها من الحسكم والعجائب ، لقضى العجب ، وانتهى الى العجز في إدراكه ، وعلى ذلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أوَلمُ ينظرُ وا في مَلكُوت السموات والأرض وماخلق الله منشى ، ٢) ، (أفلا ينظرُ ون إلى الا بل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت) الى آخرها (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وريناها ومالها من فروج) الى تمام الآيات . ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الانخارقة ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه ، وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيه اللائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها ، فهذه النفرقة كافية في أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

(والنالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسنى ؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التى وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث ، من المتألهين مهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التعذى بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التى لم تنقل في الشريعة ، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكنى بذلك حجة في أنه غير مطلوب ، كما سيأتى على أثر هذا محول الله تعالى

(۱) كالنحلة .والنملة . والفراشة ، ومايسمى بالميكروبات ، وغيرذلك فند ألفت المجلدات الصخمة فيها عرف لها من الخواص ، وأعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أو الل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبات تحت أطباق الثرى ، لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لايصح أن يقال بجواز التعبد لله قصدأن يطلع الأندلسي على قطر بعداد وخراسان ، وأقصى بلادالمين ، فكذلك لا ينبغى مثله فى الاطلاع على ماليس من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائغا فهو محفوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، و إنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها عباده اينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء و بين مفسدة ما يمترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح ، فيصير طلمهامر جوحا. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال في طلب النواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضي وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لا يوجد . و إما لا نه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبثوثة في الأرض ، لا لغير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعبادة فيه . ومقصود الأمر أن منل هـ نا لايكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل ، من التحقق بمحض العبودية فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دوا. الحفظ . فقال : ترك المعاصي . ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لايأتي إلا بالخمر كما في الحديث ، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر . فهل للانسان أن ينعل الخير ليصل به إلى الخير؟ أم لا؟ فان قلت «لا ، كان على خلاف هذه القاعدة ، و إن قلت « نعم » خالفت ما أصلت فالجواب أذ، هذا عط آخر . وذلك أن الانسان قد يسلم أن الذي يصده مثلا عن الخير الفلاني عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذي يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك ، فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، وقال الله تعالى : (وَاسْتَعَينُوا بالصَّبْر وَالصَّلاَةِ) ، وقال : (وَاسْتَعينُوا بالصَّبْر وَالصَّلاَةِ) ، وقال : (وَسَالله الحفظ من هذا ، وأما ما وقع (وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِ قَالتَقُوى) الآية ؛ ومسألة الحفظ من هذا ، وأما ما وقع الحكام فيه غاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة ، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل (١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويًا ومعينًا على أصل العبادة وغير قادح في الاخلاص فهو المقصود التبعى السائغ ، وما لا فلا ، وأن المقاصد الا صلية على ثلاثة أقسام:

« أحدها» ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والوثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود الشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

« والناني » (٢) ما يقتفي زوالهاعيتا ، فلا إنشكال أيضا فيأن القصد اليها مخالف

لقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسبب بالطلاق

« والثالث » مالا يقتضى تأكيداً ولا ربطاً ، ولكنه لايقتضى رفع المقاصد الأصلية عيناً ، فيصع في العادات دون العبادات أما عدم صحته في العادات دون العبادات فظاهر. وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب .

(۱) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة. وقوله (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام الى قوله: الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعادتها (۲) أى ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ماحققه. أما مثل قطع الشهوة بالصيام قمع كونه من هذا قد أحاله على ماتقدم من طاب الحظوظ في بالعبادة. فليراجع

ويحتمل الخلاف؛ فإنهقد يقال: إذا كان لايقتضى تأكيد القصد الأصلى وفصد الشارع التأ كيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع ، فلا يصح . وص يقال: هو و إن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إن ع يقصد انحتام رفع ماقصد الشارع وضعه ، و إنما قصد في التسبب أمراً يكن أن محد ال معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً بما يقصد رفع النسس. ؛ فلذلك شرغ في النكاح الطلاق ، وفي السيع الإقالة ، وفي القصاص العفو ، وأما-العزل ، و إن ظهر لبادي ً الرأى أنهذه الأمور مضادة لقصد الشارع(١١) ، أا كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله (٢) ماإذا قصد بالنكاح قد ١، الوطر خاد في ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلى من التناسل . فليس خلافًا لقصد الشارع ﴿ تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيله .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدٌّ ، هو الاحتيال^(٣) بالتساب

- (١) أى فلا يعول على ما ظهر ببادى. الرأى لما كان غير مخالف عينا . فيكون حنئذ صححا
- (٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ. فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخروهو قضاً. الوطر ، وهو قصد لآيخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحاً فكذلك ما هنا من الا مثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح. فكون صحيحا أيضا مثله
- (٣) لعل أصل العبارة هكذا : (وليس منهذا المخالف ُ لقصد الشارع بلا مد ، وهو الاحتيال الخ) أي ليس من هذا النوع الذي أكد جوازه بما قررهمايكون. فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر نجيث يزول ماتسبب فيه بمجردوصوله إلى غرضه ، كما تقدم في يبوع الا حجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فانه لايعدم في هذا النوع الذي فيه الـكلام هنا ، وهو مالا يقتضي تأكيد المقصد الا صلى ولا رفعه ؛ لا أنَّ هذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه. وقوله (وأما اذا امكن) يعني وهو القسم الثالث هنا

على تحصيل أمر ، على وحه يكون التسدب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلاالتوصل إلى ماوراءه ، فإذا حصل خل التسبب وانخرم من أصله ، ولا يكون كذلك إلا وهم منخرم شرعاً في أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون محرماً من أصله فليس بمخالف المقصد الشرعى من وجه ؛ فهو محل اجتهاد . و يبقى النساب إن صحبه نهى محل نظر أيضاً (١) . وقد تقدم الكلام فه . والله أعلم

﴿ والجهة الرابعة ﴾ - مما يعرف به مقصد الشارع - السكوت عن شرع التسبب (٢) ، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له . وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

« أحدها » أن يسكت عنه لا نه لاداعية له تقتضيه ، ولاموجب يقدرلا جله ؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها ، و إنما حدثت بعد ذلك ، فاحتاج أهل الشريعة إلى النطر فيها و إحرائها على ماتقرر في كاياتها . وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم ، مجمع المصحف ، وتدوين العلم ، وتضمين (٣) الصناع ، وماأشبه ذلك

⁽١) وهو ما أشار اليه كثيرابترجمة الصلاة في الدار المغصوبة

⁽٢) أى فى الاعمال العادية .كتضمين الصناع . وقوله (أو عن شرعية العمل) أى فى الاعمال العبادية ، كتدوين المصحف

⁽٣) ألم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان. فالتمثيل به غير واضح لا أن الموجب إذا كان موجوداً فاما أن يكون قد أخذ حكما من الشارع غيرما كان جاريا قبل ، أو لا . وعلى ط فهو حكم إما باقرار ماكان موجودا أو بتعديله فلا يظهر عدد فما نحز فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يملق بذلك . وهو بعيد

مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل (١) « والثاني » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في دلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لايزاد فيه ولا ينقص(٢) ، لأنه لما كانهذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه

ومثال هذا سجود الذكر في مذهب مالك ، وهو الذي قرر هذا المعني (٣) في العتبية من سماع أشهب وابن نافع ۽ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر بحبه فيستحد لله عز وحل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق – فيما يذكرون – سجد يوم البمامة شكراً الله . أفسمعت ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم أسمع له خلافًا. فقيل له : إنما نسئاك لنعلم ,أيك فنرد ذلك به . فقال : نأتيك بشيء آخر أيضًا لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى اللهعليه وسلم وعلى المسلمين بمده؛

⁽١) أى فى الجهةالثالثة . وهي ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرىمن النصوص (٢) أبي فهو تقرير لنفس ما كان جاريا واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاما في العادي والعبادي . ولكه ساق الكلام في هذا القسم مساق الحاص بقسم العبادة ,وهو الذي يقال فيه بدعة وغير بدعة

⁽٧) وبعو الجهة الرابعة بما يعرف به مقصد الشارع

أفسمه من أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ اذا جاءك (١) مثل هذا بما قد كان للناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء ، فعليك بذلك ؟ لا نه لو كان لذكر، لا نه من أمر الناس الذي قد كان فيهم . فهل سمعت أن أحداً منهم سعد؛ فهذا إجاع . إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه ، هذا تمام الرواية . وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم .

و تقرير السؤال أن يقال في البدع مثلا إنها « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فعله ، أو ترك ما أذن في فعله » . أو تقول : « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه ، أو ترك ما أذن في فعله ، أو أمر خارج عن ذلك (٢) » . « فالأول كسجود الشكر عند مالك ، حيث لم يكن ثم دليل على فعله ، والدعاء بهيئة الاجتماع في أد إر الصاوات ، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات « والثانى » أد إر الصاوات ، والاجتماع للدعاء بعد النفس بترك مأ كولات معينة «والثالث » كالصيام مع ترك السكلم ، ومجاهدة النفس بترك مأ كولات معينة «والثالث » كا بجاب شهر بن متتابعين في الظهار لواجد الرقبة .

وهذا النالث مخالف للنص الشرعى ، فلايصح بحال . فكونه بدعة قبيحة بين وأما الضر بان الأولان – وهما فى الحقيقة فعل أو ترك لماسكت الشارع عن فعله أو تركه – فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع ؟ وهما

(۱) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولا، وبه يظهر قوله (بشيء آخر لم تسمعه مني راجع الجزرالثاني والاعتصام في فصل رثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال النح) تجد اختلافا في اللفظ يؤدى إلى بغض الاختلاف في المعنى (۲) الاشارة لفعل ما سكت عنه و ترك ما أذن فيه . فأن إيجاب شهر متابعين في الظهار لو اجد الرقبة الس عاسكت عنه الشارع ، بل هو ضد لما نص عليه الشارع وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها

لم يتواردا (() مع المشروع على محل واحد ، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة (٢) والبدع أيما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصدالشارع ولا لوضع الاعمال . أما القصد فسلم بالفرض (٢) وأماالفعل فلم يشرع الشارع (١) فعلا نوقض بهذاالعمل المحدث، ولا تركالشيءفعلة هذا المحدث ، كترك الصلاة ، وشرب الحر ، بل حقيقته أنه أمرمسكوت عنه عندالشارع ، والمسكوت من الشارع لايقتضى مخالفة ، ولا يفهم (٥) للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان كذلك رجعنا الى النظر في وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالاً للمصالح المرسلة ؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه ، إعمالاً للمصالح أيضا ؛ وما لم بجد فيه هذا ولاهذا فهو كسائر المباحات، إعمالاللمصالح المرسلة أيضا — فالحاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوى المحدثة المحمودة في المعنى (١) . فما وجه ذم هذه ومدح هذه ؟ ولا نص يدل على مدح ولا دم على الخصوص .

⁽١) لانه لامشروع في هذا الفرض· وهو توجيه لانـكار الائمرين معا

⁽٢) أى التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دابل بخصوصها، فهي مرسلة عن الدليل

⁽٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلا اوللترك ، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده فلا مخالفة للقصد ، لما علمناه سابقا في (الجهة الثانية ممايدل على قصد اشارع)

⁽٤) أى وهو أصل الفرض أيضا

⁽٥) «ذه الزيادة لا حاجة اليها هنا ، لا نه و إن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن تصد الشارع فى هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام فى موضوع سجود الشكر . وأن المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لازائد عما هو مقرر فيه . ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجرى فى غير العبادات

⁽٦) أى فى المصاحة والحكمة ، لا أن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التى عرف اعتبار الشارع لها. وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصمف ؟ أو بين الاجتماع، للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

وتقرير الجواب ماذكره مالك، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا -- إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك - إجماع من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهوغاية في هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين — يعني سجود الشكر — لا فرضا ولا نفلا ؛ إذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؟ ولا أجم المسلمون على اختيار فعله ، والشرائعُ لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه — قال : واستدلاله علىأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لوكان لنقل، صحيح؛ اذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ - - قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتى اسقاط الزكاة من اللخضَر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فيما سقّت السهاء والعيونُ والبّعلِ العُشرُ . وفيما سقى بالنَّضْح نصفُ العشر ، (١) لاً نَا نزَّلنَا تَرَكَ نَقِلَ أَخَذَ النَّبِي صَلَّى الله عليه وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ مَنْهَا كَالْسَنَةَ القَائَمَةُ فَي أَن لازكاة فيها ، فكذلك ننزل توك نقل السجود عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة فيأن لاستجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعيوالكارم عليه. والقصود (٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لاتوجيه انها بدعة على الاطلاق

⁽١) أخرجه النسائي وأبو داود وابن ماجه

⁽٢) أى مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه فى الدوال والجواب معرفة طريقته فى توجيه وبيان معنى ثونها بدعة . يعنى ايأخذ منه القاعدة العامة التى يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ماكان المقتصنى لها موجودا فى راأنه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكما زائدا ، فيعلم أن السكوت دل على أن فصده الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة . بل الذى يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعتها . وكائن هذا شبه نبوؤ من تأييد كونها بدعة . للا حاديث الواردة فى سجوده صلى الله عليه وسلم شكرا . را جع المنتق فى باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بمضهم في تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكرة ، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، باجازة التحليل ايراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك معلم حرص امرأة رفاعة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لهسا ولا لغيرها . وهو أصل صحيح ، اذا اعتبر وضح به الفرق بين ماهو من البدعوما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتذى مع عدم التشريم دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فيطل

عد من ما منطق منطق المنطق المنطقة الم

استدراك الأغاليط الطبعية التي بالمن

صواب	خطأ	سطر	صفحة
العورات	العوارت	۲	10
على من ولد	على رأس من ولا	٣	۲٠
فى ذلك الواجب . ولو أخل	فى ذلك الواجب ، فكذلك	٧	74
الانسان بركن من أركان الواجب			
بغير عذر بطل أصل الواجب ،			
فكذلك			
مالا يطاق	مالا يطلق	14	47
من أن الشريعة	أن. الشريعة	۲	٣٨
أوبحسب شغص	بحسب شخص	٣	٤١
من مفار	من المضار	٦	٤١
من إلزامه	إلزامه	٤	٤٦
اذا ثبت كليا فتخلف	اذا ثبت فتخلف	٥	٥٣
فيما قد جاء حما	فيهافد جاء حما	19	71
لکن علی وجه جامع	لكن وجه جامع	۱٥ ا	٧٤
بين القرائتين	بين القرائين	v	٧٣
وجزنيةً جزئيةً	وحزئية وجزئية	٧	٩ ٤
مرجح وذلك كله باطل. فليست	مرجح فليست	٦	97
(ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)	(ولا تموتن وأنتم مسلمون)	1	11.
على الفعل	ا على العدل	7	۸۱۸
اصطلاح الفقهاء	المحارح المفهاء	11	١٠.
لم في طريقها	ا في طريقا	14	\ \ \

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمتن

مواب	خطأ	سطر	صفحة
ساريتين	ساويتين	٧	144
ً فيؤثر فيه أو في غيره	فيؤثر أو في غيره	٩	147
معتبرا	ممتبرا	٨	101
ليست	اليصت	11	104
المعللب	المطلوب	٣	108
دینی أو دنیوی	دینی أو دفیوی	٣	107
اقتضاه الهوى	اقتضاء الحوي	۱۹	177
الامر أوالنهى	الامر واللهي	۱۸	174
الالتذاذ	ألالتانياذ	٦	140
ويتكفلوا	و يتكلموا	۱۳	١٨٤
أهل بيت	أهلَ بيت	٨.	194
يعك تفسه	بعد نفسه	71	194
أَمَّا	فلما	۱۱ و۱۳	199
فانه لا يلزم	فأن لايلزم	١٥	7
وأوتلما وأولاها	وأوتلما	\	4.0
فسدم	فسبع	19	4.4
تحريض	تحريك	17	41.
(هو الذيجَعل	(هو جعل	\	774
« من آذی لی ولیا	« من آذی ولیا	•	700
نقض الأحكام	نفض الأحكام	١.	777
مدارك أخر	مدارا اُ آخر	14	777
أرباب العوائد	أباب العوائد	١٥	7,77
فانحزه	فالمتعزه	۱۹	7,4

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمتن

	-		
صواب	خطأ	عار	حديجة
فقدتكون تلك العوائد	فقد تكون العوائد	٤	3.47
أبي يزيد	أبى زيد	٩	474
الذنوب	الذوب	41	799
« أحدها »	ر احلاما ،،	14	414
فيتأمرل على ذلك	فيتأمل حالم	۲	777
منيرًا»	ه صبیر ا)	14	377
المتثال أمرالله	امتثال الله	١.	444
ودفع الدافع	دفع الدافع	٧,	404
إذ كان	إذا كان	٣	rot
والوالد	والولد	٨	417
المحاسبي	المحاسب	٣	444
لغير الله فيه نصيب	لغير الله نصيب	18	444
أثمانها ، وقال (١)	اثمامها (۱) . وقال	١	" ለ"
أ بلغِي زيد	أبلغني زيد	4	Ψ٨٤
هناله وجهان	هنا وجهان	10	498
كان في الناس	كان للناس	\	113

		U
411	mlt - 1 11 1 11 1511 11	
بالتبرح	استدراك الأغاليط المطبعية التي	
<u> </u>	السدرات الرقونيف السباب ال	

خطأ صواب جانب بها العدم اقطاع انقطاع	سطر ۲ ۶ ۱۳	مفحة ٨
	٤	Į
إنقطاع القطاع	1	1 1.
	14	
من الأمم		١٠
ما ليس ركنا	٤	٧٠
إلى أن لابد	٤	70
أهم منه	٤	٥٤
وبالزامهم بالزامهم	\	٧١
ولم يكن اولو لم يكن	7	٧٩
الاعواج الاعوجاج	٤	۸۹
منها يأخذ منه حكم منهما يؤخذ منه حكم	٦	99
الصيغة موضوعة	١٠	99
متی حن حتی من	٤	104
من جهة للطبع من جهة الطبع	۲ ا	174
فی داره فی داری	٤	198
وعزه الالوسي وعزاه الالوسي	10	744
شم يطرح	۲	740
ثلاثة وعشرون كالاث وعشرون	4	40.
اليرقاني البرقاني	11	077
في أمثاله في مثاله	۲	۸۸۶
فاذا أذنت فاذا دنت	17	4.4
ويرفع الحرج ويقع الحرج	٣	4.0
ويصح	\	314
فالصلاة منفكة فالصلاة تنفك	٩	44.
صبح العقد وإن وجب 🔒 صح العقد ووجب	٧	444
(و إن لم يقصده)	11	444
وملاحظ له	٥	44.
إسناده حس	7	የ አ
إذا عارضت الإذ عارضت		۳۸۷

المؤافعًا بْتُ

ا چئول السرمعة النهستى شالمين معند معددالذالا المرادة فع

وهوبراهم مرموك البحاله فالجملاني المتوفيضه

(وعليه شرح جليل) . التحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخر أيج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه

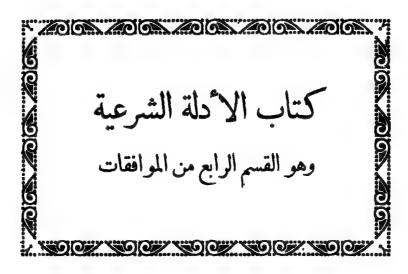
بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه الاُستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالازهر الشريف

الجزء الثالث

الطبعة الثانية ١٩٧٥ م. ١٩٧٥ م



ب التواريم الرحم الرحم

وصلى الله على سيدنا محدوعلى آله وصحبه وسلم كتاب الاعدلة الشرعية

والنظرفيه فيما يتعلق بها على الجلة ، وفيما يتعلق بكلواحد منها على التفصيل . وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس . فالنظر إذاً يتعلق بطرفين .

الطرف الأول في الاثدلة على الجملة

والكلام فيها (1) في كليات (1) تتعلق بها ، و (ب) في العوارض اللاحقة لها والأول يحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ (٢)

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات (١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة . وقوله (وفي العوارض) وسيذكرها في خمسة فصول : الاحكام والتشابه ، الاحكام والنسخ ، الاثمر والنهى ، العموم والخصوص ، البيان والاجمال

(٢) هذه المسألة تعتبر أما لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالادلة الشرعية، بين بها شدة ارتباط هذه المسائل الاصولية بالادلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للا حكام عن النظر للا مرين معا: فلا يستغنى بالنظر في الجزئيات أى الا دلة التنصيلية عن النظر سفى الوقت نفسه المقاعدة الا صولية التى تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئى من أى مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله ؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجريها في الجزيات دون أن ينظر في الدليل الحاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما. وقد ساق المصنف تمهداً لذلك أول المسألة. ثم بين وجه حاجة الجزئيات الى الكايات بقوله (وإذا كان كذلك

والحاجيات والتحسينات ، وكانت هـذه الوجوه مبثوثة(١) في أبواب الشريعة

الح) ثم بين عدم استغناً الـكليات عن الجزئيات بقوله(وكما أن الخ)ومدالنفس في هذا الجانب لا نه موضع التوهم . لمخالفته المألوف في مثله

(١) أى إن المراتب الثلاثة لاتخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها . وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات ، لافرق بينضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته . ولا بين الامورالعادية والعبادية . فلا فرق في ذلكبين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها ، ولابين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلا . والغرض النعمم ، وأن الا ُدلة التفصيلية عامة شاملة ، إن لم تكن من الكتاب فن السنة أو الاجماع أو غيرهما منالاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة. فهذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المرآتب الثلاث المذكورة. وكما أن الاُ مر هكذا في الأدلة التفصيلية فهو كذلك أيضا في كلياتها التي أخذت من استقرائها : هي أيضا عامة لكل ما يتعلق بهذه المراتب الثلاث، لاتخصأدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض ، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض . بل إنها كليات عامة تقع على جميع الاُدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسهاة جزئيا إضافيا ، فتضبط مقاصدها وية ن بها طريق إجرائها والعملها. فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة فى جميع فروع المراتبالثلاث كذلك هذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الا دلة التفصيلية التي تندرج تحتما . فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره : لأن ذلك إنما يعقل في فروع الا حكام لافي أصولها . و إلا

وهنا يخطر السؤال الذي ير يد المؤلف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه ، وهوأنه هليصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في المجزئيات والا دلة التفصيلية عند استنباط الا حكام و يكتنى بالكليات ؟ كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلا ، يجرى التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب ، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعا ، وهكذا يكون الشأن هنا ، فيقال مثلا إن هذا الجزئي إن كان ضروريا قدم على الحاجي ، وإن كان حاجيا قدم على ما بعده . والضروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم والصروريات نفسها ما كان منها متعلقا بالدين قدم على المتعلق بالنفس ، وهذا يقدم

وأدلها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون فاعدة ، كان النظر الشرعى فيها أيضا عاماً لايختص بجزئية دون أخرى ؛ لا بها كليات تقضى على كل جزئى تحها ، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً (١) أم حقيقيا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلى تنتهى إليه ، بل هى أصول الشريعة ، وقد تمت ، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره . فهى الكنافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً ؛ لأن الله تعالى قال (اليوم أكمنت لكم دينكم) وقال : (ما فر طنا في الكتاب من شيء) وفي الحديث : لكم دينكم على الجادة » الحديث (الم قوله: «لا يم لك على الله إلا هالك » (٢) وغو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر و إيضاح السبيل .

وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات (١) وهي أصول الشريعة فاتحتها مستمدة (٥)

على ما بعده منها ، ومكذا ، فيستغنى بالنظر فىالسكليات عن النظر فىالدليل الشرعى الخاص على طبق قواعد النحو مثلا. وكذا يستغنى عن النظر فى الجزئيات الاضافية إكتفاء بالسكليات ؟

فكان الجواب عن السؤال أن الا مر ليس على ما يظن ، بل لابد منهما معاكما بسطه . ولما كانت هذه المسألة كا صل عام فى كتاب الا دلة جعلها فاتحة مسائل هذا الياب . فته دره ما أسد نظره! ولقد صدق فيا يقول بعد (إن النظر في هذه الا طراف فيه جملة الفقه) . وسيأني لهذا المبحث بقية في كتاب الاجتباد في المسألة الثالثة عشرة

- (١) أى كما قال : (ولا بقاعدة دون قاعدة)
- (٢) أخرجه فى التيسير عن رزين وتمامه: (منهج عليه أم الكتاب). وفى رواية (تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها ، كونوا على دين الاعراب والغلمان فى الكتاب)
 - (٣) جز. من حديث رواه الشيخان كما في الجامع الصغير
- (؛) أى الحقيقية: كنصوص الا دلة التفصيلية . أو الاضافية : كالقواعد الكلية التى تندر ج تحت كليات المراتب الثلاث الا عم منها . فلذا قال (وهى أصول الشريعة فا تحتها)
- (٥) لأن الادلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جا. تقريرا وتفصيلا

من تلك الأصول الكلية - شأن (١) الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فن الواجب اعتبار (٢) تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأذلة الخاصة من الركتاب والسنة والإجاع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها . فن أخذ بنص مثلا في جزئي (١) معرضا عن كليه فقد أخطأ (١) وكا أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطى ، كذلك من أخذ بالكلى معرضا عن جزئيه .

و بيان ذلك أن تلق العلم بالكلى إعا^(ه) هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها ، فالكلى — من حيث هو كلى — غيرمعلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. ولا نه ليس بموجود في الحارج ، ه إبما هو مضمن في الجزئيات ، حسما تقرر في المعقولات ، فاذا الوقوف مع الكلي مع الاعراض عن الجزئي وقوف (٢) مع شيء لم يتقرر للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث . وكل ما جاء من ذلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هذه المراتب ، التي محفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد

- (١) أَىٰأَنْ تَكُونَ مَتَفَرَعَةُ عَنْهَا ، دَاخِلًا فَى قَوَامُهَا مَا اعْتَبْرَ مَقُومًا لَهَٰذَهُ الأُنُواع
- (٧) أى بالتحقق من اندراجها تحتها ، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الصرورى بما يدخل تحت المرتبتين الاخريين. وإلالما صح الحكم على الجزئى
- (٣) حقیق أو إضافی. أی سوا أكان دلیلا خاصا من الكتاب وما معه . أم كان قاعدة مما يندر ج تحت كلی أيم منه
- (٤) أى قد يدركه الخطأ. و إلا فقد يصادف الثواب ، فكثيرا مايستدل الشخص بحديث على جزئى و لا يلتفت لـكليه ويصادف الصواب . أويقال : أخطأ في طريق الاجتهاد ، وان لم يخطى. النتيجة
- (٥) هذا بالنسبة لنفس المستقرى المثبت للكلى . أما بالنسبة لغيره الذى أخذ العلم بالكلى بعد ماتم استقراؤه من غيره فلا يقال فيه ذلك . إلا بواسطة من أخذ عنه الكلى . أما بالنسبة إليه هو فلا توقف
 - (٦) راجع إلى الوجه الأول من البيان

العمل به بعد ، دون العلم بالجزئي ، والجزئي (۱) هو مظهر العلم به . وأيضا فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون (۲) الكلى فيه على التمام و به قوامه ، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن اللحزئي من حيث هو جزئي إعراض عن اللحزئي من حيث هو جزئي إعراض عن اللحزئي من حية أن الإعراض عن المحالم ولا نالإعراض عن الجزئي جلة يؤدى إلى الشك في المكلى ، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته (۱) المكلى أو توهم المخالفة له ، وإذا خالف المكلى البحزئي حدم على أن ذلك المكلى لم يتحقق الجزئي سم أنا إنما (۱) نأخذه من الجزئي جزءاً من المكلى (۱) لم يأخذه المعتبر جزءاً منه . وإذا أمكن هذا لم يكن بدً من الرجوع إلى الجزئي في معرفة المكلى، ودل ذلك على أن المكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي في معرفة المكلى، ودل ذلك على أن المكلى لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي . وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ؛ لأن المكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك مسألة .

فاذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ثم أنى النص على جزئى يخالف القاعدة بوجه من وجوم المخالفة ، فلا بد من الجم في النظر يينهما ۽ لأن الشارع لم ينص على ذلك

- (١) راجع الى الوجه الثاني منه . وكلاهما لا يخلو من نظر
 - (٢) ظاهر بالنسبة للجزئي الأضافي
- (ُ٣) أى الاعراض عن الجزئى مع اعتبار الكلى تناقض ، لا أن الا عراض عن الجزئى إعراض عن الحكلى وإعراضا عنه الجزئى إعراض عن الكلى وإعراضا عنه معا ، وهو تناقض
 - (٤) بحيث لايرد إليه بالطريق المؤدى الى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه
- (ه) بما قدمناه لايذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض ، حيت يقول تارة (الجزئى مستمد من الكلىشأن الجزئيات مع أنواعها) وتارة يقول (الكلى مأخوذ من الجزئى) وكل صحيح بالمعنى المتقدم فى كل منهما
- (٦) أَى من كليه الحقيق ، وقوله (لم يأخذه المعتبر جزءا منه) أى مما ادعى أنه كله . يعنى فلا يكون هو كليه
- (٧) أى لائن أعتبار الكلى وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع ، و لا يكون ذلك دون النظر للجزئ أيضا

البعزئى إلامع الحفظ على تلك القواعد ، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة . فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء مااعتبر مالشارع (١٠). و إذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر السكلى و يلنى الجزئى

فإن قيل: الكلى لا يثبت كلياً إلا من استقراء العزئيات كلهاأوأ كثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئى إلا وهو داخل تحت الكلى ؛ لأن الاستقراء قطعي إذا تم. (٢٠) فالنظر الى الحزبي بعد ذلك عناء ، وفرض مخالفته غير محيح . كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية ، لم يصح أن يوجد إنسان الا وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلىحكم قطعى لايتخاف، وجد أولم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكامي، من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئيله ، كالتماثيل وأشباهها . فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أوالعقل في الضروريات معتبر مشرعاً ، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة ، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه ، فنحكم به على كل جزئى فرض عدم الاطلاع عليه ، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان ، لايخالفه على حال ؛ إذ لا يوجد بخلاف ماوضع (وَ لَو كَانَ مِنْ عِندِ غَبْرِ اللهِ لَوَجَدُ وَا فِيهِ اخْتَلَافًا (٣) كَثَيرًا) فَمَا فَائْدَةُ اعتبار (١) أى مما تضمنته القواعد . واذا فالقواعد معتبرة لم يهد.ها هذا النص في هذا الجزئي ، ولكنهذا لايقضى اعتبار الكلي وحده مطرداو يلغي الجزئي . فلابد من اعتبار الكلى في غير موضع المعارضة حتى لايهدرالـكلى ولا الجزئي . وسيأتي له بيان وتمثيل (٢) قال بعضهم وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية . وما انطوت عليه من الوجوم العامة على حد التواتر ا منوى الذي لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الا دلة وتقدم أن الاكثرى معتد في الشريعة اعتبار القطعي العام ، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لابخرجه عن ونه كليا : لأنه إذا خرج عن ضرورى مثلا فانما يخرج لجاجي أو بهالي لعارض لا لذاته . ولا يتجاوز الأصول الثلاثة اه (٣) بحيث تكون الأشيا. يجمعها كلي واحد ، وتكون من واد واحد ، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى ، وذلك غير واقع في الشريـة قطعا ً

الجزئى بعد حصول العلم بالـكلى ؟

فالجواب أن هذا صحيح على الجلة . وأما فى التفصيل فغير صحيح ؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة ، فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها ، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة . فيكون اعتبارها على الاطلاق خرماً للقاعدة نفسها ؛ كما قالوا فى القتل بالمشقل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص ، إذا اقتصر به على حالة واحسدة وهو القتل بالمحدد . وكذلك الحكم فى أشتراك (١) الجاعة فى قتل الواحد . ومشاله (٢) القيام

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة ، لأنه رضى الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل محكم القصاص ، وهذه قد يقف العقل دونها فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظا النفس . فهذا اجتهاد عمر حيث قال : (لو تمالاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا) لا نه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره ، على أنه رضى الله عنه كان متر ددا فيه حتى قال له على : أرأيت لو اشترك جماعة في سرقه . أكنت تقطعهم به قال . نعم ، قال ! فكذا هنا ، فحم بالقتل أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة الهودي الذي فنل الجارية على أوضاح لها محجر ، فرضخ رسول الله رأسه محجر بن قتل بهما . فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص ، ثم لايتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس . وكذلك قال ابن الحاجب إنه ثبت بالقياس على المحدد . وكا نه لم يك ف بالنص الذي أثمرنا اليه في الحديث لمانع في الحديث . ولا يعترض لمانه من باب القاس في الا ساب و هو ممنوع . لا ن السبب و احد . وهو القتل العمد العدوان ، فلا قياس في السبب

(٢) فالمحافظه على الضرورى وهو الدين ها فى الصلاة ملا إذا جرى الأمر فيها لها إنها ولو أدى الى المشقة الفادحه محافظه على هدا الضرورى ما كان . حص فى الفتود مثلا للمريض . ومثله يقال فى فطر رمضان للمريض القادر بمشقة ، فلو لم ينص الشارع على هذه الجرئيات ويلتفت اليها فى الاستنباط واكفى بأصل الحفظ للضرورى لما كان هذا الترخص . ولو لم يكن لا دى الى الضيق والحرج

فى الصلاة مثلا مع المرض ، وسائر الرخص الهادمة لعزائم الأوامر والنواهى ، إعالا لقاعدة الحاجيات فى الضروريات ، ومثل ذلك المستثنيات (١) من القواعد المانعة ، كالعرايا ، والقراض ، والمساقاة ، والسلم ، والقرض ، وأشباه ذلك ، فاو اعتسبرنا الضروريات كلها (٢) أيضاً ، فأما إذا اعتبرنا فى كل رتبة جزئياتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من المكليات ؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فإذا كان كذلك فلابد من اعتبار الكل فى مواردها و محسب أحوالها

وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك (1) مالا تدركه العقول إلا بالنص عليه ، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات ؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء (1) بمقتفى أنظار عقولم ، لكن على وجه لم يهتدوا به الى العدل في الحلق والمناصفة بينهم ، بل كان مع ذلك الهراج واقعاً ، والمصلحة تفر مصلحة أخرى ، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد . فجاء الشارع باعتبار المصلحة المرفوع قطعا ، فقد نظر الى قاعدة الحاجيات في هذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات

- (١) هذا بناء علىأنالبيع والاجارة منالضرورى ولم بجر المحافظة علىالضرورى فهما ، للنهاية , بلأعملتقاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات ، فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة وهكذا
- (٢) أى بحيث نلتزم الوفا. بها فى كل جزئياتها لا جل ذلك بالحاجيات فى كثير من جزئياتها ، فيقع الحرج المنبوذ فى الشريعة ، وقد يخل ذلك بالضرورى نمسه
- (٣) أىقد يؤدى الا خذ بالمحافظة على ضرورى الى الاخلال به نفسه أو بضرورى آخر . مثال الا ول إذا لم نبح التميم للمريض خشية المرض أو زيادته فقد يؤدى الوضوء الى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا ، أو لا يستطيعها بالمقدار الذى يستطيعه لو تيمم . ومثال الثانى ظاهر
- (٤) أى من المحافظة على المراتب فى جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه الا بالنص
 - (ه) الضروريات ومكملاتها

والنَّصَفة المطلقة في كل حين ، و بيِّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة ؛ كما في استثناء العرايا ونحوه . فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد ، ولفاتت مصالح ، وهو مناقض لمقصود الشارع . ولا نه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضًا، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعـــد الثلاث فيها . وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم ، حسما هو مبين في كتاب الترجيح . والنصوص والأقيسة المتبرة تتضمن (١) هذا على الكمال فالحاصل أنه لابد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها ، و بالعكس. وهو منتهى (٢) نظر المجتهدين بإطلاق ، واليه ينتهى طَلَقَهم في مرامي الاجتهاد وما قرر في السؤال على الجله صحيح ؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما ، والجزئى محكوم عليه بالكلى ، لكن بالنسبة الى ذات السكلى والجزئي ، لابالنسبة إلى الأمور الخارجة ؛ فإن الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة ، وقد ينقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلى صحيح في نفسه ، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلى فيسه أمر خارج. ولكن الطبيب إتما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عـدم جريانه ، و ينظر (٢) في الجزئي من حيث يرده الى الكلى بالطريق المؤدى لذلك . (١) فاذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة . وهي النصوص والا ُقيسة ، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء فى رواية

تفاصيل كلام العرب مثلا (٢) إذ يجمعون بينالنظر للدليل الحاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة . فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع فى مثله على العموم ، فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص

(٣) فالطبيب يُعرف أن مرض كذا مشخصاته كذاو دواؤه كذا. ولكن هل الشخص الذى يعالجه توجد فيه الحنواص اللازمة لهذا المرض ؟ هذا نظره الأول. فاذا وجدها كذلك وعرف أن الكلى متحقق فيه لابد له من النظر للجزئى أيضا نظرة ثانية : أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدوا. ؟ فيخفف ، أو يمزج

فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلى دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب ، وكذلك بالعكس ، فالشارع هو الطبيب الأعظم ، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاه للناس ، وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة ، وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه ، حصل هذا بالتجر بة العادية التي أجراها الله في هذه الدار ، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجر بة ، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعدالدين ، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف تُخبَره ، مع أن النص لا يقتضى الحصر في أنه شفاء فقط ، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية وحكموا (١) بها على الجزئي ، واعتبروا الجزئي (٢) أيضاً في غير الموضع المعارض ، لأن العسل ضارة لمن غلبت عليه الصفراء ، فن لم يكن كذلك فهو له شفاء ، أو فيه له شفاء

ولا يقال: إن هذا تناقض ؛ لأنه يؤدى إلى اعتبار الجزئى وعدم اعتباره مماً لا نا نقول: إن ذلك من جهتين (٣) ، ولا نه لا يلزم أن يعتبر كل (٤) جزئى وفي كل حال ، بل المراد بذلك أنه يعتبر (٥) الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بغيره. وهكذا ينظر فها يرد هذا الجزئى الخاص إلى ما يناسبه من كلى الا دو به فلا يجرى عليه الدواء المعروف لكلى المرض بمجرد أنه دواء لكلى مرضه ، بل لا بن من النظر في حالة الشخص أو لا ، فكذا الا مر هنا. وقد أحسن كل الاحسان وا النفي الخال الذي الخال الهناء فقلها الهناء قطعا

- (٢) فبهذا الجزئى من الجربة فى بعض الاشخاص وإحداثه الضرر قالوا إن الكلى لايجرى اطراده على استقامة ، فيستثنى موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلا . فقد أعملوا كلا منهما
- (٣) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلى ؛ لا نه لا يتأتى وهو جزئى أن يخالف حكم الكلى . ولكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه ، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى ، فانها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال (٤) أى بل بعض الجزئيات في بعض الا حوال قد يأخذ حكما غير حكم الكلى (٥) معنى اعتبار الجزئي الا خذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلى الذي هو القاعدة الا صولية التي أخذت من الاستقراء للا دلة . ومعنى اعتبار الكلى

بالكاى فيه ، كالعرايا وسائر المستثنيات. ويعتبر الكلى في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه ، وما أشبه ذلك ، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدها مع الآخر ، وقد مر منه أمثلة في أثناء المسائل ، فلا يصح إهال النظر في هذه الأطراف ؛ فإن فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ . وحقيقته (١) نظر مطلق في مقاصد الشارع ، وأن تَتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمرواجب ، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ، وعصل منها صور صحيحة الاعتبار . وبالله التوفيق

﴿ السألة الثانية ﴾

كل دليل شرعى إما أن يكون قطعيا (٢) أوظنيا . فا إن كان قطعيا فلا إشكال

تخصيصه للدليل الشرعى التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه ، كما في المثال السابق ، حيث أعملت الفاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتى في الشريعة خبر بخلاف مخبره ، فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الاسهال ، محيث لا يكون اخلالا بالدليل المطلق أو العام الوارد في هذا الجزئى، وهو جزئى نفع العسل في الاسهال . ولا يشتبه عليك الاثمر فتفهم أن كلمة العام تنافي طلة الجزئى المجعول صفة له . لان عمومه جاء له من كون الدليل الشرخى التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام ، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئى ، كصلاه ، أو زكاة ، أو يبع ، أو نكاح ، أو دواء مرض ، كثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، مرض ، كثاله . بخلاف أصل القاعدة الاصولية فانها لا تخص بابا دون باب ، كما عررة

(1) أى فلا بد من النظر المطلق فى مقاصد الشرع بواسطة الكليات ، ولابد من تتبع النصوص أيضا مع ذلك وهى الجزئيات ، وبالامرين معا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع . وما أصعب هذا العمل 1 وبه يعرف المدعون. للاجتهاد من هؤلا أشباه العوام قيمة دعواهم

(٢) أى يكون قطعى الدلالة ، سواء أكان قطعى السند بأن كان لفظه متواترا أم كان متواترا أم كان متواترا معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لاشك فيه . ولا يكفى فى ذلك بجرد تواتر اللفظ إذا كان ظنى الدلالة .

فى اعتباره ؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المذكر ، واجتماع الكلمة ، والعدل ، وأشباه ذلك . وإن كان ظنيا فإما أن يرجع إلى أصل قطعى أولا . فإن رجع إلى قطعى فهو معتبر أيضا . وإن لم يرجع وجب التثبت فيه ، ولم يستح إطلاق القول بقبوله ، ولكنه قسمان قسم يضاد أصلا ، وقسم لا يضاده ولا يوافقه ، فالجميع أر بعة أقسام (فأما الأول) فلا يفتقر إلى بيان

(وأما الثاني) وهو الظني الراجع إلى أسل قطمي فإعماله أيضاً ظاهر ، وعليه عامة أخبارالآحاد ، فإنها بيان للكتاب ، لقوله تعالى : (وَأَ نَزَ لَنَا اليكَ اللهِ كَا لِتُبيِّنَ النَّاسِ مَانُزِّ لَ إلَيْهِمِ) ومثل ذلك ماجاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى ، والصلاة ، والحج، وغير ذلك مما هو بيان لنص الكتاب وكذلك ماجاء من الأحاديث في النهى عن جلة (١) من البيوع والربا وغيره ، من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى : (وأحل الله البيئيع وَحَرَّمَ الربا) وقوله تعالى : (وأحل الله البيئيع وَحَرَّمَ الربا) وقوله تعالى : (وأحل الله البيئيع وَحَرَّمَ الربا) وقوله تعالى : (لا تَأْ كُلُوا أَمُوالَكُمُ مَينَدَكُم بِالباطل) الآية ! إلى سائراً نواع البيانات المنقولة بالآحاد ، أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية ، ومنه أيضا قوله عليه الصلاة والسلام : (لا ضَرَرَ ولا ضرَار ، (* * فإ نه داخل تحت أصل قطمي في هذا المدنى ، فإن الفرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها ، في وقائع جزئيات (* *) ، وقواعد كليات (*) ؛ كقوله تعالى : (ولا تُمُسكُوهُنَ فِيمَ اوا ليتمتدُوا) (وَلا تُضَادُ وهُنَ كُلُوا أَمُا القياس فكله ظنى ، ولا يتأتى فيه النطع مع احتال الاعتراضات الخسة والعشر بن والظني ما يقابل ذلك ، وهذا في الكتاب والسنة ظاهر ، و الاجماع أيضاً منه ظنى وقطعي أما القياس فكله ظنى ، ولا يتأتى فيه النطع مع احتال الاعتراضات الخسة والعشر بن فقوله . (كل دليل) ليس على عومه لا نه لا يجيء هذا التقسيم في القياس كا عرفت فقوله . (كل دليل) ليس على عومه لا نه لايجيء هذا التقسيم في القياس كا عرفت فقوله . (كل دليل) ليس على عومه لا نه لايجيء هذا التقسيم في القياس كا عرفت فقوله . (كل دليل) ليس على عومه لا نه لايجيء هذا التقسيم في القياس كا عرفت فقوله . (كل دليل) ليم كثيرة كالمحاقلة و المخاصرة و الملامسة و المنابذة و المزابنة وغيرها

- (٢) تقدم (ج٢ ص ٤٦)
 - (٣) كما في الا آيات الثلاث
- (٤) كما في التعدي على النفوس وما بعدد . فانه_كما قال ــ معنى في غاية العموم في

لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَ) (لا تُضَارُ والدَة بِولَدِهَا) الآية ا ومنه النهى عن التعدى على النفوس والاموال والاعراض ، وعن الغضب والظلم ، وكل ماهو في المعنى إضراراً وضرار ، ويدخل تحته الجناية على النفس أو المقل أو النسل أو المال ، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لامراء فيه ولا شك ، واذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك (۱) (وأما الثالث) وهو الظنى المعارض لأصل قطعى ولا يشهد له أصل قطعي (۲) فردود بلا إشكال ومن الدليل على ذلك أمران: «أحدها» أنه مخالف لأصول الشريعة فردود بلا إشكال ومن الدليل على ذلك أمران: «أحدها» أنه مخالف لأصول الشريعة وغالف أصو لها لا يصح ؛ لأنه ليس منها ، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟ و والثانى » أنه ليس له ما يشهد بصحته ، وما هو كذلك ساقط الاعتبار ، وقد مثاوا هذا القسم في المناسب الغريب (۲) بمن أفتى (۱) بايجاب شهرين متتابعين ابتداء ، هذا القسم في المناسب الغريب (۲) بمن أفتى (۱) بايجاب شهرين متتابعين ابتداء ، الشريعة لاشك فيه فهو قطعى في قواعد كليات ، وحديث (لا ضرر و لا ضرار)

راجع له ، فهو من الظني الراجع الى قطمي

(۱) الا النادر الذي يكون غالبا في الاخبار ؛ كما في القصص عن بني اسرائيل مثلا، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراط الساعة ونحوها ، كا حاديث (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الساعة حتى تقاتلوا خوزا وكرمان من الا عاجم). وسيأتى له حديث (القاتل لا يرث) وأنه لا يرجع لا صل قطعي الا عاهره ولو شهد له أصل ظنى. وعليه يكون قوله (ليس له ما يشهد له بصحته) أى قطعى ؛ لا نه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعى فانه لا يعقل تعارض قطعين.فان وجد ماظاهره ذلك أول كاسيأتي له في مسألة رؤية البارى (٣) الغريب نوعان: نوع هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل ؛ الغريب ، ومعلوم الالغاء ، و الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلايقال باتفاق . و في الملائم منه خلاف . أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب فلايقال فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف فيه دل الدليل على الغائه ، فان ذلك إنما هو في أقسام المرسل . وسيأتي للمؤلف أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . أحد أقسام المرسل الثلاثة ، الذي قالوا فيه وفي معلوم الالغاء إنهما مردودان اتفاقا . لا للغريب . فليراجع المقام في كتب الا صول

(٤) أفتى بعض العلماء ملكا جامع فى رمضان بصيام شهرين ، فأنكر عليه ، الموافقات ـــ ج ٣ ــ م ٢ على من ظاهر من امرأته ، ولم يأت الصيام فى الظهار الالمن لم يجد رقبة . وهذا القسم على ضربين : (أحدهما) أن تكون مخالفته للأصل قطعية ، فلا بدمن رده . « والآخر » أن تكون ظنية إما بأن يتطرق الظن (١) من جهة الدليل الظنى ، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعيا ، وفى هذا الموضع مجال للمجتهدين ؛ ولى دائابت فى الجلة أن مخالفة الظنى لأصل قطعى يسقط اعتبار الظنى على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه

والظاهرى – و إن ظهر من أمره ببادى، الرأى عدم المساعدة فيه – فذهبه راجع فى الحقيقة إلى المساعدة على هذا الأصل ؛ لاتفاق الجيع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولاتناقض (وكو كان من عند غير الله لوَجَدُوا فيه اختلافا كثيراً) . و إذا ثبت هذا فالظاهرى لاتناقض (٢٠) عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى : أما على اعتبار المصالح فإنه يزعم أن في المخالف مصلحة ليست في الآخر ، علمناها أوجهلناها ؛ وأما على عدم اعتبارها فأوضح ، فان للشارع أن يأمر و ينهى كيف شاء ، فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير .

فاذا تقرر هذا فقد فرضوا فى كتاب الأخبارمسألة مخنلفاً فيها ، ترجع إلى الوفاق في هذا المنى ، فقالوا : خبر الواحد إذا كملت شروط صحته هل يجب عرضه على

فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله فى شهوة فرجه. فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التى يقصدها الشارع، لكنه ضد الدليل الشرعى فى تأخرالصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر. وقوله (فلا بد من رده) أى كثاله هذا

(۱) أى بأنه ليس مخالفاً للقطعى . وهذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقطعى مخالفة قطعية . فالننى منصب على القيد ، أو عليه والمقيد جميعاً . وسيأتى له ما يصح أن يكون أمثلة له . وتطرق الظن الى الظنى يكون بحمل الظنى على معنى لا يخالف القطعى

 ⁽۲) أى فكل منهما صحيح ولا تعارض

الكتاب؟ أم لا؟ فقال الشافعى: لا يجب ، لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب. وعند عيسى بن أبان يجب ، محتجا بحديث في هذا المعنى ، وهو قوله: « إذا رُوى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق فاقبلُوه ، و إلا فرُدُّوه » (1) فهذا الخلاف - كا ترى - راجع إلى الوفاق (٢) وسيأتى تقرير ذلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى

وللمسألة (٢) أصل فى السلف الصالح ، فقد ردّت عائشة وضى الله تعالى عنها حديث (١) « إِنَّ المَيِّتَ لَيُعذَّبُ بِبُكاء أهله عليه » بهذا الأصل نفسه ، لقوله تعالى : (أَلاَّ تَوْرُرُ وَازِرة وَرْرَ الْخُرَى وأن لَيْسَ لِلا نسانِ إِلاَّ ماسَعَى) . وردّت حديث (٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لر به ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى: (لاتُدْرِكُهُ حديث (٥) رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لر به ليلة الاسراء ؛ لقوله تعالى: (لاتُدْرِكُهُ

- (۱) أقرب الروايات الى هذه ما ذكره الصاغانى فى رسالة الموضوعات: (اذا رويتم ـــ ويروى اذا حدثتم ـــ عنى حديثا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فانوافق فاقبلوه وإن خالف فردوه) وحكم عليه بالوضع . وهناك روايات أخرى تخالف هذه فى الالفاظ. وفى جميعها مقال
- (٢) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كانموافقاً ، ويرد ما كان مخالفاً . والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذلك
 - (٣) وهي أن مخالفة الظني لاصل قطعي تسقط اعتبار الظني
- (٤) تقدم (ج ٢ ص ٢٣١) حديث (ان الميت يعذب ببكاً الحي) عن الستة ... والرواية التي هنا أخرجها ابن حجر في التلخيص الحبير، وقال : هذا الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر بهذا . ولهما عن عمر (ان المبت يعذب ببكاً الحديث) . أقول : وهذه الرواية الثانية رواها في كنوز الحقائق عن أحمد أيضاً
- (٥) ذكر ابن اسحق أن ابن عمر أرسل الى ابن عباس يسأله : هل رأى محمد ربه ؟ فقال : نعم . والاشهر عنه _ أى عنابن عباس _ أنه رأى ربه بعينه ، روى عنه ذلك من طرق بأسانيد متعددة ، اقتضت الشهرة . ومن ذلك ما رواه الحاكم والنسابى والطبرانى أن ابن عباس قال : إن الله اختص موسى بالكلام ، وابراهيم بالحلة ، ومحمداً بالرؤية اه من الشفاء مع شرحه لمنلا على

الأبضار) و إن كان عند غيرها غير مردود ، لاستناده (١) إلى أصل آخر لايناقض الآية ، وهو ثبوت رؤية الله تمالى فى الآخرة بأدلة قرآنية وسنية تبلغ القطع ، ولا فرق فى صة الرؤية بين الدنيا والآخرة . وردت هى وابن عباس خبر أبى هريرة فى غسل اليدين قبل إدخالها فى الإناء ، استنادا إلى أصل مقطوع به ، وهو رفع الحرج ومالا طاقة به (٢) عن الدين . فلذلك قالا : فكيف يصنع بالمهراس ؟ وردت أيضاً خبر (٣) ابن عمر فى الشؤم ، وقالت : إنما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحد ث عن أقوال الجاهلية ؛ لمعارضته الأصل القطمى : أن الأمركاه لله ، وأن شيئا من الأشياء لا يفعل شيئا ، ولا طيرة ولا تحدوى . ولقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج الى الشأم ، فا خبر أن الوباء قد وقع بها ، فاستشار المهاجرين

- (١) أى فهو وإن عارض أصلا قطعياً إلا أنه يشهد له أصل قطعى . على أنه قد ينازع فى قطعية الدلالة فى آية (لاتدركه الابصار) فلا يكون مما نحن فيه
- (۲) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض. ومثل إمالة الاناء لا يظهر فيها ذاك ، فانها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلا واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات . فقد يقال إن هذا من القسم الثانى الذي لم يتحقق كونه قطعيا ، لان ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعا ، وقد علمت ما فيه . وقولها : فكيف يصنع بالمهراس ؟ إذا كان هو ما يسعماء كثيراً فليس إناء وضوء ، فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج ، لان الحديث في الاناء المعتاد للوضوء ، وهو الذي يسع ماء قليلا يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه . وقد قال الحافظ لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث ، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الاشجعي ، راجع شرح التحرير في مسألة (معارضة القيلس لخبر الواحد)
- (٣) (إنما الشؤم فى ثلاثة : فى الفرس ، والمرأة ، والدار) رواه أبو داود وابن ماجه والبخارى ، وقد فهموه على أنه قلة البركة . فشؤم المرأة أن لا تلد، والفرس ألا يغزى عليها فى سيل الله ، والدار ألا يسمع فيها الا ذان و تعطل عن الجماعات . وليس الحصر حقيقيا . وعليه فتكون المعارضة ظنية لاقطعية

والأنصار ، فاحتلفوا عليه إلا مُهاجِرة الفتح ، فانهم اتفقوا على رجوعه ، فقال أبو عبيدة : « أفراراً من قدر الله ؟ » . فهذا استناد فى رأى اجتهادى إلى أصل قطعى ، فهذا قال عمر : « لو غير له قالها يا أبا عبيدة ! نعم ، نفر من قدر الله إلى قدرالله » . فهذا استناد إلى أصل قطعى أيضا ، وهو أن الأسباب من قدر الله ، ثم مثل ذلك يرعى المدوة المجدبة والعدوة المحصبة ، وأن الجيع بقدر الله ، ثم أخبر بجديث (١) الوباء الحاوى لاعتبار الأصلين

وفي الشريعة من هذا كثير جدا، وفي اعتبار السلف له نقل كثير

ولقد اعتمده مالك بن أنس فى مواضع كثيرة لصحته فى الاعتبار . ألاترى إلى قوله فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : «جاء الحديث ولاأدرى ماحقيقته ؟ ، وكان يضعه ويقول : «يؤكل صيده ، فكيف يكره لعابه ؟ (٢) ، وإلى هذا المعنى أيضا يرجع قوله فى حديث خيار المجلس حيث قال بعد ذكره ؛ «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ، وفو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لأيجوز شرطا بالشرع ؟ (٢) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرروالجهالة شرطا بالشرع ؟ (٢) فقد رجع إلى أصل إجماعى . وأيضاً فإن قاعدة الغرروالجهالة

- (۱) (لاعدوى، ولاطيرة، ولا هامة، ولا صفر. وفر من المجذوم فرارك من الاسد) فنى نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية، من استقلال الاسباب بالتأثير. وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الاسباب التي أجرى الله العادة بافضائها إلى المسيات
- (٢) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعى، وهو طهارة فه . ومع ذلك فما بال العدد؟ وما بال التراب؟ مع أنهمًا لايراعيان فى غسل النجس ، هذا وقد ظهر الوجه ، وهو اكتشاف المادة السمية فى لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفى برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذى متى انتقل من حيوان إلى آخر أضر به .
- (٣) ولو كان جائزاً أصله لـكان جائزاً شرطه .كل شرط ليس فى تتاب الله فهو رد .

قطعية ، وهي تعارض هذا الحديث^(١) الظني

فإن قيل: فقد أثبت مالك خيار المجلس في المليك (٢)

قيل: الطلاق يعلَّق على الغرر ، ويثبت في المجهول (٢^{٠)} ، فلا منافاة بينهما ، بخلاف البيم .

ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث (١٠) : • من مات وعليه مر م صام عنه وليه » وقوله : • أرأيت لوكان على أبيك دين ، الحديث (٥) لمنافاته للأصل الترآني الكلي (١٠) ، نحو قوله : (ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس بلانسان إلا ماسعى)كا اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر . وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الابل والغنم قبل القسم ، تمويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام (٧) قبل القسم لمن احتاج

- (۱) (المتبايعانبالخيار مالم يتفرقا أويقول أحدهما للآخر اختر ، وربما قال.أو يكون بيع خيار)أخرجهالستة . رواه عنهم فىالتيسبر . والـكلاممستوفى فى هذا المقام بشرح الزرقانى على الموطأ
 - (٢) تمليك الزوج لزوجته عصمتها ، نله الرجوع مادام في المجلس
- (٣) فأنه يصح أن يطلقها على مافى قبضة يدها وهُو مجهول ، بخلاف البيع فالجهل فيه صار
 - (٤) تقدم (ج٢ ص ٢٣٢)
 - (ه) تقدم (ج ۲ ص ۲۳۲)
- (٦) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات. وهو قطعى أيضا مبثوث فى الشريعة .
- (٧) الطعام نوعان: إبل ذبحت أوغنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها. وهذه هي التي ورد فيها الامر باكفاء القدور وأنه صلى الله عليه وسلم جعل يمرغ اللحم في التراب. وهذا هو على الخلاف بين مالك وغيره؛ فأجازه مالك تعويلا على الاصول المرعية، ولم يعول على هذا الحبر لمخالفته تلك الاصول. أما الطعام الا تحر كالشحم والزيت والعسل فانه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبد الله بن

اليه. قاله ابن العربى . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث (۱) فيه ، تعو يلا على أصل (۲) سد الذرائع (۱) . ولم يمتبر في الرضاع خمسا ولاعشرا؟ للأصل (۱) القرآني في قوله : (وأمّها تُكم اللاتي أرضعنكم وأخو اتُكم مِن الرّضاعة) وفي مذهبه من هذا كثير

وهو أيضاً رأى أبى حنيفة فانه قدم خبر (٥) القهقهة في الصلاة على القياس ، إذ لا إجماع في المسألة . ورد خبر (٢) القرعة لأنه يخالف الأصول ، لأن الأصول

المغفل جرابا من الشحم فى غزوة خيبر، واختص به بمحضره صلى الله عليه وسلم ولم ينهه عن ذلك

- (۱) (منصامرمضان وأتبعه بستمن شوال كان كصيام الدهر) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي
- (٧) أى وسد الدرائع أصل مقطوع به فى بعض أنواعه وتقدم أنه ثلاثة أنواع (٣) أى الوسائل إلى المنهى عنه ، وهو هنا ظن وجوبها . وقد شنع الشوكانى فى هذا تشنيعاً شنيعا على مالك وأى حنيفة حتى قال : إن قولها باطل لا يصدر عن عاقل . اهوما أجدره بأن يقال له هذا القول ، كما يعلم ذلك من مراجعة الزرقانى على الموطأ ، وكتاب بجوع الامير فى فقه مالك
- (٤) ليس هذا معارضا . إنما هو بيان للمجمل ، أو تقييد للمطلق . فلعل له وجها غير هذا .
- (٥) وهو أن أعمى تردى فى بئر والنى عليه السلام يصلى بأصحابه ، فضحك بعضهم فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة ، قدم أبو حنيفة هذا الخبر على القياس، قياس القهقهة فى الصلاة عليها خارج الصلاة ، وهى لا تنقض الوضوء خارجها . وأيضا ليست حدثا، لانه ما يخرج من أحد السبيلين ، قال الاحناف لان القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبرى . و بعد فهذا ليس من موضوع المسألة ، وهو رد الغلنى لمخالفته القطعى ؛ بل من العمل بغلنى هو الخبر ، فى مقابلة ظنى هو القياس ، لما أن رتبة القياس متأخرة عن الحدر
- (٦) الذى تضمن أنه صلى الله عليه وسلم أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولامال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين فأجازعتة هماو أبقى الاربعة أرقاء

قطعية وخبر الواحد ظلى ، والعتق ُ حَلَّ في هؤلاء العبيد ، والإجاع منعقد على أن العتق بعد مانزل في الحل لا يمكن رده ، فلذلك رده . كذا قالوا . وقال ابن العربي : إذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به ؟ أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : لا يجوز العمل به ، وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة — قال : ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به ، و إن كان وحده تركه . ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ المكلب ، قال (١) لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين : «أحدهما ، قول الله تعالى : في المكلوا عما أمسكن عليميك) « الثانى ، أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في المكلب . وحديث العرايا (٢) إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف . وكذلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر ، لتلك العلة أيضا • قال ابن عبد البر : كثير من أهل الحديث استجازوا الطمن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبارالاً حاد العدول ، قال لا أنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ من ذلك رد" ه وسماه شاذا . وقد رد أهل العراق مقتضي حديث (٣) المصراة وهو قول مالك ، لمارة مخالفا للا صول ، قال فا نه قد خالف أصل (١) هو الغراح بالغمان (٥) هو قول مالك ، لمارة مخالفا للا مول ، فا نه قد خالف أصل (١) هو الغراح بالغمان (٥) هو قول مالك ، المرآه مخالفا للا أسول ، فا نه قد خالف أصل (١) ها الغراح بالغمان (٥) هو قول مالك ، المرآه مخالفا للا أسول ، فا نه قد خالف أصل (١) هو قول مالك ، المرآه عنالفا للا أسول ، فا نه نسأنه الشي و نا كان يذهب في قد خالف أصل (١) هو كان يذهب في قد خالف أصل (١) هو كان يذهب في قد خالف أصل (١) هو كان يدهب في قد خالف أصل (١) هو كان يذهب في كان يذهب في كان يدهب في خالفا للا كسور و كان يقد خالف أصل (١) هو كان يذهب في خليف الشي و كان يذهب في خالفا للا كسور و كان متلف الشي و كان يذلك رد" و كلا كان يذهب في كان يدهب في خليب التروي و كان يقد خالف أسرب المراب و كان يذلك رد كان يذلك رد كان يتحد كان يقد كان يقد كان يذلك رد كان يقد كان

- (١) أى تعليلا لقول الله السابق : (جا. الحديث ولا أدرى ماحقيقته ؟)
 - (٢) تطبيق على قوله (إن عضدته قاعدة أخرى عمل به)
- (٣) عن أبى هريرة قال قال رسول الله عليه وسلم : (لاتصروا الابل والغنم . ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر) أخرجه الستة (تيسير)
- (٤) فكان مقتضى هذا الا صل الا يدفع شيئا ما، لا نه ضامن ، والغلة بالضهان. والا صل الآخر أن متلف الشيء الخ وهو يقتضى ألا يدفع فى اللبن قل أوكثرصاعا بل يدفع اما لبنا بمقداره ، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت ، ولا يتقيد بالصاع ، ولا بالتمر
- (٥) لفظ حديث أخرجه أصحاب السنن، وفسره الترمذي أن يشترى الرجل العبد

أو قيمته ، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا . وقد قال مالك فيه : إنه ليس بالموطأ ولا الثابت ، وقال به في القول الآخر ، شهادة بأن له أصلا متفقا عليه يصح رده اليه ، مجيث لايضاد هذه الأصول الأخر . واذا ثبت هذا كله ظهر وجه المسألة إن شاء الله .

(وأما الرابع) — وهو الظنى الذى لايشهد له أصل قطعى ولا يعارض أملا قطعيا — فهو فى محل النظر، وبابه (١) باب المناسب الغريب. فقد يقال: لايقبل؛

يستغله ثم يظهر به عيب فيرده ، فالغلة للشترى ، لأن العبد لو هلك هلك في ضها نه، ونحو هذا يكون فيه الخراج بالضهان اه يمنى وهو يقتضىأن اللبن للشترى فكيف يرد عنه الصاعمن التمر؟ وقد اجيب عنه (أولا) بأن حديث المصراة أقوى من حديث الحراج بالضهان (وثانيا) بأن اللبن المصرسى كان حاصلا قبل الشراء فى ضرعها ، فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشترى ، فلايستحقه المشترى بالضهان فلابد من قيمته وانما كانت صاعا محددا ومن تمر لما يعلم من مراجعه شرح نيل الأوطار الشوكاني مبسوطا ، ومن أعلام الموقعين موجزاً مضبوطا ، فلذلك قالبأن لهأصلا متفقا عليه لا يضاد هذه الا صول الا خر. والمعول عليه عند المالكية أنه يود صاعا من غالب قوت البلد . وقالوا ان التمر في الحديث لا نه كان غالب قوت المدينة .

(۱) أى أنه شبيه به وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه ، لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والا لكان ملائما ، وانما ثبت بالقياس ، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لثلا ترث زوجته : يعارض بنقيض قصده ، فترث ، قياساً على القاتل ليرث ، فحكم بعدم إرثه . والجامع كونهما فعلا محرماً لفرض فاسد . فهومناسب غريب ، في ترتيب الحكم عليه مصلحة ، وهو زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل زجرهما عن الفعل الحرام ، لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم ، بل ألم ثبت بالقياس المشار اليه . وبهذا البيان تفهم ان معنى قوله (وقد وجد منه في الحديث النه) أى وجد من القسم الرابع حديث القاتل لايرث ، فانه ظنى لم يشهد له ولم يرده أصل قطعى ، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب ،

لأنه إثبات شرع على غير ماعهد فى مثله ، والاستقراء يدل على أنه غير موجود ، وهذان يوهنان التملك به على الإطلاق ؛ لأنه فى محل الريبة ، فلا يبقى معذلك ظن ثبوته ؛ ولأنه — منحيث لم يشهد له أصل قطعى — معارض لأصول الشرع، إذ كان عدم الموافقة مخالفة ، وكل ما خالف أصلا قطعيا مردود ، فهذا مردود . ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجلة ثابت فى تفاصيل الشريعة ، وهذا فرد من أفراده ، وهو و إن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا ، فإن عضد الردَّ عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة ، فيتعارضان و يسلم أصل العمل عضد الردَّ عدم الما العمل العمل العمل وقد وجد منه فى الحديث قوله عليه الصلاة والسلام : « القاتل لايرث ، (١) وقد أعمل العلماء المناسب الغريب فى أبواب القياس و إن كان تليلافى بابه ، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع الى الأصل القطعى ليس با قامة الدليل القشيعي على عجة الممل به ، كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلا ، بل المراد ماهو أخص (٢) من ذلك ، كما تقدم في حديث « لا ضرر ولا ضرار ، (٢) والمسائل المذكورة معه ، وهو معنى مخالف للمنى الذي قصده الأصوليون والله أعلم يعنى وحيث كان ما هنا شبيها به في وجهى الاعمال والاهمال وأدلة كل ، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس فليكن شبه هنا معتبراً في الادلة

(۱) تقدم (ج۲ ـ ص ۲۰۰)

(٢) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به ، و هـ ذا أخص مما عناه الأصوليون ، لا نه قد يكون معنى الخبرغير متفق مع مقطوع بخصوص معناه ، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعا به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها و هي العمل مخبر الواحد فخبر القاتل لا يرث يقال انه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الا صوليون لا بالمعي المرادهنا ، لا نه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده فلذا كان ماهنا أخص (٣) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

🔞 स्थाधा जिल्ला 🦫

الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول . والدليل على ذلك من وجوه :

(أحدها) أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعى ولا غيره ، لكنها أدلة باتفاق العقلاء ، فدل أنها جارية على قضايا العقول . و بيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكافين ، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكايف ، ولو نافتها لم تتلقها فضلا أن تعمل بمقتضاها ، وهذا معنى كونها خارجة (١)عن حكم الأدلة . و يستوى في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام التكليفية

(والثانى) (٢) أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه المقل ولا يتصوره ، بل يتصور خلافه و يصدقه . فإذا كان كذلك امتنع على المقل التصديق ضرورة ، وقد فرضنا و رود التكليف المنافى التصديق ، وهو معنى تكايف ما لا يطاق ، وهو باطل حسما هو مذكور في الأصول

والثالث أن مورد التكليف هو العقل ، وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام ، حتى اذا فقد ارتفع التكليف رأساً ، وعد فاقده كالبهيمة المهملة · وهذا واضح في اعتبار تصديق (٢٠) العقل بالأدلة في لزوم التكليف ، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه

⁽١) أى الذي مو التالى في الشرطية وهو قوله (لم تكن أدلة)

⁽٢) هذا ظاهر فى أدلة الا حكام الالهية والاعتقادات أما الا حكام العملية فليس المطلوب بها التصديق بل مجردالعمل . وبقية الوجوء يمكن أن تكون كالا ول يستوى فها أدلة الاعتقادات والعمليات

⁽٣) أَى اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة أى ولا يكون دلك إلا إذا كانت الادلة فى ذاتها صالحة لا ن يصدق العقل بها ، بألا تتنافى مع تضاياه . هذا . أما التصديق بالفعل فظاهر أنه لايعتبر

لحكان لزوم التكليف عيلى العاقل أشد (١) من لزومه على المعتوه والصبى والنائم ؟ إذ لا عقل لهؤلاء ايسدق أو لا يصدق ، بخلاف العاقل الذى يأتيه مالا يمكن تصديقه به ، ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضاً ، وذلك مناف لوضع الشريعة ، فكان ما يؤدى اليه باطلا

(والرابع) أنه لو كان كذلك لسكان الكفار أول من رد الشريعة به ؟ لا بهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها ، فتارة يقولون : ساحر ، وتارة مجنون ، وتارة يكذبونه · كا كانوا يقولون في القرآن : سحر ، وشعر ، وافتراء ، و إنما يعلم بشر ، وأساطير الأولين . بل كان أولى ما يقولون إن هذا لا يعقل ، أو هو مخالف المقول، أو ما أشبه ذلك . فلما لم يكن من ذلك شي و دل على أنهم عقلوا ما فيه ، وعرفوا جريانه على مقتضى المقول ، إلا أنهم أبوا من اتباعه لا مور أخر ، حتى كان من أمرهم ما كان ، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى ، فكان قاطعا في نفيه عنه

(والخامس) أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول ، بحيث تصدقها العقول الراجعة ، وتنقاد لها طائعة أوكارهة (٢) ولاكلام في عناد معاند ،

⁽۱) لان العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه ، لا نه يصادمه ويعقل خلافه ، بخلاف المجنون مثلا ، فليس عنده تعقل له ولا لخلافه . فالذى عنده أنه غير مستعد التكليف ، أما العاقل فستعد لخلافه . وفرق بين من فقد آلة الشيء ، ومن تسلح با آلة ضده ، فبعد الثاني عنه آكد وأقوى

⁽٢) أى راغبة فى ذلك بدون سبق عناد ، أو مع سبقه ، والكره غير الاكراه الذى لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلى. وقوله (تصدقها) ظاهر فى الاعتقاديات وقوله (وتنقاد لها) ظاهر فى العمليات على رأى أهل السنة ، أما على مذهب المعتزلة فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الادلة ، بحيث تكون الادلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن ، وعلى رأى أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً فى أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعه على وجه مطرد لم تجىء إلا لمصلحة العباد الدنبوية أو

ولا فى تجاهل متمام · وهو الممنى بكونها جارية على مقتضى العقول ، لا أن العقول حاكمة عليها ، ولا محسنة فيها ولا مقبحة . و بسط هذا الوجه مذكور فى كتاب المقاصد ، فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام

فإن قيل : هذه دعوى عريضة ، يصد عن القول بها غير ما وجه :

أحدها أن فى القرآن ما لا يسقل معناه أسلا ؟ كفواتح السور ، فان الناس قالوا إن فى القرآن ما يعرفه الجهور ، وفيه مالا يعرفه الاالعرب ، وفيه مالا يعرفه الاالعلماء بالشريعة ، وفيه مالا يعرفه الاالله (١) فأين جريان هذا القسم على مقتفى العقول ؟ والثانى أن فى الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، أو لا يعلمها ألا الله تعالى ؛ كالمتشابهات الفروعية ، وكالمتشابهات الأصولية . ولامعنى لاشتباهها الاأنها تتشابه على المقول ، فلا تفهمها أصلا ، أولا يفهمها الاالقليل ، والمعظم مصدودون عن فهمها . فكيف يطلق القول بجريانها على فهم المقول ؟

والثالث أن فيها أشياء اختلفت على المقول حتى تفرق الناس بها فرقا ، وتحز بوا أحزاباً ، وضار كل حزب بما لديهم فرحون ، فقالوا فيها أقوالا كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك الى الهلكة ، كنصارى نجران حين اتبموا في القول بالتثليث قول الله تعالى : « فعلنا » و « قضينا » و «خلقنا » . ثم من بعده من أهل الانتماء الى الإسلام ، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف ، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسول الله عليه وسلم . وكل الا خروية سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها ، فهذا معنى انقيادها . وقوله (لا أن الخ) أى على خلاف للمعتزلة في ذلك

(۱) ومنه فواتح السور. وهذا القسم غير قسم المتشابهات لان المتشابهات. تدرك بوجه إلا أنها تشتبه. أما هذا فلا يدرك معناه أصلا فظهر وجه كونالتاني وجها مغايراً للا ول ، وقوله (كالمتشابهات الخ) على ترتيب اللف ،وقوله (فلاتفهمها أصلا) راجع للاصولية على رأى. وقوله (أو لايفهمها الخ) راجع للفروعة على الرأى المتقدم أو للمتشابهات مطلقا على الرأى الا خو

ذلك ناشىء عنخطاب يزل به (۱) العقل كما هو الواقع . فلو كانت الأدلة جارية على تعقلات العقول لما وقع في الاعتياد هذا الاختلاف ، فلما وقع فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو برجه ما

فالجواب عن الأول أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال (٢) بناء على أنه عما يسلمه العلماء . و إن قلنا إنه بما لا يعلمه العلماء ألبتة فليس بما يتعلق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس بما نحن فيه ، و إن سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له ، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً ، لأنه بما لا يهتدى العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنما الكلام على ما يؤدى مفهوماً لكن على خلاف المعقول ، وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأنا نقطع أنها لو بينت لنا معانيها لم تكن إلا على مقتضى العقول ، وهو المطلوب

وعن الثاني (٢٦ أن المتشابهات ليست عما تعارض مقتضيات المقول ، و إن

⁽۱) أي يضعف عن فهمه

⁽۲) أى فهى مما يعقل معناه . وقوله (ليس مما يتعلق به تكليف على حال)أى لا بأمر عملى ولا بأمر اعتقادى وقوله (على شى. منالاعمال) أى القلبية أو البدنية وقوله (وإن سلم) أى إن سلم كونها من الادلة فمع كونها نادرة لا تنافى هذا الاصل لانها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه فقوله (ولا تنخرم الح) هو روح الجواب بالتسليم

⁽٣) أدمج فيه الجوال عن الثالث ، لا ن مبنى الاعتراضين متقارب ، فأن اختلاف الاخبار بالمعانى المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها ، فلذلك قال (وهذا كما يأتى فى الجملة الواحدة الح) وهو تميد للجواب عن الثالث وإن لم يعنون له بعنوان خاص إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الاخبار بالمعانى المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثانى فى طلامه ، فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله ، فقوله (وهذا كما يأتى الخ) ليس المراد به ظل ما تقدم ، بل ما يصلح لذلك ، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها الى معقول موافق بخلاف قوله (وان فرض انها الغ)

توهم بعض الناس فيها ذلك ، لأن من توهم فيها ذلك فبناء على اتباع هواه ، كا نصت عليه الآية قوله تعالى : (فأمّا الذين في قلوبهم زَينٌ فيدّبعُون مَا تشابة منه ابتناء الفيتنة وَابْتِناء تأويله) لا أنه بناء على أمر صحيح ، فانه إن كان كذلك فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف . وإن فرض أنها مما لا يسلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر خارجى ، لا لمخالفته لها . وهذا كا يأتى في الجملة الواحدة فكذلك يأتى في الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، كا يأتى في الجملة الواحدة فكذلك يأتى في الكلام المحتوى على جمل كثيرة ، وأخبار بمعان كثيرة ، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف ، وكذلك الاعجمى الطبع (١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج الطبع (١) الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به . ومن هنا كان احتجاج المعقول ، وضوا الى ذلك جهلهم مجكم التشريع ، فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الحوض وفيا لم يجز لهم الحوض فيه ، فتاهوا ، فإن القرآن والسنة ألكان عربيين الموض وفيا لم يجز لهم الحوض فيه ، فتاهوا ، فإن القرآن والسنة ألكان عربيين فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف فيهما ، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما ، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شي ، وثالم من الشريعة

ولذلك مثال يتبين به المقصود وهوأن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال له:

إنى أجد في القرآن أشياء تختلف (٢) على". قال : (فلا أنسابَ بينهم يومَّئِذِ

⁽١) قيد به لا أن نصارى نجرانكانوا عرباً لاعجماً ، ولكن غلبت عليهم تعابير الا عجام المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ (نا) كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه

⁽٢) أى فالاختلاف منشؤه أحد أمرين ضعف فى اللغة العربية واستمالاتها ، أو جهل بمقاصد الشريعة ، أو هما معاً

⁽٣) مَذَا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثانى ، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن ، فاختلفت عليه الايات . ويبتى الكلامِف أن نافعاهل كان من

ولا يتساءلون) (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . (ولا يكتمون الله حديثاً) (ر بنا ما كُنا مُشركين) فقد كتموا في هذه الآية . وقال : (بناهار فَعَ سَمْكَها . فسواها) — الى قوله : (والأرض بعد ذلك دَحاها) فذكر خلق السهاء قبل الأرض، ثم قال : (أَيْنَكُم لَتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين — إلى أن قال : ثم استوى الى السهاء وهي دُخان) الآية ا فذكر في هذه خلق الأرض، قبل خلق السهاء وهي دُخان) الآية ا فذكر في هذه خلق الأرض، قبل خلق السهاء . وقال (وكان الله غفوراً رحيا) (عزيزاً حكيا) (سميعا بصيراً) فكا أنه كان ثم مضي .

فقال ابن عباس: (لا أنساب بينهم) في النفخة الأولى ، ينفخ في الصور (فصَعَقَ مَن في السموات ومَن في الأرض إلا من شاء الله ، فلا أنساب عندذلك ولا يتسلمون ، ثم في النفخة الآخرة (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) . وأما قوله : (ما كُنّا مُشرِكين) (وكلايكْتُمُون الله حَديثاً) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنو بهم ، فقال المشركون : تعالوا نقول « ما كنا مشركين ، فخم على الإخلاص ذنو بهم ، فقال المشركون : تعالوا نقول « ما كنا مشركين ، فخم على أفواههم ، فتنطق أيديهم ، فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثاً ، وعنده (يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تُسوا ي بهم الأرض) . وخلق الأرض في يومين ثم دحا الأرض ثم خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض

الطاعنين، أم طلب أن يزيل شبها طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد، فيدخل سؤاله فى قسم ما أشكل على الطالبين؟ وظاهر قوله: (وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون الخ) أنه من القسم الاول. فلينظر هل كان نافع من الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذلك. ثم رأيت المؤلف فى الجزء الثالث من الاعتصام يحكى عن الخوارج إلى أن قال: ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة فاذا هو بالازارقة وهم صنف من الخوارج هذا وقد عبر البخارى عن السائل برجل فاتفق الشراح على أنه نافع بن الازرق وفى شرح القسطلانى لاحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس طائفة الازارقة من الخوارج. فاجتمع الكلام أوله وآخره

اى أخرج الماء والمرعى وخلق الجبال والآكام وما يبنهما - فى يومين ، فلقت الا رضوما فيها من شىء فى أربعة أيام ، وخلقت السموات فى يومين . وكان الله غفوراً رحيا سمى نفسه ذلك ، وذلك قوله ، أى لم أزل كذلك ، فإن الله لم يُردشيئاً إلا أصاب به الذي أراد . فلا يختلف عليك القرآن ، فإن كلاً من عند الله

هذا تمام ماقال في الجواب

وهو يبين أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته ، وأتى منها به ، وهكذا سائر ماذ كر الطاعنون ، وما أشكل على الطالبين ، وما وقف فيه الراسخون ، (ولوكان من عند غَيْر الله لو جَدُوا فيه اختلافاً كثيراً) وفي كتاب الاجتهاد من ذلك بيان كاف والحد لله . وقد ألف الناس في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً فهن تشوق إلى البسط ومد الباع وشفاء الغليل طلبه في مظانه

﴿ المَـأَلَةُ الرَّابِعَةُ (١) ﴾

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المسكلفين على حسبها • وهذا لا نزاع فيه ؟ إلا أن أفعال المسكلفين لها اعتباران :اعتبار من جهة معقوليتها ، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج

⁽۱) هذه المسألة ترتبط بمسألة (يستحيل كون الشيء الواحد واجبا حراما من جهة واحدة) وبمسألة (إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الح) المذكور تين فى الاصول راجع ابن الحاجب وماكتب عليه يريدالمؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة فى الدار المغصوبة ، فهدأو لا ببيان الاعتبارين إلى العقلى والخارجي؛ ثم ردد المكلام فى أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية . ولا يعنى أن المطلوب تحصيله هو نفس الا مر العقلى ، لا أن هذا وإن قيل به ظه معنى آخر غير ما يتبادرمنه ، وإلا لكان تكليف المحقول الذهنى . فان صدق عليه صح ، وإلا فلا)

وقوله أيضا في أثناء الأدلة : وهو (دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة الموافقات ـــ ج ٣ ـــ م ٣

وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو يتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها ، كانت تلك الأوصاف. لازمة أوغير لازمة ٠ وهذا هو الاعتبار العقلي . ويعتبر من جهة ما هيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أوغير لازمة . وهوالاعتبار الخارجي . فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هذان الاعتباران . وكذلك الطهارة ، والزكاة ، والحج ، وسائر العبادات والعادات ، من الأنكحة والبيوع في الجلة) ولما تم له التمميد ببيان الاعتبارين قال إن هذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة يعني فمن قال إن قصد الشارع بالاً مر مثلامنصرف إلى المعقول الذهني بيني عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفيا لشرائطه وأركانه التي. اعتبرت له فى الذهن كانصحيحا بقطع النظر عمايلابسه منالصفات الحارجية،وسواـ أ كانت الصفات الحارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية ، فيها مفسدة " تقتضى النهى،أم ليس فيها ، صح المأمور به ، لا نقصدالشارع قدحصل بهذا المقدار، وكني . وذلك لائن هذا المقدار الذهني الذي قصد اليه الشارع واحد بالشخص لاتعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعددفيها ، لأنالتعدد إنما بحي.مناعتبارالكيفيات والا حوال الخارجية ، والشارع إنما ينظر اليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية . وهي شي. واحد ، وحينتذ يستحيل ــ بناء على القاعدة الا صولية ــ أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً فمثلا الصلاة في المكان|المغصوب صحيحةمتي|ستوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط ، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي ، لا نه إنما جاه منالكيفيات والا حوال الحارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية ، فلا يعتبر جزءًا من المأمور به حتى يكون العمل تكون. من جزء صحيح وجزء فاسد فيقتضي فساد المجوع . هذا . وأما إذا قلنا أن منصرف الآدلة إلى الآفراد الخارجية لهذا المعقول الدَّمني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الافراد. أو لازمة لوجودها ، كما يقولون في جزئي أي نوع ، يا في زيد مثلا ، كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءًا منه أو كجزء _ إذا قلنا ذلك _ لرم أن كل ما اقترن به المأمور به في الحارج من كيفيات وأحوال ، معتبرة فيه جزءا له أو كجزء ، في مثل الصلاة في مكان منصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة ، فتكون قدتكونت من

والإجارات وغيرها . ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيها اذا نظر الى الصلاة فى الدار المنصوبة ، أو الصلاة التى تنقص من كما لها . وكذلك سائر الأفعال

فإذا صح الاعتباران عقلاً فنصرف الآدلة الى أى الجهتين هو ؟ ألجهة المقولية أم لجهة الحصول فى الخارج ؟ هذا مجال نظر محتمل المخلاف ، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص فى مسألة الصلاة فى الدار المفصوبة . وأدلة المذاهب منصوص اعليها مبينة فى علم الأصول ، ولكن نذكر من ذلك طرفاً يتحرى منه مقصد الشارع فى أحد الاعتبارين

فيا يدل على الأول أمور (١):

(أحدها) أن المأمور به أو المنهى عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأنعال التى تنطلق عليها تلك للاسماء ، وهذا أمر ذهنى فى الاعتبار ، لا نا اذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المنقول الذهنى فان صدق عليه صح و إلا فلا

ولصاحب الثانى أن يقول: إن المقصود من الامر والنهى والتخيير إما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها، حتى تكون له أنعالاً خارجية لا أموراً ذهنية ، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب ، ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانتياد ،

جزء صحيح وجزء فاسد، فتكون فاسدة. وهكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسدا ، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالى من الكلام في في الا وصاف السلبية والوجودية. وبهذا البيان تتضح المسألة ، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هذين النظرين ، وتظهر غزارة مادة المؤلف ، وعلو كعبه في هذا الفن، رحمه الله ، وسيأتي للمؤلف في المسألة التالئة في الا وامر والنواهي ما يساه الك على فهم ما قررنا به كلامه هنا . وقد ذكر الا مدى في هذه المسألة في الا وامر وصحح أن الامر بالمطلق أمر بالمقيد فراجعة إن شئت

(۱) ذكر له ثلاثة أدلة ، عبر عنها بالا ول والثانى والثالث وذكر فى مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الا خر بقوله (ولعناحب الثانى)

وذلك الأفعال الخارجية ، سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية . وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة ، فيكون الحكم عليها كذلك (١)

(والثانى) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهنى فى الافعال لزمت (الثانى) أنا لو لم نعتبر المعقول الذهنى فى الخارج أن يكون المقررة فى كتاب الأحكام ؛ لأن كل فعل أو قول فن لوازمه فى الخارج أن يكون ترك الحرام ، و يلقى فيه جميع ما تقدم . وقد مر بطلانه

ولصاحب الثانى أن يقول: لو اعتبرنا المقول الذهنى مجرداً عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق؛ فإن سد الذرائع معلوم فى الشريعة، وهو من هذا النفط (٣) كذلك كل فعل سائغ فى نفسه وفيه تعاون (١) على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان، الى ما أشبه ذلك؛

⁽۱) أى ملاحظا فيها وقوعها فى الخارج، لا مجرد المقدار الذى يطابق ما فى الذهن. وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع فى الخارج فلا بد فيه من مراعاة الا وصاف من الكيفيات والا حوال التى تكون عليها فى الخارج. فإن اقترن بها موحب للفساد أفسدها. والدليل لكل منهما _كا ترى _كأنه مجرد دعوى، كلام فى مقابلة كلام

⁽٢) أى لو اعتبرنا الخارج فى المباح ، ومعلوم أنه يلزمه أن يكونفيه ترك حرام، لزم أن يكون كل مباح واجبا كما يقول الكعبى ، يعنىوأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوى الطرفين ضمن الاحكام الشرعية

⁽٣) أى لوحظت فيه الإوصاف الخارجية قطعاً ، وإلا لما صح منعه

⁽٤) طالاً كل يقصد به التقوى على الطاعة أو التقوى على الاثم فالاصل مباح ، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية . وهذا نوع آخر غير سد الدرائع التى هى أمر سائغ يتحيل به إلى بمنوع ،كبيوع الآجال كما سبق وقد ذكر ثلاثة أنواع بما اعتبر الشارع فيه الاوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها : هذان النوعان ، وصحة النهى عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها . والا نواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهنى بجرداً فقوله (ولم يصح النهى) والحل تحت مضمون قوله (لزم ألا تعتبر الاوصاف) وليس مقابلا له ، وإنماهو نوع مناير لمد النرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيها الاوصاف الجارجية .

ولم يصح النهى عن صيام يوم العيد ، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند . غرو بها ، وهذا الباب واسع جداً

(والثائث) أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هى خارجية فقط لم يصح للمكلف عمل إلا في النادر ؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطا (١) بعضها ببعض ، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته ، وأزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بها واجباً · وهكذا كل من خلط عملاصالحا وآخرسيئا ؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما (٢) في الخارج وهو على خلاف قول الله تعالى : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالحاً وآخر سَيئاً) لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدها للوصف الناني (٣) لم يكن العمل الصالح صالحا (١) فلم يكن ثم خلط فكان أحدها للوصف الناني (٣) لم يكن العمل الصالح صالحا (١) فلم يكن ثم خلط خلط عملين ، بل صار عملا واحداً : إما صالحا واما سيئا ونص إلا ية يبطل هذا . وكذلك جريان العوائد (٥) في المسكلة في أن المقصود هوما يصدق عليه عمل في الذهن لافي الخارج

ولصاحب الثاني أن يقول : ان الأمور الذهنية مجردةً من الأمور الخارجية

⁽١) كما تقدم فى المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصدالشارع ، حيث يقول إن الحقوق متزاحمة وأن بعضها يضاد بعضا ، كالحج والجهاد مثلا فى وقت واحد . وبعضها يؤدى إلى نقص فى غير مالخ ما ذكر هناك

⁽۲) أى بحيث يكون وجوده الخارجى بما يلزمه العمل السيء . فيكون من الموضوع المتكلم فيه . أى فاذا اعتبر العمل السي. وصفاً للعمل الصالح لا نه مقترن بوجوده الخارجى فلا يكون هناك عملان ، بل عمل واحد ، والا يه تسميماعماين . وتبقى وصف كل منهما بالصلاح ومقاله

⁽٣) لعل الا صل (كالوصف للثانى) يعنى كما هو مقتضى القول الثانى. ويؤيد هذا التصحيح قوله الا آتى فى جواب الاشكال عن الا ية (كالوصف للا آخر) (٤) لو زاد هنا جملة (أو السي سيئاً) لناسب قوله بعد (إما صالحاو إماسيئاً)

^{(ُ}ه) أَى كما يجرى في اُلاَ مور العبادية يجرى في العاديات كما سيقول بعد في الدبح بالسكين والبيوع الفاسدة

لا تُفعل (١) ومالايُفعل لا يكاف به . أما أن مالا يفعللا يكلفبه فواضح . وأما أن الأمور الذهنية لاتفعل مجردة فهو ظاهر أيضا ، أما في المحسوسات فكالانسان مثلا ؛ فان ماهيته المقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج. لأنها كلية حتى تتخصص ، ولا تتخصص حتى تتشخص ، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر . فنو عالا نسان يازمه خواص كلية مي له أوصاف، كالضحك ، وانتصاب القامة ، وعرض الأظفار ، ونحوها ؛ وخواص شخصية وهي التي امتاز بهاكل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر ، ولولا ذلك لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة . فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج. وأما في الشرعيات فكالصلاة مثلا ، فإن حقيقتها المركبة من القيام والركوع والسجود والقراءة وغير ذلك لاتثبت في الحارج إلاعلى كيفيات وأحوال وهيئات شتى . وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان ، والديحة والبطلان ، وهي متشخصات ، و إلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك ؛ إذ هي في الذهن كالمعدوم . و إذا كان كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج (٢٠) ، وليس إلا أفعالا موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور علىخلاف ذلك . وكل مكلف مخاطب فيخاصة نفسه بها • فهو إدَّا مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج ، فلا يمكن ذلك الاباللوازم المخارجية ، فهو إذاً مخاطب بها لابغيرها . وهو المطاوب . فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه فلم

⁽۱) وهذا يشبه أن يكون مغالطة ، لا نه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هى المكلف بها واعترض بماقال ولكنه لو نظر إلى غرضه الذى قالهوسيقوله لم يتوجه هذا . وسيتضح ذلك بعد

⁽٢) الخصم يقول له:إننا متفقون في هذا ، ولكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقا عليه الحقيقة السكلية فقط ، لا نها هي المرعية في التكليف . أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها فلا شأن لها في قصد الشارع . وأنت تقول : لها شأن ، وتتحكم في مجمة المأمور به وعدمها

تحصل إذاً على حقيقتها ، بل على حقيقة أخرى ؛ والتى خوطب بها لم تحصل بعد فإن قيل : فيشكل معنى الآية إذاً ، وهو قوله : (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَ وَأَيضًا فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان وتصح مع ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجلة وهو الاعتبارالذهني

فيل: أما الآية فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة الحصولا في زمانين وفي حالين. وفي مثله نزلت الآية . وإذا تلازمت حتى صارأ حدها كالوصف للا خر فإن كان كالوصف السلبي فلا إشكال في عدم التلازم ؛ لأن الوصف السلبي اعتبارى للموصوف به ليس صفة وجودية . وأما إن كانت صفة وجودية ، أو كالصفة الوجودية (١) فحين ثلث يرجع ذلك إلى الحاصل في الخارج ، ولا يدخل مثله تحت الآية (٢) وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصان فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جاريا بحرى المخاطب به ، فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة السكاملة، فعوملت معاملها ، لا أنه اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجلة . والبحث في هذه المسألة يتشعب و ينبني عليه مسائل فقهية

فصل

و يتصدى الننار (٢٠ هنا فيما يصيرمن الأفعال المختلفة وصفالصاحبه حتى يجرى فيه النظران ، ومالا يصير كذلك فلا يجريان فيه

- (۱) كما سيأتى فى ترك الطهارة للصلاة فانهـا وإن كانت سلبية لكن لمـا ثبت اعتبارها شرعاكانت دأنها وجودية
- (۲) لائن الآیة فی جمعهم بین أعمال صالحة وترکهم الجهاد فی هذه الغزوة ،
 والنرك هنا وصف سلی صرف لیس حالطهارة الصلاة مثلا
- (٣) إنما يحتاج إلى ضبط هذا الموضع ومعرفة الافعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، بناء على النظر الثانى. أما إذا نظر إلى الا مرالذهني

وبيان ذلك أن الأفعال المتلازمة إما أن يصير أحدها وصفا للآخر، أو لا. فان كان الثانى فلا تلازم ؟ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة ، فإن أحدالتركين لا يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاح في العمل ؟ إذ كان يمكن المكلف الترك لل يصير كالوصف للآخر، لعدم التزاح في العمل ؟ إذ كان يمكن المكلف الترك فعل مشروع أوغير مشروع ، وما ذلك إلا لأنهما ليسا متزاحين على المكلف. وسبب ذلك أنهما راجان إلى أمر سلبي ، والسلبيات اعتباريات لاحقيقية . وإن كان الأول فإما أن يمكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان سلبيا فإما أن يمكون وصفا سلبيا أو وجوديا . فإن كان الأول فلا إشكال أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص ، أولا . فإن كان الأول فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية (١) ؟ كترك الطهارة في الصلاة ، وترك الاستقبال . وإن كان الثانى فلا اعتداد بالوصف السلبي ؟ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه الى الصلاة ، فإن الصلاة و إن وصفت بأنها فرار من واجب فيمن فر من قضائه الى الصلاة ، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب فليس ذلك بوصف لها الا اعتباريا تقديريا ، لا حقيقة له في الخارج . وان كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر ، كالصلاة في الدار المفصوبة ، والذبح بالسكين المفسوبة ، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن التروك من حيث هى تروك لاتتلازم فى الحارج . وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعاً . ويرجع ذلك فى الحقيقة الى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودى للفعل الوجودى ؟ كالطهارة للصلاة وأما الأفعال مع الأفعال فهى التى تتلازم إذا قرنت فى الخارج فيحدث منها فعل

المعقول وأنه إذا صدق على ما فى الخارج صح بقطع النظر عن الاوصافالتى تقترن به فى الخارج فلا حاجة له بهذا الضابط وتفصيله ، لا ّن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها

(۱) نقول ولا إشكال فى اعتبار المعقول الذهنى أيضا متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الاركان،على ما سقناه فى تقرير الكلام من أوله ، فانه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الائمر ، واضطر إلى اعتبار بعض الامور الحارجية دون بعض ، فلا يكون اعتباره لمجرد الائمر المعقول مقبولا باطلاق

واحد موصوف ، فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم . والله أعلم . ولهذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان: « أحدها » مايرجع الى النقل المحض. «والثانى» ما يرجع الى الرأى المحض. وهذه القسمة هى بالنسبة الى أصول الأدلة ، والافكل واحد من الضربين مفتقر الى الآخر ؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر ، كما أن الرأى لا يعتبر شرعاً إلا اذا استند الى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة . وأما الثانى فالقياس والاستدلال ويلحق بكل واحد مهما وجوه ، إما باتفاق و إما باختلاف. فليحق بالضرب الأول الإجماع على أى وجه (١) قيل به ، ومذهب (٢) الصحابى ، وشرع من قبلنا ؛ لأن ذلك كله وما فى معناه راجع الى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد . ويلحق بالضرب الثانى الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا إنها راجعة الى أمر نظرى ، وقد ترجع الى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسما يتبين فى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة الى العمومات المعنوية ، حسما يتبين فى موضعه (٣) من هذا الكتاب بحول الله

⁽١) أى سوا، جرينا على أنه يختص بالصحابة كا روى عناحمد ، أو لا ، وسوا، قلنا إجماع أهل المدينة حجة يا يقول مالك ، أو لا ، وسوا، قلنا يشترط عدد التواتر في حجية الاجاع أو لا ، وسوا، قلنا يصحأن يكون مستند الاجماع قياسا كاهوالحق، أو لا يا يقول الظاهرية . وهكذا بما يدور حول الاجماع من الحلاف المقتضى لتوسيع مجال الاجماع أو تضييقه إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني

⁽٢) ظاهر إذا لم يكن اجتهادا منه.و إلا رجع لما يناسبه من الضربين

⁽٣) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الافعال معتبرة

فصل

ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول ؛ لأنالم تثبت الضرب الثانى بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه . وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة ، وقد صار اذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين : «إحداها» جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية «والأخرى» جهة دلالته على القواعد التي تستند اليها الأحكام الجزئية الفرعية . فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصيد ، والذبائح ، والبيوع ، والحدود ، وأشباه ذلك . والثانية كدلالته على أن الاجماع حجة ، وعلى أن القياس حجة ، وأن قول الصحابى حجة ، وشرع من قبلنا حجة ، وما كان نحو ذلك

فعل

ثم نقول إن الفرب الأول راجع في المهنى الى الكتاب وذلك من وجهين :

وأحدها ، أن المعل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ، لأن المايل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة ، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله : « وإنما كان الذي أُوتيته و حياً أوحاه الله الى » (۱) هذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً بعضه يؤمن على مثله البشر ولكن معجزة القرآن أعظم من ذلك كله . وأيضاً فإن الله قد قال في كتابه ؛ (يَ أَيُّها اللّذِين آمَنوا أَطِيمُوا الله وأطيمُوا الرّسول وأُولى الأمر مِنكم) وقال : (وأطيوا الله ورسوله) في مواضع كثيرة ، وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أنى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته ، وقال : (وما آنا كُم الرّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَها كُم عنه فانتهوا) وقال : (فلْيَعَذَرَ الذّين يُخالِفُون عن أمرِه فَخُذُوهُ وما نَها كُم عنه فانتهوا) وقال : (فلْيَعَذَرَ الذّين يُخالِفُون عن أمرِه (۱) جزء من حديث رواه الشيخان واحد

أن تُعيبَهُم فِتْنَةُ أو يُعِيبَهُم عَذابُ أليم) إلى ما أشبه ذلك

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل دليل شرعى فمبنى على مقدمتين: « إحداهما في راجعة إلى تحقيق مناط الحكم و والأخرى ، ترجع إلى نفس الحكم الشرعى . فالأولى نظرية ، وأعنى بالنظرية هنا ماسوى المقلية ، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر ؛ ولا أعنى بالمظرية مقابل الضرورية . والثانية نقلية . و بيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعى ، بل هذا (٢) جار في كل مطلب عقلى أو نقلى . فيصح أن نقول: الأولى

⁽١) فىالمسألة الثانية من الدليل الثانى وهو السنة

⁽٣) فى المسألة الرابعة من السنة فسيشر - فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط الخ لا بقيد أن تكون الثانية نقلية إذ قد تكون المقدمتان عقليتين وسيأتى له توجيه اطراد ذلك فى العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية بحرى النقليات في حاصيتها و هي أن تكون مسلة

راجمة إلى تحقيق المناط. والثانية راجمة إلى الحكم ؛ ولكن القصودها بيان المطالب الشرعية . فإذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه (۱) حتى يكون بحيث بشار إلى القصود منه ليستعمل أو لايستعمل ؛ لأن الشرائع إعاجاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ماهم فاعلون ، فاذا شرع المكاف فى تناول خمر مثلا قيل له أهذا خمراً م لا ؟ فلا بد من النظر فى كونه خمراً أو غير خمر ، وهو معنى تحقيق المناط. فاذا وجد فيه أمارة الحر أو حقيقتها بنظر معتبر قال : نعم هذا خمر . فيقال له كل خر حرام الأستعال . قيجتنبه . وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بدمن النظر اليه على هو مطلق أم لا ؟ وذلك برؤية اللون، و بذوق الطعم ، وشم الرائحة . فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق ، وهى المقدمة النظرية . ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية ، وهى أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز وكذلك إذا نظر : هل هو مخاطب بالوضوء أم لا ؟ فينظر : هل هو محدث أم لا؟ فنان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن فان تحقق الحدث فقد حقق مناط الحكم ، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء . وإن خوق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهي المقدمه النقلية تحقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهي المقدمه النقلية تحقق فقده فكذلك ، فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء ، وهي المقدمه النقلية

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المسكانين مطلقة (٢) ومقيدة (٢) . وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية ، ولا ينرل الحسكم بها الاعلى ما تحقق أنه

⁽١) أى على الجزئى بهذا الدليلالشرعى حتى يكون الجزئى بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار اليه إذا لم يتحقق فيه المناط ولم يندرج فى موضوع الكبرى أو يجتنب ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك كما يقولون إن الا صغر فى مقدمة الدليل المنطق يجب أن يكون مندرجا فى الا وسط حتى ينتقل حكمه اليه . فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الاصغرفى الا وسط

⁽٢) في البعض . كالقاعدة القائلة: (المرتد يقتل)

⁽٣) وهو الآكثر، كما فى قاعدة (القاتل يقتل) أى إذا لم يكن أبا أو إذا لم يعف أولياً الدم مثلاً: وعلى هذا يكون معنى الاطلاق والتقييد غيرهما فى المسألة السابعة. ويظهر أنه لامانع من جعلهما بالمعنى الاتتىفى المسألة المذكورة

مناط ذلك الحكم على الاطلاق أو على التقييد . وهو مقتضى المقدمة النظرية . والمسألة ظاهرة في الشرعيات

نم ، وفى اللغويات والمقليات ؛ فإ نا اذا قلنا ضربزيد عمرا وأردنا أن نعرف الذي يرفع من الأسمين وما الذي ينصب ، فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول . فإذا حققنا الفاعل وميزناه حكمنا عليه بمقتضى المقدمة النقاية ، وهي أن كل فاعل مرفوع ، ونصبنا المفعول كذلك لأن كل مفعول منصوب . واذا أردنا أن تصغر عقر با حققنا أنه رباعي فيستحق من أبنية التصغير بنية فعيمل ، لأن كل رباعي على هذه الشاكلة تصغيره على هذه البنية . وهكذا في سائر علوم اللغة . وأما المقليات فكما إذا نظرنافي العالم هل هو حادث أملاء فلا بدمن تحقيق مناط الحكم(١٠) وهو العالم فنجده متغيرا ، وهي المقدمة الأولى . ثم نأتى بمقدمة مسلمة وهو قولنا : كل متغير حلاث

لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نطرية ، وهي المنيدة لتحميق المناط - وذلك مطرد في المقليات أيضاً - والأخرى تقلية • فما الذي يجرى في المقليات مجرى النقليات ؛ هذا لابد من تأمله .

والذي يقال فيه أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية ، فلا تفتقر إلى نطر وتأمل إلا من حهة تصحيحها نقلًا. ونظير هذا في المقليات المقدماتُ المسلمة ، وهي الفسر وريات وما تنزل منزلتها بما يقع مسلماعند الخصم . فهذه خاصية إحدى المقدمتين ، وهي أن تكون مسلمة . وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر الحكوم عليه ، ولا حاجة إلى البسط هنا فان التأمل يبين حقيقة الأمر فيه · وأيضا في فصل السؤال والجوابله بيان آخر . و بالله التوفيق

⁽١) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى وهوهنا التغير

كل دليل شرعى ثبت فى الكتاب (١) مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معى معقول وكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ماتجده في الأمور العادية التي هى معقولة المعنى، كالعدل، والاحسان، والعفو، والصبر، والشكر. فى المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغى، وقض المهد. فى المهيات، وكل دليا، ثبت فيها (٢) مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدى لا يهتدي اليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال العقول فى أصلها، فضلاعن كيفياتها، وكذلك فى العوارض الطرئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد فى الأمور العبادية. وهذا القسم النانى كثير فى الأصول المدنية، لأنها فى الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية. و يتببن ذلك بايراد مسألة مستأنفة

﴿ المسألة النامنة ﴾

فنقول: إذا رأيت في المدنيات أصلا كايا فتأمله تجده جزئيا (٣) بالنسبة إلى ما هو أعم منه ، أو تكميلا (١) لأصل كلي . و بيان ذلك أن الأصوا الكياة

⁽١) أى ومثله السنة ، لأن السكلام في هذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم ، بل الادلة الواردة مقدة

⁽٢) أى الكتاب بمعنى الشريعة على هذا الوجه أكثر ماتوجد فى السنة كتابا وسنة ،كما أشرنا اليه آنفا

⁽٣) كالجهاد، فهو جزئى من الائمر بالمعروف والنهى عن المنكركما سيقرره قريبا لم يفرض إلا فى المدينة بعد الاذن به أولا با آية (أذن للذين يقاتلون الخ) ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة. خلافا لمن قال انه فرض يمكة فانه غلط، لوجوء ستة ذكرها ابن القيم فى زاد المعاد

⁽٤) كالنهى عن شرب الحر تكيلا لاجتناب الاثم والعدوان كاسيقول.

(المسألة الثامنة) الأذلة المكية أصول كلية . والمدنيات مقيدة ومكملة ١٧٠

اللَّي جاءت الشريعة بمحفظها حَمسة : وهي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . والمال . والمال .

أما الدين فهو أصل مادعا اليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما ، وهو أول ما نزل يمكة .

وأما النفس فظاهر إنزال حفظها بمكة ، كقوله : (ولا تَقَتْلُوا النَّفْسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلا بالحق) (وَإِذَا المَوْثُودةُ سُئِلَتْ بأَىَّ ذَنْبِ تُتَلِّلَتْ) (وَقَدْ فَصَلَّ لِلهُ ما حَرَّمَ عليكم إلاَّ ما اضطر رثتُم إليه (١٦) وأشباه ذلك

وأما المقل فهو و إن لم برد تحريم مايفسده وهو الخر إلا بالمدينة (٢) فقد ورد فى المكيات مجملا، إذ هوداخل فى حرمة حفظ النفس ، كسائر الأعضاء ، ومنافعها (٣) من السمع والبصر وغيرها ، وكذلك منافعها . فالعقل محفوظ شرعاً فى الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة (١) ثم يعود كانه غطى ثم

⁽۱) ومحل الدليل قوله (إلا ما اضررتم اليه) أى من محرمات الاكل لحفظ النفس، فواجب تناوله

⁽٢) فا ية التحريم البات في المائدة ، وآيات التميد في النساء والبقرة وكلها مدنية

⁽٣) لعله زائد يستفتى عنه بقوله (وكذلك منافعها) .

⁽٤) قال بعضهم لعل الأصل (لاساعة أولحظة) يا يدل عليه السياق، والظاهر أن الاصل أوساعة أو لحظة) ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي فص في مفسد العقل وهو الخر تفصيلا إلا أنه ورد إجمالا، لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمنا في حفظ النفس كسائر الاعضاء ومنافعها. فما يزيل العقل رأسا يعد مزيلا لجزء من الانسان، وما يزيل منفعته دواما أو زمنا ما يعد مزيلا لمنفعته. فحرمة حفظ النفس كلى يندر جفيه إجمالا حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته فما يزيل منفعته ولو لحظة منهى عنه، كمزيل منفعة أى عضو دائما أو لحظة، هذا وجه، منفعته ولو لحظة منهى عنه، كمزيل منفعة أى عضو دائما أو لحظة، هذا الوجه) ويرجع إلى الاول في صدر المسألة ثم قال (وأيضا فان حفظه على هذا الوجه) أى بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكلا (أى لحفظ النفس والدين والنسل والمال والمال والمال عن عن الحرالمذهب العقل فالنهى عن الحرالمذهب العقل والعرض، وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل فالنهى عن الحرالمذهب العقل

كَشُفَ عنه . وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكلات ، لأن شرب الجر فد بين الله مثالبها فى القرآن حيث قال : (إنَّمَا يُر يدُ الشيطَانُ أنْ يُوقِعَ كَينكُم العَدَاوَةَ وَالْبغضَاءَ) إلى آخر الآية . فظهر أنها من العون على الاثم والعدوان وأما النسل فقد ورد المكى من القرآن بتحريم الزنى ، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك الهين

وأما المال فورد فيه تحريم الظلم ، وأكل مال اليتيم ، والاسراف ، والبغى ، ونقص المكيال أو الميران، والفساد في الأرض ، ومادار بهذا الممنى

وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن اذايات النفوس

رأسا أو لمنفعته وقتا ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمنا في ضروري حفظ النفس والاعضاء ومنافعها ، وهو أيضا مكمل لحفظ الضروريات الا ُخرى كالدين وغيرها فلذلكقال إن حفظه سلى هذا الوجهمن المكملات ، وعليه فيرجع النهى عن الخر على هذا الوجه المالقسم الثاني في صدر المسألة . هذا إذا قدر ناالساقط من العبارة لنظ (أو) واما إذا قدرناه لفظ (لا)كما يقول بعضهم فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأسا من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالًا . وأما خفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود فيكون من المكملات. وهذا لا يصح أما أولا فانه سبق للؤلف في كتاب المقاصد أن الذي يعد من المنكملات إنما هو شرب القليل الذي لايسكر عادة ، كما عد النظر للاجنبية مكملا لحرمة الزنا . وأما ثانيا فلوكان الغرض أنمايزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وماعداه مكمل لكان ذكر المؤلف منافع الاعضاء حشوا مفسدا، لانه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطى وينكَّشفمعدود من نفس الضروري الداخل اجمالاً في حفظ النفس وأما ثالثًا فانه كان المناسب. إذا في التعبير بدل قوله (وأيضاً فأنحفظه النخ) أن يقول المؤلف (اما حفظه على هذا الوجه فانه من المكمل لحفظ العقل) لآن قوله (وأيضا) يفيد أن وجه آخر غير السابق ، لا أنه تكميلالمكلام المتقدم . وانما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام

ولم ترد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم (١) إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل ، فني الأربعة الأواخر ظاهر ، وأما الدين فراجع الى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح ؛ والتصديق بالقلب آتبالمقصود في الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ليفرع عن ذلك كل ماجاء (٢) مفصلا في المدنى ، فالأصل وارد في المكى ، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد (٢) و يكون مازاد على ذلك تكميلا ، وقد جاء في المكى من ذلك النطق بالشهاد تين ، والصلاة ، والزكاة . وذلك يحصل به معني الانقياد ، وأما الصوم والحج فمدنيان من باب التكميل (١) على أن (٥) الحج كان من فعل العرب أو لا وراثة عن أبهم ابراهيم ، فجاء الاسلام فأصلح

⁽۱) أى من جهة ما يقضى بهدمها و إفسادها ، من الظلم ونقص الكيل ومامعها، وقوله (من جانب الوجود) أى الاسباب التي تحفظها وتستبقى وجودها ،كالاكل والشرب في حفظ النفس مثلا

⁽۲) أى من شعب الايمان ومجبة الله ورسوله ، وما إلى ذلك ، وقوله (فالا صل) اى الايمانى

⁽٣) أىمتى و جد تكليف و احد بدنى فانه يتحقق به معنى كلى الانقيادبالجوارح، الذى هو أحد ركنى الدين

⁽٤) ولم نقل إنهما داخلان فى كلى الانقياد بالجوارح فيرجعان للوجه الا ولى صدر المسألة حيث اكتنى فيه بالدخول إجمالا في مسألة الخر ، لا نهذا يستدعى التوسع فى معنى الا جمال والسكلية هنا أكثر بما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالا فى حفظ النفس والا عضاء ، فتصير القاعدة بعد ذلك أشبه بالا مور الاعتبارية . وإنماكانا تكيلين للدين ، لا نالحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين و تآلفهم وأبهة الاسلام ، وهكذا من كل مافيه تعزيز لشأنه وفى الصوم تكيل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الا وامر واجتناب النواجي ، فهما من مكملات ضرورى الدين وانقيادها لامتثال الا وامر واجتناب النواجي ، فهما من مكملات ضرورى الدين (٥) هذا الترقى لايفيد شيئا فى أصل الدعوى ، وهي أن كل مدنى لانجد فيه كليا إلا وهو جزئى أو تكيلى لما شرع فى مكة : لا ن إصلاح ما أفسدوه لم يجيء الا فى المدينة

منه ما أفسدوا ، وردهم فيه الى مشارعهم . وكذلك الصيام أيضاً ، فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصومه أيضا حين قدم المدينة صامه وأمر بضيامه حتى نسخه رمضان . وانظر في حديث (١) عائشة في صيام يوم عاشوراء . فأحكمهما التشريع المدنى ، وأقرها على ما أقر الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه حين قال تعالى : (اليوم أكمت كم من في اليوم الذي شرع بالمدينة دينكم) الآية ! فلهما أصل في المسكى على الجاة (٢) والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع (١) من فروع الأمر بالمعروف والنهى من المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله : فرع (١) من فروع الأمر بالمعروف والنهى من المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله :

كل دليل شرعى يمكن أخذه كليا ، وسواء علينا أكان كليا أم جزئياً (٥٠)

(۱) لفظه عن عائشة رضى الله عنها قالت: (كان يه م عاشورا يوما تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسل الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه ، وأمر الناس بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ، ومن شاء ركه و قال الشوكانى الحديث متفق عليه . وأخرجه فى التيسير مختصرا عن الستة إلاالنسائى . والمؤلف يريد أن أصل مشروعية الصيام كانت بمكة . ويكنى فى إثبات هذا صيامه صلى الله عليه وسلم ليوم عاشورا فيها ؛ لا أنه بعد الرسالة انما كان يتعبد بالشرع قطعا ، وكونه كان خاصا به لا يمنع أن أصل المشروعية الصيام كان بمكة

(٢) علمت أنه وأن أفاد في الصوم لكنه لايفيد في الحيج (٣) بل هو أعلى فروعه ، كا سبق لنا بيانه (٤) هذه المسألة التاسعة تقدمت له نظير تها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضا. ولا فرق بيهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة وظاهر أن هذه عامة ، وهذه تقول إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماعي أحكام الشريعة وظاهر أن هذه مرتبة على تلك ولازمة لها ، لا "نه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفادون مكلف، فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كان ورد على جزئ فأنه يعتبر عاما ، ولذا تجد ألا دلة هنا بعضا من الا دلة هناك ، وقد توسع هناك بأدلة عقلية ، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة وبجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في فوائد جليلة . وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة وبجعلها مفرعة على تلك ، ويحيل في الاستدلال عليها . لكنه زاد هنا قوله (وقد بين ذلك بقوله وفعله الخ) فهذا مع المحازه فيه هو محل الفائدة الجديدة (٥) أي في صيغته ولفظه ، وكذلك يقال في أوله (المستند) أي اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع

إلا ما خصه الدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا . فان كان كليا فله . والدليل على ذلك أن المستند إما أن يكون كليا أو جزئيا . فان كان كليا فهو المطاوب . و إن كان جزئيا فبحسب النازلة ، لا بحسب النشر يع فى الأصل ، بأدلة منها عموم التشريع فى الأصل ؛ كقوله تعالى : (يا أيّها النّاس إنّى رَسُولُ الله اليك جيعاً) (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً) (وأنز لنا إليك الد كر لتنبين إلناس ما أنزل إليهم) وهذا معنى مقطوع به ، لا يحرم القطع به ما جاء (من شهادة خزيمة وعناق أبى بُردة . وقد جاء فى الحديث ﴿ بُعِيْتُ للا حر والا سود ﴾

ومنها أصل شرعية القياس؛ إذ لامعى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعى . وهو معنى متفق عليه . ولو لم يكن أخذ الدليل كليا باطلاق لما ساغ ذلك ومنها أن الله تعالى قالى : (فلما قضى زَيْدٌ مِنها وَطَراً زَوَجْنا كَها) الآية ، فإن نفس النزويج لا صيغة له تقتضى عموما أو غيره ، ولكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لا جل التأسى . فقال : (لكي لا) ولذلك قال : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) هذا . ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد خصه الله بأشياء ؛ كهبة المرأة نفسها له ، وتحريم نكاح أزواجه من بعده ، والزيادة على أربم . فلذلك لا يخرجه عن شمول الأدلة فيا سوى ذلك المستثنى . فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة اليه مقصودة العموم ، و إن لم يكن لها صيغ عموم . وهكذا السيغ المطلقة تجرى في الحكم مجرى العامة

خاصة أم للناس عامة ؟ — : « بل للناس عامة » (1) ، كما في قضية الذي نزلت فيه : (أَقِمَ الصلاة طَرَ فَي النهار) وأشباهها . وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس ، كما ظهر في حديث (٢) الإصباح جنبا وهو يريد أن يصوم ، والغسل من التقاء الختانين ، وقوله : « إني لأ نْسَى أو أُ زَسَّى لِلْأَسُنَ » (٣) وقوله : « إني لأ نْسَى أو أُ زَسَّى لِلْأَسُنَ » (٣) وقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٩) « وخذوا عني مناسككم (٥) » . وهو كثير

﴿ المسألة العاشرة ﴾

الأدلة الشرعية ضربان:

و أحدهما ، أن يكون على طريقة البرهان العقلى ، فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلا علبه ، وكا نه تعليم للا مة كيف يستدلون على المخالفين . وهو فى أول الأمر موضوع لذلك . ويدخل هناجميع البراهين العقلية وما جرى مجراها كقوله تعالى : (لو كان فيهما آلمة الإالله لفسدتا) وقوله : (لسان الذي للجدون اليه أعجمي وهذا لِسَان عَرَبِي مُبين) وقوله : (ولو جعلناة قُر آناً

⁽۱) حديثان مسعود أنرجلا أصاب منامرأةمادون الفرج وحضرالصلاة الخ. انظره فى فضل الصلاة فى البخارى ولفظه (لجميع أمتى) وفى رواية لسلم (بل للناسكافة) ورواية الكتاب هى الواردة فى الترمذى. والحديث رواه أيضاً ان ماجة والنسائى

⁽٢) حديث عائشة وأم سلبة في البخاري

⁽٣) قال ابن عبد البر لا أعلم هذا الحديث روىعن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه . ويعد أحد الا حاديث الا ربعة في المرطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة . ومعناه صحيح في الا صول . راجع ان شئت شرح الزرقاني على الموطأ . وقال في الشفاء إنه حديث صحيح . قال مصحح التيبير قال الحافظ في الفتح : لا أصل له . فانه من بلاغات مالك التي لم توجد موصر لة بعد البحث الشديد

⁽٤) متفق عليه

⁽ه) رواه مسلم

أَعْجَمِينًا لَقَالُوا لُولا نُصَّلَتَ آيَاتُهُ) وقوله : (أُوليْسَ الذي خَلَقَ السمولتِ والأرضِ . بقادر على أن يَخْلَقَ مِثْلُهُم) وقوله : (قالَ إبراهيمُ فانَّ اللهَ يأتى بالشميسِ من المشرِقِ فأت بها مِن المغربِ) وقوله : (اللهُ الذي خَلَقَكُم شم رزَقَكُم) الى قوله : (كل مَ مِن شيء) وهذا الضرب قوله : (كل م مِن شيء) وهذا الضرب يستدل به على الموالف والمخالف ؛ لأنه أمر معاوم عند من له عقل ، فلا يقتصر به على الموافق في النحلة

و الثانى ، مبنى على الموافقة فى النحلة · وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية ؛ كدلالة الأوامر والنواهى على الطلب من المحكف ، ودلالة (١) (كثيب عليكم القصاص فى القتالى) (كتب عليكم الصيام) (أحل لحم ليلة الصيام الرفت) فان هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين ، ولا أقى بهافى محل استدلال، بل جىء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول ؛ و إنما برهانها فى الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتى بها . فاذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ، واذا ثبت الصدق ، واذا ثبت التكليف على المكاف

فالعالم إذا استدل بالفرب الأول أخذ الدليل انشائيا كا نه هو واضعه . و إذا استدل بالفرب الثانى أخذه ممنى مسلما لفهم مقتضاه إلزاما والتزاما . فاذا أطلق لفظ الدليل على الضر بين فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ ، لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثانى . فهو بالمهنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء . و بالمنى الثانى نتيجة انتجتها المعزة فصارت قولا مقبولا فقط

﴿ المالة الحادية عشرة ﴾

اذا كان الدليل على حقيقته فى اللفظ لم يستدل به على المعنى المحازى الأعلى (١) زاده لان هذه ليست أوامر ونواه لفظا ، بل هى أخبار فى مهنى الطاب

القول بتعميم (١) اللفظ المشترك ، بشرط (٢) أن يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، والافلا

فثلل ذلك مع وجود الشرط قوله تعالى : (يُخْرِجُ الحَى مِنَ المَيْتُ وَ يُخْرِجُ الحَى مِنَ المَيْتُ وَ يُخْرِجُ المَيْتَ مِنَ المَحْقِ الْمُعْتِ الْمُعْتِ إِلَى أَنِ المُراد بِالْحَياة والمُوتِ ما هو حقيقى ، كَإْخُراج الانسان الحَي من النطقة الميتة ، و بالعكس ، وأشباه ذلك بما يرجع إلى معناه ، وذهب قوم الى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى : (أُومَن كَانَ مَيْتًا فأَحْيَيْنَاهُ) الآية ، ور بما ادعى قوم أن الجيم (؟) مراد ، بناء على القول بتعميم اللفظ المسترك ، واستعال اللفظ في حقيقته ومجازه ، ولمذا الأصل أمثلة كثيرة

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى: (يا أيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَ بُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنْبًا إلَّا عابِرِى سَبيلِ حَتَى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنْبًا إلَّا عابِرِى سَبيلِ حَتَى تَعْلَمُوا مَا الله الله الله الله والحقيقة أو سكر النوم وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والفسل منها على حقيقته. فلو فسر على أن السكر هو سكر الففلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار النقوى كما

⁽۱) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: لايستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معا بالحسكم، وأجازه الشافعية والقاضى وبعض المعتزلة مطلقا، إلا إذا لم يمكن الجمع ،كافعل أمرا وتهديدا، لا نالا مر يقتضى الايجاب. والنهديد يقتضى الترك، فلا يصح اجتماعهما. وقال الغزالي وأبو الحسين إنما يجوز عقلا لا لفة، إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع فيجوز لفة أيضا، فيكون حينتذ كل لفظ مستعملا في معنى

⁽٢) أى بشرط أن يكون هذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هذا اللفظاعند العرب. وهذا هو محل الزيادة فى كلامه على كلام المجيزين ، يقيد به هذا الجواز . ولا يخنى أن استعال ألفاظ الكتاب فى الجاز فقط محتاج أيضا إلى هذا القيد

⁽٣) هذا هو محل التمثيل وقوله (أو سكر النوم الخ) أى فيصح أن يكون من موضوع المسألة بما تحقق فيه الشرط

منع (۱) سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه ، وأن الجنابة المراد بها التضمخ (۲) بدنس الذنوب ، والاغتسال هو التو بة لكان هذا التفسيرغير معتبر ، لأنالعرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به الأنها لا تفهم (۲) من الجنابة والاغتسال الا الحقيقة . ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى : (فاخلع نعلين) إشارة إلى خلع الكونين . فهذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوا فَإِنَّ السّعملة ولا في مجازاتها . وربما نقل في قوله صلى الله عليه وسلم : « تَدَاوَوا فَإِنَّ أَنزلَ الدَّواء (١٠) » أن فيه إشارة (١٠) إلى التداوى بالتو بة من أمراض الذنوب . وكل ذلك غير معتبر ، فلا يصح استعال الادلة الشرعية في مثله وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا و بلسان العرب ، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم ، وهذا الاستعال خارج عنه . ولهذا المهني تقرير في موضعه (٢٠) من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل من هذا الكتاب . والحد لله . فان نقبل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل

(١) أى فيكون بما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط

(٢) أى مجازا مرادا مع الحقيقة ، لا ثنارياب الاشارة من الصوفية لايقصرون الممنى المراد على المجاز في مثل هذا

(٣) أى ولا تِفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازا ولا حقيقة

(٤) رواه فی کنوز الحقائق المناوی عن ابن منیع . ورواه فی راموز الحدیث (٤) رواه فی راموز الحدیث (تداووا فان الله ؛ پنزل دا ، إلا وقد أنزل له شفا . إلا السام والهرم) عن ابن حیان وأبی داود الطیالسی

(٥) ليست الاشارة فى كلامهم بما يراد منه استعال اللفظ فى المعنى المذكور ، وحاشاهم أن يقولوا ذلك : بل معناه أن الالفاظ مستعملة فى معناها الوضعى العربى، وانما يخطر المعنى الاشارى على قلوب العارفين عند ذكر الاتية أو الحديث ، بعد فهمه على الطريق العربى الصحيح ، كما أفاده ان عطاء الله في كتابه لطائف المنن

(٦) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد وسيأتي أيضا في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز

(٧) أى فى الفصلالثاني من المسألة التاسعة المذكورة ، فياروى عن سهل بن عبدالله من تفسير آيات على هذا النحو

﴿ المالة الثانية عشرة ﴾

كل دليل شرعى لا يخلو أن يكون معمولاً به فى السلف المتقدمين دائما أو أكثرياً، أولا يُثبت به عمل . فهذه ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يكون معمولاً به داعًا أو أكثريا ، فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه ، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم ، كان الدليل بما يقتصي إيجابا أو ندبا أو غير ذلك من الاحكام ؛ كفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع قوله في الطهارات والصاوات على تنوعها من فرض أونفل ، والزكاة بشروطها ، والضحايا والعقيقة ، والذكاح والطلاق ، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة وبينها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو اقراره ، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذلك داعًا أوأ كثريا — وبالجلة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه ، فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الاطلاق ، فمن خالف ذلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون جرى فيه ما تقدم في كتاب الأحكام من اعتبار (١) الكلية والجزئية فلا معنى للأعادة .

(والثانى) أن لا يقع العدل به الا قليلا أو فى وقت (٢) من الأوقات أو حال

(۱) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية فى هذا. إنما يظهر ما تقدم فى فصل ما يدخل تحت العفو وهو فى موضوع الحزوج عن الدليل ، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة . فليراجع

(۲) هو رما بعده بيان وتفصيل لقوله (قليلا) فقوله (فى وقت) أى كما يأتى فى صلاته عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الاوقات وقوله (أو حال) أى كتأخيره عليه السلام الظهر للابراد والجمع بين الصلاتين فى السفر كما سيأتى له

من الأحوال ، ووقع إيثار غيره والعمل به دائما (١) أو أكثريا . فذلك الغير هوالسئة المتبعة والطريق السابلة . وأما (٢) مالم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التثبت فيه وفي العمل على ونقه ، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر ؛ فان إدامة الأولين العمل على غالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعى أو لغير معنى شرعى و وباطل أن يكون لغين شرعى أو لغير معنى شرعى عفروا العمل به . و إذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض المعنى الذي تحروا العمل على وفقه ، و إن لم يكن معارضا في الحقيقة (٣) . فلا بد من تحرى ما عمروا وموافقة ماداوموا عليه . وأيضا فإن فرض أن هذا المنقول الذي قل العمل به مع ماكثر العمل به يقتضيان (١) التخيير ، فعملهم — إذا حقق النظر فيه — لا يقتضى مطلق التخيير ، بل اقتضى أن ماداوموا عليه هو الأولى في الجلة ، وان كان العمل الواقع على وفق الآخر لاحرج فيه ، كا نقول في المباح مع المندوب على ان وضعهما بحسب فعل المكلف يشبه المخير فيه ؛ إذ لاحرج في ترك المندوب على

⁽١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلا فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائمًا ؟

⁽ع) هذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الاصوليون في مباحث الترجيح بالا مر الحارج كعمل أهل المدينة أو الحلفاء الاربعة ، أو بعمل أكثر السلف . فاهنا ترجيح وإن كان بخارج أيضا إلا أنه يكون عمله صلى سيه وسلم وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لا سباب اقتضت المخالفة يأتى ذكرها . ولاينافى أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذى تحروه ، لا أن الواقع أن المعارضة إنما هى بين الخبرين ، ومعارضة العمل تابعة . يرشدك الى هذا قوله (فان فرض أن هذا الح) فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذلك التخير فى العمل بأمهما

⁽٣) أى لضعفه بازاء ماكثر العمل علىوفقه

⁽٤) أى لا نهما دليلان متعارضان ولا مرجح . فالحكم إما الوقف وإماالتخيير على الحلاف بينهم في ذلك

الجلة (١) ، فصار المكلف كالمخير فيهما ، لكنه في الحقيقة ليس كذلك ، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجلة . فكذلك ما من فيه . و إلى هذا (٢) فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الاعيان لاتكون بمجردها حجة ، مالم يعضدها دليل آخر ؟ لاحتالها في أنفسها و إمكان (٣) أن لاتكون مخالفة لما عليه العمل المستمر . ومن ذلك في كتاب (١) الأحكام وما بعده . فإذا كان كذلك ترجح العمل على خلاف ذلك القليل . ولهذا القسم أمثلة كثيرة . ولكنها على ضربين: « أحده ا » أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سببا للقاة ، هوان عينت ، أو محو ذلك أ

كا جا، في حديث (ع) إمامة جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم يومين ؛ و بيان رسول الله على الله عليه وسلم لمن سأله عن وقت الصلاة ، نقال : « صلِّ مَعنا هذين اليومين (٢) » فصلته في اليوم (٧) في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى . ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض ، كالإبراد في شدة الحر ، والجم بين الصلاتين في السفر ، وأشباه ذلك .

(١) وإن كان فى ترك المندوبكليا حرج .كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجا مالكل

(٢) يعنى ويضاف الى .! ذكرناه من أدلة الاخذ بما عليه العمل فى الاعم الاكثر أن قضايا الاعيان الخ. ولا يخنى أن العمل اذا كان قليلا عد من قضاياً الاعيان التى لايحتج بها . وهذا يوهن الاخذ بما كان العمل عليه قليلا

(٣) عطف تفسير لقوله (احتما لها في أنفسها)

(٤) كما تفدم فى ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات، حتى كان يطن بهم أنهم لا يرونها مباحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس والنسائي عن جابر (تيسير)

(٦) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي

(٧) لعل فيه سقط كلمة (الثاني)كما يدل عليهالحديث في باب مواقيت الصلاة

وكذاك قوله: « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تَطلُع الشمس فقد أدرك الصبح » الخ (١) بيان لا وقات الأعدار لامطلقا ، فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار ، ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام « أسفروا بالفجر » (٢) مرجوح بالنسبة إلى العمل (٣) على ونقه ، و إن لم يصح فالأمر أوضح و به أيضاً ينهم (٤) وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقها ، و إنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالمزيز كذلك و واحتجاج عروة بحديث عائشة « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصلّى العصر والشمس في حُجرتها قبل أن تظهر (٥) » ولفظ «كان » فعل يقتضى الكثرة (١) كا احتج أيضاً أو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلي إلى أن قال : « بهذا أمرت » . وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجعة وهو على المنبر : « أية ساعة هذه ؟(٧) » وأشباهه .

(١) رواه فى التيسير بالفظ (من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وقال أخرجه الستة بهذا اللفظ

(٢) (أسفروا بالفجر، فأنه أعظم للاجر) أخرجه أصحاب السنن (تيسير)

(٣) أى لقلة العمل على الاسفار. والمرجوحية أخذ بها مالك.وقوله(وان لم يصح فالامر أوضح) الاوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، والافهو خروج عن الموضوع لان الكلام فى دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثرى

(٤) وان لم يذكر أبو مسعود هذا الوجه فى احتجاجه ، بل ذكر قوله (بهدا أمرت)كما بحي. بعد

(٥). رواممالكو الجماعة كلهم إلا الترمذى مع اختلاف يسير . وهذا لفظ الموطأ ومسلم وأبى داود . ولفظ البخارى (والشمس لم تخرج من حجرتها) والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدار

(٦) ولذلك أفرد بعض المصنفين في الحديث بابا لكان ، وسموه باب الشمائل . وقال أهل الأصول ان لفظ (كان يفعل) تغيد عرفا ذلك

أى أن العمل على غير هذا ، فقد كانوا يبكرون للجمعة

وكا جاء فى قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم ترك ذلك مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، ولم يعد الى ذلك هو ولا أبو بكر ، حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب فعمل بذلك لزوال علة الايجاب ، ثم نبة على أن القيام فى آخر الليل أفضل من ذلك . فلا جل ذلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام ، واستحبه مالك لمن قدر عليه

و إلى هذا الأصل (١) ردت عائشه ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإدامة على صلاة الضّحى ، فعملت بها لزوال العلة بموته ، فقالت : « مارأيت (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الضحى قط و إنى لأستحبها . و فى رواية : و إنى لأسبّحها و إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليدّعُ العمل وهو يُحب أن يَعمل ، خشية أن يَعمل به الناس فيُغرض عليهم (٢) » . وكانت تصلى الضحى يَعمله ، خشية أن يَعمل به الناس فيُغرض عليهم (٢) » . وكانت تصلى الضحى عانى ركعات ، ثم تقول : لو نُشِر لى أبواى ماركتها (١) . فإذا بنينا على مافهمت من ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم للمداومة على الضحى فلا حرج على من فعلها وفطير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والمسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال ونظير ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الوصال الصيام في الشهرة والسلام كان يواصل السيام ثم نهم عن الوصال المناس ونفي المناس ونفي المناس ونفيل المناس ونفيل المناس ونفيل المناس ونفيل المناس ونفيل المناس ونفيل ونفيل

- (١) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذى فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به
- (۲) لا ينافى ما جاء عنها فى أحاديث أخرى أنه صلى ألله عليه وسلم كان يصليها أربعا ، لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التى يكون فيها عادة بين نسائه وقد ثبت لها فعله صلى الله عليه وسلم للضحى وإن لم تره فلذلك كانت تصليها.ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها ، فلذلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها (٣) رواه مسلم ـــ ورواه أيضا البخارى مع بعض اختلاف ، وصدر الحديث ذكره فى التيسير عن الستة إلا الترمذى
- (٤) أىماكانفرحها بهما عند خروجهما من القبر بمله لها عن صلاة الضحى. وذلك دليل على تأكدها فى رأيها
 - (ه) أي المداومة

وفهم الصحابة من ذلك - عائشة وغيرها - أن النهى للرفق ، فواصلوا ، ولم يتخوفوا والمام عائشة وغيرها - أن النهى الوصال ، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات .

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . وحكمه الذى ينبغى فيه الموافقة العمل الغالب كاثنا ما كان ' وترك القليل أو تقليله حسبا فعلوه . أما فيا كان (١٦) تعريفا بحد وما أشبهه فقد استمر العمل الأول (٢٦) على ماهو الأولى ، فكذلك يكون بالنسبة إلى ماجاء بعد موافقته لهم على ذلك . وأما غيره فكذلك أيضا . ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة .

فقيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فى المسجد ثم تركه بإطلاق خافة التشريع يوجد مثله بعد موته ، وذلك بالنسبة إلى الأثمة والعلماء والفضلاء المتدى بهم فيا يفعلون — وفى باب المتدى بهم فيا يفعلون — وفى باب البيان من هذا الكتاب لهذا بيان — فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب ، وسد الذرائع مطلوب مشروع ، وهو أصل من الأصول القطعية فى الشرع ، وفى هذا الكتاب له ذِكر ، اللهم إلا أن يعمل به

⁽١) وهو النوع الأول من هذا الضرب المذكور فى كلامه آنفا

⁽٧) أى في عهده صلى الله عليه وسلم وقوله (فكذلك يكون الخ) أى يكون الناأن فيها جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له صلى الله عليه وسلم . أى الحكم فيه للعمل الغالب قطما بدون توهم . فقوله (بعد) بالضم . وقوله (موافقته) فاعل ولعل فيه تحريف علية موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب . أى وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه فسيأتى أنه وإن كان طريقا يصح سلوكه، إلا أن الأصل هو الأولى وهذا معنى قوله (وأما غيره الخ) أى فغير ماوافقوا عليه بما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذى كان في عهده صلى الله عليه وسلم، ولحن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه ، كما يتبين ذلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة الى أن الأولى فيها أيضا ما كان العمل جاريا فيه على عهده صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحا ، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتصاه صلى الله عليه وسلم ، وغيره يعتبر مرجوحا ، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتصاه

الصحابة كما في قيام رمضان فلا بأس ، وسنتهم ماضية ، وقد حفظ الله فيها هذا المحظور الذي هو ظن الوجوب ، مع أنهم لم يجتمعوا على إعماله والمداومة عليه الا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل ، ويتحرونه أيضا ، فكان على قولهموعملهم القيام في البيوت أولى (١) . ولذلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساحد أولى لمن لم يستظهر القرآن ، أو لمن لايقوى الا بالتأسى ، فكانت أولويته لعذر كالرخصة ، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى . فعلى كل تقدير ماداوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم ، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً . ولذلك يقول بعضهم : لاينبغي تعطيل الساجد عنها جملة ؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة. وأما (٢) صلاة الضحى فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها قط دليل على قلة عمله بها ، ثم الصحابة لم ينقل عمهم عموم العمل بها ، و انما داوم من داوم عليها منهم بمكان لايتأسى بهم فيه كالبيوت ، عملا (٣) بقاعدة الدوام على الأعال ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الايجاب لداوم عليها . وهــذا أيضا موجود في عمل المقتدى بهم ، الا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء . ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق ، بل في بعض مؤكداتهــا ؟ كالعيدين ، والخسوف ، وتحوها . وماسوى ذلك فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل ، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث ⁽⁴⁾ أفضل (١) أى فهم وآن أقاموها في المسجد بامام واحد على خلاف ماكان في عهده صلى الله عليه وسلم لهذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض . إلاأن عملهم وقولهم جارًا على أن الافضل الموافقة للعمل الغالب فيعهده

 ⁽٢) مقابل لقوله (فقيام رمضان.) فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقونه (وأما غيره فكذلكأيضا)على ماسق شرحه

⁽٣) أى فهم لم يبتدعوا ، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ماخشيه صلى الله عليهُ وسُلم من الأيجاب. ولا ظن الوجوب بفعلهم لانهم كانوا يخفونها كماقال المؤلف (إلا أن ضميمة اخفائها الح)

⁽٤) ساق،مسلم حديثًا طَويلًا ذكر فيه قوله صلي الله عليه وسلم (فعليكم بالصلاة في يُوتَكُم، فان خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المُكتوبة) وروى في الجامع الصغير

من صلاتها في منتجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلي فيها . فلذلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركمتين في جماعة (١) ، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة (٢) ، ولم يظهر ذلك في الناس ، ولا أموجم به ، ولا شهره فيهم ، ولا أكثر من ذلك ، بل كان عمله في النوافل على حال الانفراد ، فدلت هذه القرائن كلها—مع ما انضاف اليها من أن ذلك أيضاً لم يشهر (٢) في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائما ولا كثيراً — أنه مرجوح ، وأن ما كانوا عليه في الأعلى هو الأولى والأحرى . وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هذه القضايا ، فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى ، وهو الذي أخذ به مالك فيا روى عنه أنه يجيز الجاعة في النافلة في الرجلين والثلاثة ونحو ذلك ، وحيث لا يكون مظنة اشتهار ، وما سوى ذلك فهو يكرهه

وأما مسألة الوصال (1) فان الا حق والا ولى ما كان عليه عامتهم ، ولم يواصل. خاصتهم حتى كانوا فى صيامهم كالعامة فى تركهم له ، لما رزقهم الله من القوة ، التي هى أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام : « إنى أبيت عند ربي 'يطعينى (أفضل الصلاة صلاة المر. في بيته إلا المكتوبة) عن النسائي و الطبراني . قال المناوى فى شرحه للجامع الصغير : قضية صنيع المؤلف أن هذا بما لم يتعرض الشيخان ولا أحدهما لتخريجه ، و إلا لما ساغ له العدول عنه لغيره على القانون الصناعى وهو ذهول فاحش فقد خرجاه معا باللفظ المذكور اه

- (۱) رواه البخاري
- (٢) ساق مسلم في هذا عدة أحاديث
- (٣) فيكونما يتعلق بصلاة النافلة جماعة بما حصلت فيه الموافقة لفعله تماما ، محيث لم يوجدما يقتضى رخصة لمخالفة البعض مثلا، ولا يكون هذا من أمثلة قوله (وأماغيره) (٤) الوصال صوم اليومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل والسرد أن يتابع صوم الآيام مع الفطر بالليل ومنه يفهم أن قوله مع أن بعض من كان يسرد النح كلام فيما يشبه الوصال بين جهة أن كلا غير ماهو الا ولى في نظر الشارع

و يَسْقيني^(۱) » مع أن بعض^(۲) من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف: يا للبتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأيضاً فان طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المسكلف بالرفق والقصد ، خوف الانقطاع — وقد مر لهذا المعنى تقرير في كتاب ^(۲) الأحكام — فكان الأحرى الحمل على التوسط ، وليس إلاما كان عليه العامة وما واظبوا عليه . وعلى هذا فاحل نظائر هذا الصرب

« والضرب الثاني » ما كان على خلاف ذلك ولـكنه يأتي على وجوه :

منها أن يكون محتملا فى (¹⁾ نفسه فيختلفوا فيه بحسب ما يقوى عند الجنهد فيه أو يختلف فى أصله (⁰⁾ . والذبى هو أبرأ للمهدة وأبلغ فى الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب .

كقيام الرجل الرجل اكراماً له وتعظيما ، فان العمل المتصل تركه ، فقد كانوا لا يقومون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أقبل غليهم . وكان يجلس حيث ينتهى به المجلس ، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ، ولو كان لنقل ، حتى روى عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له فى المجلس . فقال : ان تقوموا نقم ، وان تقعد . وانما يقوم الناس لرب العالمين . فقيامه صلى الله عليه وسلم لجعفر ابن عمه وقوله : « قومُوا لِسَيدكم (٢) » ان حملناه على ظاهره فالأولى خلافه لما تقدم ، وأن نظرنا فيه وجدناه محتملا أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم (٧)

- (۱) تقدم (ج۲ ص ۱۳۸)
 - (۲) هو عبد الله بن عمرو
- (٣) فى باب الرخصة وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف
- (٤) أى يكون وقوعه متفقا عليه ، ولكنه يكون محتملا للمعنى المستدل عليه ولغيره ،كما فى القيام للقادم
 - (٥) أى يكون ثبوته محل خلاف .كما فى تقبيل اليد ، وسجود الشكر
 - (٦) سعد بن معاذ والحديث متفق عليه في قصة بني قريظة
- (٧) وهذا هو الذى كانوا يتحاشونه ويرونه موجبا لكراهيته .كما أشار إليه بقوله (وإنما يقوم الناس لرب العالمين)

أو على وجه آخر من المبادرة الى اللقاء لشوق بجده القائم للمقوم له ، أو ليفسح له في المحلس حتى يجد موضعا للقعود ، أو للإعانة على معنى من المعانى ، أو لغيرذلك ما يحتمل . وإذا احتمل الموضع أطلبنا بالوقوف مع العمل المستمر ي لإمكان أن يكون هذا العمل القليل غير (١) معارض له . فنحن في اتباع العمل المستمر على يبنة و يراءة ذمة باتعاق ، وإن رجعنا إلى هذا المحتمل لم تجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك ، إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر ، وذلك لا يقوى (٢) وقدة معارضه

ومثل ذلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة ، فان مالكا قال له : كانذلك خاصاً مجعفر . فقال سفيان : ما يخصه يخصنا وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين . فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناء على هذا الأصل . فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصا ، أي ليس عليه العمل ، فالذي ينبغي وقفه على ما حرى فيه

وكذلك تقبيل اليد ان فرضنا أو سلمنا صحة ماروى فيه . فانه لم يقع تقبيل يد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نادراً ، ثم لم يستمر فيه عمل الا الترك من الصحابة والتابمين ، فدل على مرجوحيته

ومن ذلك سجود الشكر ان فرضنا ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه ، والنم التي أفرغت عليه افراغاً ، فلم ينقل عنه مواظبة على ذلك ، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شي الا في الندرة مثل كمب بن مالك اذ نزلت تو بته ، فكان العمل على وفقه تركا للعمل على وفق منهم

(١) كما سبق أن قضايا الاعيان لاتقوم حجة الا اذا عضدها دليلآخر لاحتمال ألا تكون مخالفة المخ

(٢) أى لانه مع كونه قليلا محتمل لغير المعنى المستدل عليه ، في مقابلة الكثير الذي لااحتمال فيه

ومن هذا المكان يتطلع الى قصد مالك رحمه الله فى جعله العمل (١) مقدماً على الأحاديث ؟ اذ كان انما يراعى كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وان جاء فيه أحاديث . وكان بمن أدرك التابعين وراقب أعالمم ، وكان العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم الا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر وقد قيل لمالك ان قوما يقولون : ان التشهد فرض . فقال : أما كان أحد يعرف التشهد ؟ فأشار الى الانكار عليه بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء مخلاف ما عليه من تقدم . وسأله أبو يوسف عن الأذان . فقال مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر فعجا من فقيه يسأل عن الأذان . ثم قال له مالك : وكيف الأذان عندكم ؟ فذكر مذهبهم فيه . فقال : من أين لكم هذا ؟ فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه عليه وسلم وولد ما أدرى ما أذان يوم ؟ وما صلاة يوم ؟ هذا مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولد من بعده يؤذنون في حياته وعند قبره ، و محضره الخلفاء الراشدين بعده . فأشار مالك الى أن ماجرى. عليه الممل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجم اليه

وقد بين في المتبية أصلا لهذا المعنى عظيما يجل موقعة عند من نظر الى مغزاه وذلك أنه سئل عن الرجل يأتى اليه الأمر يحبه فيسجد لله شكرا ، نقال : لا يفعل . ليس مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكرا ، أفسمعت ذلك ؟ قال : « ما سمعت ذلك ، وأرى أن كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول هذا شيء لم نسمع له خلافا » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الم نسمع له خلافا » . ثم قال : « قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى (١) المستند الى الدليل الشرعى ، لا مجرد العمل . فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التى لم يصاحبها العمل المستمر ، هكذا ينبغي أن يفهم . كا ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل ذكره الأصوليون . قالوا يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة وسيأتى عن مالك أنه قال : أحب الأحاديث إلى ما اجتمع الناس عليه

المسلمين بعده ، أفسمت أن أحداً مهم سجد ؟ إذا نباءك مثل هذا بما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بدلك، وفائه أو حكان لذكر ، لا نه من أمر الناس الذي قد كان فيهم ؟ فهل سيمت أن أحداً منهم سجد ؟ فهذا إجاع . إذا جاءك الأمر لا تعرفه فدعه » هذا ما قال ، وهو واضيح في أن العمل العام هو المعتمد ، على أي وجه كان ، وفي أي محل وقم . ولا يلتفت الى قلائل ما نقل ، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير

« ومنها » أن يكون هذا القليل خاصا بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به ، أو خاصا بحال من الأحوال ، فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به ، كا قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العامة في الوضوء انه كان به مرض ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، بناء على أن إذنه بعد ذلك لم يكن نستخا . وهو قلاله : « إيما نهيت كم لأجل الباقة (١) »

« ومنها » أن يكون مما فعل فلتة (٢) ، فسكنت عند الله عند عليه الله عليه الله عليه الله عليه الله عليه الله مع علمه به ، ثم بعد ذلك لا يفعله ذلك الصحابي وللاغيرة ، ولا يشرعه التي صلى الله عليه وسل ، ولا يأذن فيه ابتداء لا حد ، فلا يجهلة أن يكوفل ترفيزه عليه الذي فيه النهى عليه المبلاة ، والسلام في أمر فعمل ولغيره ، كا في قصة الرجل (٢) الذي بعثه النبي عليه المبلاة ، والسلام في أمر فعمل

(۱) نهى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم اللاضايجي بعلا ثلاث الها كان بعد ذلك قالوا: لقد بان الناس يتفعون بضحاياهم و يحملون منها الودك و يتخلون منها الاسقية . فقال : وماذاك ؟ قالوا نهيت عن لحوم الضحايا بعد نلاث . فقال عليه الصلاة والسلام (انما نهيتكم لاجل الدافة التي لافت عليكم فحكوا و بصدقوا وادخروا) رواه أبو داو دورواه مسلم بتأخيل لفظ تضدقوا اعز اد تخرمو

(۲) بدون سبق تشریع فیه

(٣) هو أبو لبابة الآنصارى فى قصة بنى قريظة . لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : نعم ، به أشار بيده إلى حلقه بننى الذبح . انظر بقية القصة بطولها فى المواهب عن ان اسحاق بوالمن الله هما الله وهما الله الما انه لو والروايات تختلف عندهم ، ولكنهم اتفقوا على أنه ربط نفسه . وجملة (أما انه لو جانى لاستغفرت له) انفرد بها ابن اسحاق

فيه ، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله فر بط نفسه بسارية من سوارى المسجد ، وحلف أن لا يُحلّه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام : «أما إنه لو جاءنى لاستغفرت له » وتوكه كذلك حتى حكم الله فيه (١) فهذا وأمثاله لا يقتضى أصل المشروعية ابتداء ولا دواماً ، أما الابتداء فلم يكن فعله ذلك بإذن رسول صلى الله عليه وسلم ، وأما دواماً فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه . وهذا خاص بزمانه ؛ إذ لا وصول الى ذلك الا بالوحى ، وقد انقطع بعده فلا يصح الابقاء على ذلك لغيره حتى ينظر الحكم فيه . وأيضاً فإنه لم يؤثر عن ذلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله ، لا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فيا بعده . فإذا العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أشد غروا ؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له ، ولو كان قبله تشريع العمل بمثله أستمرار العمل مجلانه كافياً في مرجوحيته

ومنها » أن يكون العمل القليل رأيا لبمض الصحابة لم يتابع عليه ، إذكان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيز ، أو يمنعه ، لا نه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد ؟ كا روى عن أي اطلعة الأنصارى أنه أكل برداً وهو صائم في رمضان ، فقيل له : أتأكل البرط وأنت صائم ؟ فقال : إنما هو برد نرل من السهاء نظهر به بطوننا ، وإنه ليس بطعام ولاشراب . قال الطحاوى : واهل ذلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام عليه فيعلم الواجب عليه فيه ، قال : وقد كان مثل هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ير ذلك عمر شيئا ، إذ لم يخبر أن النبي صلى الله عليه وقف عليه فلم ينكره ، فكذلك ما روى عن أبي طلحة ؛ قال : والذي كان من ذلك ما روى عن رفاعة بن رافع ، قال : كنت عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس في الغسل عن يمين عمر بن الخطاب ، إذ جاءه رجل فقال : زيد بن ثابت يفتى الناس في الغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك ؟

(١) بقبول توبته ، وقد أبره صلى الله عليه وسلم في يمينه ، فأطلقه بيده الكريمة

فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأي ، ولكنى سمعت من أعلى شيئاً فقلت به فقال : من أى أعامك ؟ فقال : من أى بن كعب ، وأى أيوب ، ورفاعة ابن رافع . فالتفت الى عمر فقال : ما يقول هذا الفتى ؟ فقلت : إنا كنا نفطه (١) على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا نغتسل . قال : أفسألتم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ؟ فقلت : لا. ثم قال في آخر الحديث : لأن أخبرت بأحد يفسله ثم لا يغتسل لأنهكته عقو بة . فهذا أيضاً من ذلك القبيل (٢) . والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال ، فكنى بمثله حجة على الترك « ومنها » أن يكون عمل به قليلا ثم نسخ ، فترك العمل به جملة ، فلا يكون حجة باطلاق ، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام

ومثاله حديث الصيام عن الميت ، فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة ؛ فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس ، وها أول من خالفاه . فروى عن عائشة أنها سئلت عن المرأة ماتت وعليها صوم فقالت : أطعموا عنها . وعن ابن عباس أله قال : لا يصوم أحد عن أجد ، قال مالك : ولم أسمح أن أحداً من أصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا من التابعين بالمدينة أمروا الحداً أن يصوم عن أحد ، ولا يصلى أحد عن أحد ، و إنما يفعل ذلك كل أحد عن نفسه . فهذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم ، وهو الذي عول عليه في المسألة عليه عول عليه في جملة عمله

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل ، وقيل له : أتسجد أنت فيه ،

، (١) أي الجاع بغير إنزال

(۲) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلا ثم نسخ أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام (إنما المماء من المماء) بالحلم ، وقد ورد فى الحديث : لعلنا أعجلناك الم فقال نعم يارسول الله قال (فاذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك) وهذا لفظ البخارى ومسلم. والاقحاط عدم الانزال ، وعن أبى بن كعب : إيما كان الما، من الماء رخصة فى أول الاسلام ثم نهى عنها ، أخرجه أبو داود والترمذي والدارى

ققال: لا. وقيل له إنما ذكرنا هذا لك لحديث عمر بن عبد انعزيز. فقال: أحب الأحاديث الى ما اجتمع الناس عليه ، وهذا مما لم يجتمع الناس عليه ، و إنما هو حديث من حديث الناس وأعظم من ذلك القرآن ، يقول الله : (منه آيات محكات هن الم الكيتاب) فالقرآن أعظم خطراً ، وفيه الناسخ والمنسوخ (١) ، فكيف مالا حاديث ؟ وهذا مما لم يجتمع عليه . وهذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين عليا على أنه الناسخ للا خر ، إذ كانوا إنما يأخذون بالا حدث فالأحدث (٢) من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى عن ابن شهاب أنه قال : أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسخة ومنسوخه . وهذا صحيح . ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر ، والحد لله ، وثم أقسام أخر يستدل على الحكم فيها بما المنسوخ على يسر ، والحد لله ، وثم أقسام أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره .

و بسبب ذلك ينبنى للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين ، فلايسامح نفسه فى العمل بالقليل ، إلا قليلا وعند الحاجة ومس الفرورة ، إن اقتفى أمنى التخيير ولم يَعف (١) نسخ العمل ، أو عدم صحة فى الدليل ، أو احتمالا لا ينهض به الدليل أن يكون حجة ، أو ما أشبه دلك . أما لوعمل بالقليل دائما لازمه أمور : مأحدها، الحالية للأولين في تركيم الدوام عليها ، وفى مخالفة السلف الأولين مافيها والنانى "(٥)

- (١) هذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ و المتشابه بالمنسوخ ، أماعلى ماهو مشهور من أن المحكمات الواضحات فلا يأتى استشهاد الامام بالا تية
- (٢) أصله من كلام ابن عباس رضى الله عنه . ولفظه (كنا نأخذ بالاحدث الخ)
- (٣) الضمير للقليل في قوله (العمل بالقليل) أى بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضا لما عمل به الآكثر ، ولا يكون ذلك إلا حيث يحتجبه وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به
- (٤) الضمير للعامل. فهومبنى للفاعل، وقوله (أواحتمالا) معطوف على المفعول
 - (٥) لازم لما قبله ، أى خالفهم فعلا وتركا ، وهما متلازمان في مثله

استلزام ترك ماداوموا عليه ، إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هذه الآ^{سم}ار ، فإدامة العمل على موافقة مالم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه

« والثالث » (۱) أن ذلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه ؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال ، فاذا وقع ذلك عمن يقتدى به كان أشد

الحذر الحذر من مخالفة الاولين ! فلوكان ثم فضل مالكانالا ولون أحق به . والله المستعان

(والقسم الثالث) أن لا يثبت عن الاولين أنهم عملوا به على حال فهو أشد عملوا به ؛ والأدلة المتقدمة جارية هنا بالأولى . وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على مازعموا ليس بدليل عليه ألبتة ؛ إذ لو كان دليلا عليه لم يعزب عن فهم الصحابة والتابمين ثم يفهمه هؤلا ، و فعمل الاولين كيف كان مصادم لمقتضى هذا المفهوم ومعارض له ، ولو كان ترك العمل . فا عمل به المتأخرون من هذا القسم مخالف لا جاء الأولين ، وكل من خالف الإجاع فهو مخطى ، ، وأمة محدصلى الله عليه وسلم لا يجتمع على ضلالة ؛ فما كانوا عليه من فعل أو ترك فهوالسنة والا مرالمعتبر، وهو الحدى ، وليس ثم الاصواب أو خطأ ، فكل من خالف الساف الأولين فهو على خطأ ، وهذا كاف . والحديث الضعيف الذى لا يعمل العلماء بمشله جار هذا المحرى

ومن هنا لك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على على أنه الخليفة بعده ، لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره ، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ ، وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة ، يحمالونهما مذاهبهم ، وينبرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة ، ويظنون أنهم على شيء

(١) الأول والثاني عامان ، وهذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدي به

ولذلك أمثلة كثيرة: كالاستدلالات الباطنية على سوء مذاهبهم بما هو شهير فى النقل عنهم ، وسيأتى منه أشياء فى دليل الكتاب ان شاء الله ، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: (فى أى صورة ما شاء ركبك) . وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة فى تصحيح ماذهبوا اليه ، مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين ، وحاش لله من ذلك . ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة (١) ، وذكر الله برفع الأصوات و بهيئة الاجتاع ، بقوله عليه الصلاة والسلام : « ما اجتمع قوم يتلون كتاب الله و يتدار سُونة فيا ينهم » الحديث (٢)، والحديث الآخر : « ما اجتمع قوم ينذكرون الله كرون اله كرون الله كرون اله كرون الله كرون

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّ نين بالليل بقوله تعالى : (ولا تَطَرُد الذين يَدْعُونَ رَبَّهم بالغَدَاةِ والعشى) الآية ! وقوله : (أدْعُوا ربَّكم تضرُعًا وخُفْية) ومجهر قو ام الليل بالقرآن ، واستدلالهم على الرقص فى الساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة فى المسجد بالدرق والحراب ، وقوله عليه

- (١) فى سماع ابن القاسم عن مالك فى القوم يجتمعون فيقر ، ون فى السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الاسكندرية ، فكره ذلك وأنكر أن يكون من عمل الناس ، قال فى الاعتصام بعد ذكر ما تقدم : وذلك يدل على أن قراءة الادارة مكروهة عنده وقال قبل ذلك بصفحات ؛ ومن أمثلة ذلك قراءة القرآن بالادارة على صوت واحد فان هذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة
- (۲) ذكره في الجامع الصغير وفي التيسير بلفظ (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله الخ) عن أبي داود
- (٣) رواه فى التيسير بلفظ (لا يقعد قوم يذكرون الله الخ) عن مسلم والترمذى ورواه فى الترغيب والترهيب سهذا اللفظ أيضا عن مسلم والترمذى وابن ماجه أقول : هذا لفظ مسلم ورواية الترمذى (مامن قوم يذكرون الله الخ) ورواية ابن ماجه (ما جلس قوم مجلسا النخ) أما لفظ المؤلف (ما اجتمع قوم) فلم يوجد بعينه فى هذه الكتب

الصلاة والسلام لهم : « دُونكم يا بَني أرفِدَة (١) »

واستدلال كل من اخترع بدعة أواستحسن محدثة لم تمكن فى السلف الصالح ، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تمكن فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ككتب المصحف ، وتصنيف الكتب ، وتدوين الدواوين ، وتضمين الصناع ، وسائر ما ذكر الأصوليون فى أصل المصالح المرسلة (٢٦) ، فخلطوا وغلطوا ، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها ، وهو كله خطأ على الدين ، واتباع لسبيل الملحدين ، فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك ، وعبروا على هذه المسائك ، إما أن يكونوا قد أدركوا من فهسم الشريعة ما لم يفهمه الأولون ، أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ، إذ المتقدمون من السلف أو حادوا عن فهمها ، وهذا الأخير هو الصواب ، إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم ، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه ، وهذه المحدثات لم تكن فيهم ، ولاعملوا بها ، فدل على أن الله الأدلة لم تتضمن هذه المانى المخترعة بحال ، وصار عملهم مخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء فى استدلالهم وعملهم مخطئون ومخالفون لاسنة .

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك : هل وجد هذا المعى الذى استنبطت فى عمل الأولين أو لم يوجد ؟ فإن زعم أنه لم يوجد — ولابد من ذلك — فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به ؟ أم لا ؟ ولا يسعه أن يقول بهذا ۽ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه ، وخرق للاجماع . وإن قال إنهم كانوا عارفين بمآ خذ هذه الأدلة ، كما كانوا عارفين بمآ خذ غيرها ، قيل له : فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك ، حتى خالفوها الى غيرها ؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعى والعادى دال على عكس فيها على الخطأ دونك أيها المتقول ، والبرهان الشرعى والعادى دال على عكس القضية ، فكل ماجاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه .

⁽١) رواه الشيخان والنسائي

⁽٢) وكتاب الاعتصام للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع

فإن زعم أن ما انتحامين ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، واذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساغ فلا مخالفة ، انما المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده ، وهو البدعة المنكرة ، قيل له : بل هو مخالف ، لأن ماسكت عنه في الشريعة على وجهين :

« أحدها » أن تكون مظنة العمل به موجودة فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يشرع له أمر زائد على ما مذى فيه ، فلا سبيل الى مخالفته ؛ لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له ، فن استلحقه صار مخالفا للسنة ، حسبا تبين فى كتاب المقاصد . « والثانى » أن لاتوجد مظنة العمل به ثم توجد ، فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع فى مثله ، وهى المصالح المرسلة ، وهى من أصول الشريعة المبنى عليها ؛ إذ هى راجعة الى أدلة الشرع ، حسبا تبين فى علم الاصول ، فلا يصح ادخال ذلك تحت جنس البدع و أيضا فللصالح المرسلة — عند القائل بها — لاتدخل فى التعبدات ألبتة ، و إنما هى راجعة الى حفظ أصل الملة ، وحياطة أهلها فى تصرفاتهم العادية و ولذلك تجد مالكا — وهو المسترسل فى القول بالمصالح المرسلة — مشددًا فى العبدات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه فى الأولين . فاذلك نهى عن أشياء فى العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه فى الأولين . فاذلك نهى عن أشياء وكره أشياء ، و إن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها ، بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل ، فلا مزيد عليه . وقد تهد أيضا فى الأصول أن المطلق إذا وقع العمل به بله وجه لم يكن حجة فى غده (١)

والحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق ، فرأ بت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عليم ، فلا حجه فيه على العمل على وجه آخر ؛

(١) قال الا مدى في الا حكام (المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول. أثبته الا كثرون) ثم قال في باب المطلق (كل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه و المختلف فيه و المزيف و المختار نهو بعينه جار في تقييد المطلق) ــ نقول و لا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به ، و المسألة في ان المطلق المن المخاجب أيضا في باب التخصيص

بل هو مفتقر الى دليل يتبعه فى إعمال ذلك الوجه . وذلك كله مبين فى باب الأوامر والنواهى من هذا الكتاب ، لكن على وجه آخر . ها ذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه ، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة ، فلم يبق إذا أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مفى عليه عمل الأقدمين ، وكنى بذلك مزلة قدم . وبالله التوفيق

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيا تقدم ليست على رتبة واحدة ، بل فيها ماهو خفيف ، ومنها ما هو شديد . وتفصيل القول فى ذلك يستدعى طولا ، فلنكرله الى نظر المجتهدين . ولكن المخالف على ضربين : « أحدها » أن يكون من أهل الاجتهاد ، فلا يخبو أن يبلغ فى اجتهاده غاية الوسع (1) ، أولا فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال ، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهر آثم حسما بينه أهل الأصول « والثانى » أن لايكون من أهل الاجتهاد ، وإنا أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة ، إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ، ولا رأوه أهلا للدخول معهم ، فهذا مذموم .

وقلمًا تقع المخالفة لعمل المنقدمين إلا من أهل هذا القسم ، لأن المجتهدين وإن اختلفوا في الأمرالعام في المسائل التي اختلفوا فيها للايختلفون إلا فيما اختلف (٢)

(۱) كما سبق فى مسألة الوصال فى الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهى عنه (۲) أى مذهبا ورأيا . وكان عمل كل منهم جاريا على مقتضى مذهبه . هذه صورة . أو فى مسألة لم يظهر للبتقدمين أى الصحابة مثلا اختلاف فى المذهب ، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه ، ولكن روى عنهم الاختلاف فى العمل . فاذا اختلف المجتهدون بعد ذلك يكون رأى كل منهم موافقا لرأى البعض وعمله فى الصورة الآولى ، وموافقا للعمل فى الصورة الثانية ، لكن بقيت صورة ثالثة ، وهى أنه قد يختلف المجتهدون فى أمر لم يحصل من الصحابة رأسا عمل فيه ، فعنلا عن

فيه الأولون، أوفى مسألة مواردالظنون لا ذكر لهم فيها . فالأول يلزم منه اختلاف الأولين فى العمل، والثانى يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل

أما القسم الثانى (1) فان أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجعان ؛ فان موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصد قله ، على نحو ما يصدقه الإجاع فإ نوع من الاجماع فعلى من بخلاف ما إذا خالفه ، فان المخالفة سُوهنة له أو مكذبة . وأيضا فان العمل مخلص للا دلة من شوائب المحامل (٢) المقدرة الموهنة ، لأن المجتهدمتى نظر في دليل على مسألة احتاج الى البحث عن أمور كثيرة ، لا يستقيم إعمال الدليل دونها . والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما ، ومعين لناسخها من منسوخها ، ومبين لجملها ، الى غير ذلك . فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم ، واذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله . وقد تقدم منه أمثلة . وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية الى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى . ولا نتعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها

ولذلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية بعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة ، وقد مر من ذلك أمثلة ؛ بل قد شاهدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة يفسبها الى الشريعة المنرهة ، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة . وانظر في مسألة (٢) التداوى من الخار في ما أرأى فلا يأبى فيه قوله (والتاني يلزم منه الجريان النخ) لأن ذلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل . إلا أن يقال إنه قيد كلامه أولا بقوله (في الأمر العام) أي أن هذا في الجلة و الأغل

- (١) وهم ممن ليسوا أهلا للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيهغلطا
- (٢) وهي الاحتمالات العشرة ، من المجاز والنسخ والمعارض العقلي الخ
- (٣) وحاصلها أن حامد بن العباس سأل على بن عيسى فى ديوان الوزارة عن

درة النواص للحريرى وأشباهها . بل قد استدل بعض النصارى على صمة ماهم عليه الآن بالقرآن ، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين فى التوحيد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً)

فلهذا كله يجب على كل ناظر فى الدليل الشرعى مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه فى العمل به فهو أحرى بالصواب ، وأقوم فى العلم والعمل . ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار ، وهى :

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

« أحدها » أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار ، واقتباس ماتضمنه من الحكم ، ليعرض عليه النازلة المفروضة ، لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليسل من الحكم : أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه ، وأما بسد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها ، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع ، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الساف الصالح الأحكام من الأدلة

« والنَّاني » أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة

دواء الخار وقد علق به ، فا عرض عنه . فحجل . ثم سا ًل قاضى القضاة أبا عمر ، فقال : قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فلنوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال النبي عليه السلام (استعينوا في الصناعات با هلها) والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية وقد قال

(وكائس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها) ثم تلاه أبو نواس فى الاسلام فقال

(دع عنك لومى فان اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء). فأسفر وجه حامد بالجواب، وبكت على بن عيسى، وقاله أه : ما ضرك لو أجبت كما أجاب قاضى القضاة ١٢ وقد استظهر بالا آية والحديث اه، ولا شك أن هذا مجون مرذول منقاضى القضاة لايصدر إلا عن الفساق المستهترين أن (١٦) يظهر بادئ الرأى موافقة ذلك الغرض للدليل ، من غير تحو لقصدالشارع ، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه . وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائنين الأحكام من الأدلة

ويظهر هذا المنى من الآية الكريمة: (فأمّا الغرين في قُلُوبهم زَيْنَ في قُلُوبهم زَيْنَ في قُلُوبهم زَيْنَ في فيتبَّعُونَ مَا تشابه منه المتنة بها بهواهم ، إذ هو السابق المعتبر ، وأخذ الأدلة فيه بالتبع ، لتكون لهم حجة في زينهم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة ، فلذلك (يَتُولُونَ آمناً به ، كلّ مِن عند رَبّنا) ويقولون رربّنا لا تُزغ قلُوبَنا بَعْدَ إذْ هَدَيْنَا) فيتبر ، ون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائنون ، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم ، وهو أصل الشريعة ؛ لا نها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه ، حتى يكون عبداً لله ، وأهل الوجه الثانى يحكمون أهوا ، هم على الأدلة ، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً ، وتفصيل هذه الجلة قد مر منه في كتاب المقاصد ، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة الى محالها على وجهين (٢): «أحدها» الاقتضاء الأصلى قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك « والثانى » الاقتضاء التبعى، وهو الواقع عَلَى المحلم عاعتبار

(١) لعل الآصل (بأن يظهر)

(٢) سيقول فى آخر المسألة (واذا اعتبرت الاقضية والفتاوى فى القرآن والحديث وجدتها على هذا الاصل) يعنى فالمسألة تساعدك على تنزيل ماورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الاصل التوابع والإضافات ؛ كالحُكم با باحة النكاح لمن لا أرب له فى النساء ووجو به على من خشى المنت ، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو ، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان ، وبالجلة كل ما اختلف حكمه الأصلى لاقتران أمر خارجى

فاذا تبين المعنى المراد فهل يصح الاقتصار فى الاستدلال عن الدليل المقتضى للحكم الأصلى ؟ أم لابد من اعتبار التوابع والاضافات ، حتى يتقيد دليل الاطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها ؟ هذا بما فيه نظر وتفصيل

فلا يخلوأن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أولا. فإن أخذه مجردا صح الاستدلال، وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح (۱) و بيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب – في كثير من النوازل — الى ضمائم وتقييدات لايشعر المسكاف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها، أذ ليس موضع الحاجة بخلاف ما أذا اقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره في الاستدلال ، فلا بد من اعتباره

فقول الله تعالى: (لا يَسْتُوِى القاعدونَ من المؤمنين) الآية ! لما نزلت أولا كانت مقررة لحكم أصلى، منزل على مناطأ صلى من القدرة وامكان الامتثال وهو السابق ، فلم ينزل حكم أولى الفرر. ولما اشتبه ذو الفرر ظن أن عموم ننى

(۱) ليسكل ما اعتبر فيه الوقوع بيضم اليه توابع تخرجه عن الحكم الاصلى. وعليك بالنظر في أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا. وأيضا سيقول بعد (موجب في كثير من النوازل الى ضائم) أى أن هناك نوازل أيضا لاضهائم لها . وعليه فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لاضائم فيهوجعل الدليل مفردا فهو صحيح، لا نه لم يختلف حكمه عن الحكم الا صلى ولم يقترن المناط بأمر محتاج الى اعتباره كما قال فاطلاقه عدم الصحه غير ظاهر. ألا ترى أن توله تعلى (وقوموا لله قانتين) نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد. وانظر قوله بعد (فا ما إن لم يكن ثم تعيين النح) وقوله أيضا (فان سأل عن مناط غير معين النح)

الاستوا، يستوى (١) فيه ذو الضرر وغيره ، فخاف من ذلك وسأل الرخصة ، فنزل: (غيرُ أولى الضَّرَر) ولما قال عليه الصلاة والسلام: « مَن نُوقِشَ الحسابَ عُذَّبَ وَ٢) بناء على تأصيل قاعدة أخروية ، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل (فسو ف يُحاسَبُ حسابا يسيرا) لأنه يشكل دخوله تحت عموم الحديث ، فيين عليه الصلاة والسلام أن ذلك العرض ، لا الحساب المناقش فيه . وقال عليه الصلاة والسلام « مَن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » الخ (٢) فسألته عائشة عن هذه الكراهية ، هل هي هي الطبيعية (١) أم لا ؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة . وقال الله تعالى (وقوموا لله قانتين) تنز يلاعلى المناط المتاد فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض بينه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعله (٥) حين جُحِش شقة . وقال عليه الصلاة والسلام : «أنا وكافل البيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأ بي ذر" البيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البيم كال يَتيم كهاتين (٢) » ، ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لا بي ذر" البيم كالي مناس كي المناس كله المناس كله المناس كله المناس كله السلام المناس كله المن مناط كله المناس كله المناس كله المناس كله المناس كله المناس كله الله كله المناس ك

(١) هذا مبى على أن الا آية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوى الضرر يستوون مع المجاهدين وليس كذلك : لا أن الا آية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر وهذا مافهمه ابن أممكتوم السائل.فلذلك كان يذهب الى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف

(٢) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا النسائي

(٣) تمامه(ومن كره لقا. الله كره الله لقاءه) رواه احمد والشيخان والترمذي والنسائي عن عائشة وعن عبادة بن الصامت . كما في الحامع الصغير

(٤) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله ، ومن كره الموت كرهه الله . ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت ، فحافت وقالت : إنا لنكره الموت . قال : اليس ذلك ، النخ الحديث فى البخارى فى الرقاق ، أى فهى كراهة للموت فى حالة خاصة (٥) فقد قال (إنما جعل الامام ليؤتم به . إلى أن قال : وإذا قعد فاقعدوا وصلى بهم قاعدا) الحديث متفق عليه

(٦) رُوايةالبخارى (أناوكافُلاليَّتِم فِي الجنة كهاتين ، وأشار بالسبانة والوسطى) في كتاب الطلاق وكذلك رواه الترمذي . ورواية أبي داود (كهاتين في الجنة) (٧) تقدم (ج ١ – ص ٧٧١)

والأمثاة في هذا المعنى لا تحصى ، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل ، فلو فرض نزول حكم عام ، ثم أتى كل من سممه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة اليه ، لكان الجواب على وفق هذه القاعدة ، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشى ، ، ووصيته لبعض بأمر آخر كما قال «قُلْ رَبِّي الله ثم استقيم (١) ، وقال لا خر « لا تَنفَن " (٢) وكما قبل من بعضهم جميع ماله ، ومن بعضهم شطر ، ، ورد على بعضهم ما أتى به (٢) بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله ، الى سائر الا مثال

فعل

ولتعين المناط مواضع :

(منها) الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام : اذا نزلت آية أوجاء حديث عنى سبب ، فإن الدليل يأتى بحسبه ، وعلى وفاق البيان التمام فيه ، فقد قال تعالى (ف)

(۱) أخرجه الترمذي

(ُوعُ) قال رجل: يارسول الله أوصني ولا تكثر على لعلى لا أنسى قال (لاتغضب) أخرجه البخارى فى كتاب الا دب ومالك والترمذي (تيسير)

(٣) عن أى هربرة رضى الله عنه قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بالصدقة . فقال رجل : يارسول الله عندى دينار ، قال : (تصدق به على نفسك) قال : عندى آخر ، قال: (تصدق به على ولدك) . قال : عندى آخر ، قال: (تصدق به على خادمك) . قال : به على زوجك) . قال : عندى آخر . قال : (أنت أبصر به) ـ أخرجه فى التيسير عن أبى داود والنسائى قال مصحح التيسير فى إسناده محمد بن عجلان . فيه مقال

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الحاص المفزوض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طرو عوارض . حتى يكون من الاقتضاء التبعى الذى يخالف حكم الا صل . ويكون الحسكم فيه مقصورا عليه بحسب هذه العوارض . فان إباحة مباشرة النساء اليلة العيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه . بل ذلك عام .

الموافقات ــ ج ٣ ــ م ٦

(عَلِمَ اللهُ أَنكُم كُنتُم خَتَانُونَ أَنفسكم) الآية! إذكان ناسيختانون أنفسهم، فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعا قبل، حتى لايكون فعلهم ذلك الوقت خيانة منهم لا نفسهم، وقوله تعالى: (وإن خِفْتُم أن لاتُقسطُوا في اليتامي فانكيحوا ماطاب كم) الآية! إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لايقسطوا، وما أشبه ذلك. وفي الحديث فن كانت هجرتُه الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ولك . وفي الحديث فن كانت هجرتُه الى الله ورسوله عبد وقال: «وين الحديث من النار» (٢) ألى فيه بتمثيل الهجرة لما كان هو السبب، وقال: «وين للا عقاب من النار» (٢) مع أن غير الإ عقاب يساويها حكما ، لكنه كان السبب في غسل الرجلين . ومن ذلك كثير

(ومنها) أن يتوهم بعض المناطات داخلا في حكم ، أو خارجًاعنه ، ولايكون كذلك في الحبكم (٢) فمثال الأول ماتقدم في قوله عليه الصلاة والسلام : « مَن فُوقِشَ الحسابُ عُذَّبَ ، (١) وقوله : « مَنْ كرِهَ لِقاء الله كره الله لقاءه ، (٥) ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي (٦) « ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ؟ وقد جاء فيا نزل على " : استجيبوا لله ولارسول الآية ! » أو كما قال عليه الصلاة.

وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتاى . وكذا كون الا عمال بالنيات ليس قاصرا على مسألة الهجرة ، وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للا عضاء ليس قاصرا على الا عقاب ، كما قال المؤلف . فالا حكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب ، بل حكمه حكم غيره ، وسيأتى له أنهما إذا لم يختلفا فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص فهذه الا مثلة منه ، أما المناطات الخاصة المخالفة لحمكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هذا الفصل ، فلا يشتبه عليك المقام

- (۱) تقدم (ج۱ ص ۲۹۷)
- (٢) أخرجه في النيسير عن الخسة الا الترمذي وهو جزء من حديث
 - (٣) أى فيبين الشارع المناط ، ويزيل اللبس
 - (٤) تقدم (ج٣ ص ٨٠)
 - (ه) تقدم (ج ۳ ص ۸۰)
 - (٦) هو أبو سعيد بن المعلى . والحديث أخرجه البخارى

والمنالام ؛ إذ كان انما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية . (ومنها) أن يقع اللفظ المخاطب به مجملا ، بحيث لا يفهم المقصود به ابتدا ، فيفتقر المكلف عند العمل الى بيانه . وهذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين ، وقد يقع لبعضهم دون بعض . فثال العام قوله تعالى : (أقيموا الصلاة وأنفقوا مما رزقنا كم) فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة ، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبيئة الذلك . ومثال الخاص (١) قصة عدى بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ، حتى نزل بسببه : (مِنَ الفجرِ) ، وقصته (٢) في معنى قوله تعالى : (المَّخَذُوا أحبارَهم ورُهبانَهم أرْبابًا مِن دونِ الله) ، وقصة ابن عمر في طلاق (٣) زوجته إلى أمثال من ذلك كثيرة .

فهذه المواضع — وأشباهها مما يقتفى تعيين المناط — لابد فيها من أخذ الدنيل على وفق الواقع بالنسبة الى كل نازلة .

فأما إن لم يكن ثم تعيين (١) فيصح أخذه على وفق الواقع مفروض الوقوع ، ويصح إفراده بمقتفى الدليل الدال عليه فى الأصل ، مالم يتمين فلا بد من اعتبار توابعه . وعند ذلك نقول : لا يصح للعالم إذا سئل عن أمركيف (٥) يحصل فى الواقع . إلا أن يجيب بحسب الواقع . فإن أجاب على غير ذلك أخطأ فى عدم اعتبار

- (١) فان الاجمالكان عنده خاصة ، ولم يكن بحملا عند الصحابة في الآيتين
- (٢) وهي أنه لما سمع الآية قال: مامعناه أنهم ما كانوا يعبدونهم، فأجابه عليه الصلاة والسلام بما معناه (أليسوا يشرعون لهم الا حكام من أنفسهم؟) يعنى وهذا لايكون إلا من الرب سبحانه
- (٣) أى فى الحيض ، وسؤال عمر . وإجابة المصطنى عليه الصلاة والسلام له بقوله : (مره فلير اجعها ــ إلى أزقال : فتلك العدة التى أمرا ، ته تعالى) أى بقوله (فطلقوهن لعدتهن) ــ الحديث للستة
- (٤) وفي هـذه الحالة لايظهر فرق بين الاُخذين ، لاَ ن فرض الوقوع المعتاد الايغير شيئا
- (٥) أى عن أمر له كيفية وتوابع خاصة فى وقوعه ، بحيث يكون مماله مناطمعين

المناط المسئول عن حكمه ؛ لأنهسئل عن مناط معين ، فأجابعن مناط غير معين لا يقال : إن المعين يتناوله المناط غير المعين ؛ لأنه فرد من أفراد عام . أو مقيد من مطلق ؟

لأنا تقول: ليس الفرض هكذا (١) وإنما المكلام على مناط خاص يختلف مع العام، لطروء عوارض ، كما تقدم تمثيله ، فان فرض عدم اختلافهما فالجواب انما يقع بحسب المناط الخاص . وما مثل هذا إلا مثل من سأل : هل يجوز بيع الدرهم من سيحة كذا بدره في وزنه من سكة أخرى ، أو المكوك بغير المسكوك وهو في وزنه ؛ فأجابه المسئول بأن الدرهم بالدرهم سواء بسواء ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى . فا به لا يحصل (٢) له جواب مسألته من ذلك الأصل ؛ إذ له أن يقول : فهل ما سألتك عنه من قبيل الربا ؟ أم لا ؟ أما لو سأله : هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم في وزنه وسكته وطيبه ؟ فأجابه كذلك ، لحصل المقصود لكن بالعرض ، لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه . فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب أي ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هكذا أي مناط خاص كائناً ما مان

(٢) أما بالنسبة إلى الجزء الا ول من السؤال فانه جواب بالعام فى موضع يتعين فيه الخاص : لا نفوله (فن زاد الخ) يحتمل زاد فى عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين و يحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم ، لا نه وع آخر . وعلى هذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً ؛ لانه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا ، و يحتمل أن يكون الجواب غير في الوزن ، فيكون الجواب صحيحاً . ومع بقاء هذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق السؤال و لا يفيد ؛ لا نه يبقى أن يقول : ومسألتنا ما حكمها ، وأما بالنسبة الى الجزء الثانى فهو جواب بالمباين لا ن المستول عنه غير داخل فى الجواب إذ غير المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه المسكوك لا يعد درهما . فلو حذفه كان أولى . وقوله (لكان مصيبا) يقال عليه إن الجواب حنئذ يكون أخص من السؤال ، لا ن الدرهم أخص من مطلق الفضة . هدا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة المتعامل به فاذا كان المراد بالدرهم نوعا من الصنب فلا يناسب كلاه ه

بذلك المكلام لكان مصيبا ، لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق ، فأجابه عقتضى الأصل ولو فصل له الأمر بحسب الواقع لجاز ، و يحتمل فرض صور كثيرة . وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل ، وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين ، وكثرت أعداد المسائل ، غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حدسؤاله . فإن سأل عن مناط غير معين أجيب على وفق الاقتضاء الأصلى ، وإن سآل عن معين فلابد من اعتباره في الواقع ، الى أن يستوفي له ما يحتاج اليه . ومن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة وجدها على وفق هذا الأصل ، وبالله التوفيق .

وأما النظر الثاني فيعوارض الائدلة

فينحصر القول فيه في خمسة فصول

الأول في الإحكام والتشابه ، وله مسائل :

﴿ المَالَةُ الأُولِي ﴾

المحكم يطاق باطلاقين: عام ، وخاص . فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ ، سواء علمينا أكان ذلك الحكم ناسخا أم لا . فيقولون : هذه الآية محكة ، وهذه الآية منسوخة . وأما الغام فالذي يمني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره . فالمتشابه بالاطلاق الأول هو المنسوخ ، وبالاطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد بهمن لفظه ، كان بما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا . وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معي قول الله تعمالي : (هُو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مخكمات) و يدخل تحت المتشابه والحكم بالمعني الثاني ما نبه عليه الحديث من قول النبي صنى الله عليه وسلم : (الحمال كرن ، والحرام والحرام وينهما أمور قول النبي صنى الله عليه وسلم : (الحمال كرن ، والحرام وينهما أمور

مشتَبِهات (۱) م فالبين هو المحكم ، و إن كانت وجوه التشابه تختلف (۲) بحسب الآية والحديث فالمنى واحد ، لأن ذلك راجع إلى فهم (۱) المخاطب . و إذا تؤمل عذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه ، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمتيد داخلة (۱) تحت معنى المحكم

﴿ المأة النانية ﴾

التشابه قد علم أنه واقع فى الشرعيات ، لكن النظر فى قدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ أم كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة ، لا مور :

(أحدها) النص الصريح ، وذاك قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات منه آيات منه كمات هن أم الكتاب وأخر متشاجهات) فقوله في المحكات : (هن أم الكتاب) يدل أنها المعظم والجهور . وأم الشي معظمه وعامته ، كما قالوا ه أم العاريق ، بعني معظمه ، « وأم الدماغ ، بمني الجادة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه « والأم أينا الأصل ولذلك قيل لمكة « أم الفرى » لا ن الأرض دُحيت من شحمها ، والمعني يرحم (٥) إلى الأول . فإذا كان كذلك

(١) رواه في التيسير عن الخسة وهذا لفظ البخاري

(٢) سيأتى أن الا آية فى التشامه الحقبق صراحة . وظاهر أن الحديث فى التشابه الاضافى . وقد يندرج فيه أيضا التشابه الواتع فى المناط

(٣) أى فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب

(٤) أى بعد معرفة أنه الناسخ الخ. فانه صار واضحا لايفتقر في بيان معناه إلى غيره (٥) لا يظهر رجوعه للا ول الذي هو المعظم ، لا ن المعنى الثاني يرجع الى أنه

المنشأ الذى تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى وتعليلها بأن الارض دحيت من تحتها ولابخني أن الفرع دد يكون أكثر من الا صل. ولو قال (والام أيضا الاصل والعاد) كما في القاموس لظهر رجوعه للا ول ، فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الثيء وجمهوره ، والنادر لاحكم له

خقوله تعالى : (وأُخَرَ مُتشَابِهَاتْ) إنما يراد بها القليل

(والثانى) أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى، كقوله تعالى: (هذا بيان للناس وهدى ومَوْعِظة للمتقين) وقوله تعالى: (هدى للهُتقين) (وأنزلنا اليك الناس وهدى ومَوْعِظة للمتقين) وقوله تعالى: (هدى للهُتقين) (وأنزلنا اليك الذِّكرَ لتبين للناس ما نُزِّل اليهم) وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكال وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى ، فعل على أنه ليس بكثير. ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابها لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق بالمكلفين حكم من جهته زائد على الإيمان به وإقراره كما جاء وهذا واضح

(والثالث) الاستقراء ، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على فانون النظر ، واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد ، كما قال تعالى : (كِتَابُ الْحَكِمَتُ آيَاتُهُ مُمَّ فُصِّلَتُ مَنْ لَدُنْ حَكَيم خَبِير) وقال تعالى : (تلك آياتُ الحكتاب الحكيم) وقال تعالى : (الله نز ل أحسن الحديث كتابًا مثنا بها) يمنى يشبه بعضه بعضا ، ويعد ق أوله آخر ، وآخر ، أوله ، أعنى أوله وآخره في النزول

فان قبل : كيف يكون المتشابه قليلا ؟ وهو كثير جداً على الوجه الذى فسر به آنفاً ، فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول (٢٠ كثير وكل نوع من هذه الأنواع يحتوى على تفاصيل كثيرة . ويكفيك من ذلك الحبر المنقول عن ابن عباس حيث قال : لا عام الا مخصص ، إلا قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها

' (ی) یقتضی الاستدلال أن معنی (لتبین) أی به ، فیکون بینا. و یؤکد أن غرضه ذلكسابق الكلام ولاحقه . و هو خلاف مافسرت به الاً یة من أنه بیان السنة للقرآن (۲) أی قبل معرفة ما یقتضی تأویله و إلا فبعدها یکون محکما

الكلية ألفيت لا تجرى على معهود الاطراد. فالواجبات من الضرور بات أوجبت على حكم الإطلاق والعسموم فى الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكيليات والتحسينيات فقيدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهكذا سائر ما ذكر مع العام

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريمة بالنسبة الى ما اختلف فيه الا القليل ، ومعلوم أن المتفق عليه واضح ، وأن المختلف فيه غير واضح ، لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه . وإلى هذا فان الشريمة مبناها في التكليف على الأمر والنهى ، وقد اختلف فيه أولا في معناه (١) ، ثم في صيغته ، ثم إذا تعينت له صيغة « افعل » أو « لا تفعل » فاختلف في : ماذا تقتضيه ؟ على أقوال. مختلف . فكل ماينبني على هذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف (٢) فيه أيضاً ، إلى أن يثبت ثعيينه إلى جهة بإجماع ، وما أعز ذلك ؟

وأيضاً فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخاص إلا أن تسلم من القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب ، وذلك عسير جداً ، وأما الإجماع فتنازع فيه أولاً ، ثم إذا ثبت ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط (٢) كثيرة جداً ، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه ، ثم إن العموم مختلف

(۱) أى هل هو اقتضاء فعل غيركف علىجهة الاستعلاء؟ أم هوالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ؟ وقوله (فى صيغته) أى هل له صيغة تخصه أملا ؟ وقوله (فيما تقتضيه) أى الوجوب ، أم الندب ، أم الا مرالمشترك ؟ وهل تقتضى التكرار أملا تقتضيه ؟ وهل الا مر بالشيء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عنه يقتضى الا مر بضده أم لا ؟

(٢) أى حقيقة أو حكما ، حيث بنى على مختلف فيه

(٣) فاشترط معضهم فيه انقراض العصر ، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر ، وهل لا بد له من مستند أملا ، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا ومكذا

فيه ابتداء: هل له صيغة (١) موجودة أم لا ؟ و إذا قلنا بوجودها فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط ، وأوصاف تعتبر ، والا لم يعتبر أو اختلف في اعتباره ، وكذلك المطلق مع مقيده . وأيضاً فاذا كان معظم الأدلة غير نصوص ، بل محتملة للتأويل . لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريمة ، وهي أكثر الأدلة ، وينطرق اليها من حبه الأسانيد ضعف ، حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا ، و إذا كانت حجة فلها شروط أيضاً ان اختلت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها ، ومن جملة ما يقتنص منه الأحكام « المفهوم » وكله مختلف فيه ، فلا مسألة تنفرع منه متفق عليها

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى ، بسبب اختلافهم فيه أولاً ، ثم فى أصنافه ، ثم فى مسالك علله ، ثم فى شروط صحته ، ولابد مع ذلك أن يسلم من خمسة وعشرين اعتراضاً ، وما أبعد هذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكما ظاهراً جليا ا

وأيضاً فان كل استدلال شرعى مبنى على مقدمتين: واحداهما شرعية ، ، وفيها من النظر ما فيها ، و « مقدمة نظرية » تتعلق بتحقيق المناط ، وليس كل مناط معلوماً بالفرورة ، بل الغالب أنه نظرى فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة ، وهو رأى القاضي أيضاً ، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها ، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً ، بخلاف ما تقدم الاستدلال علمه

فالجواب أن هذا كله (۲) لا دليل فيه . أما المتشابه بحسب التفسير المذكور (۱) أى هل الا لفاظ والصيغ التى قيل إنها للعموم ، كمن ، والذى ، والنكرة في سياق الننى، وهكذا ، هل هى موضوعة للعموم ؟ أم هى للخصوص؟ أم نقول بالوقف؟ (۲) الوجوه التى ذكرها ترجع إلى وجهين فقط ، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف . وقوله (بحسب التفسير المذكور) أى وهو الذى لايتبين معناه من

- وإن دخل فيه تلك الأنواع كلما التى مدار الأدلة عليها - فلا تشابه فيها بحسب الواقع ، إذ هى قد فسرت بالعموم المراد به الخصوص ، قد فصب الدليل على تخصيصه ، و بين المراد به ، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس : لا عام الا مخصص . فأى تشابه فيه وقد حصل بيانه ؟ ومثله سائر الأنواع . وإنما يكون متشابها عند عدم بيانه ؟ والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذلك لا يقتصر ذوالاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه ، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا ؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصه هو الدليل ، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة (١) الخصوص فيه من قبيل المتشابه ، وصار ارتفاعه (٢) زينا وانحرافا عن الصواب .

ولأجل ذلك ُعدَّت المعترلة من أهل الزيغ ، حيث اتبعوا نحو قوله تعالى : (اعْمَلُوا مَا شِئْتُم) وقوله : (فَمَنْ شَاء فَلْيُؤْمِن ْ ومَن شاء فليَكُفُر ْ) وتركوا مبينه وهو (٣٠ قوله : (يَحْكُمُ به ذَوَا عَدْل مِنكم هَدْيَا) الآية ! وقوله (فابْعَثُوا

لفظه بل يحتاج إلى غيره . يعنى وأما على ماسيأتى فى المسألة الثالثة فى معنى المتشابه الحقيق فلا تدخل الله الا نواع . وهذا الجواب خاص بالوجه الا ول من وجهى الاشكال . وسيأتى جواب النانى فى المسألة التالية حيث يقول : (وأمامسائل الخلاف وإن كثرت الح)

(١) أى وهذا غير موجود فى الشريعة · فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه الخصصه ، بل لابد من قيام دليل الحصوص

(٢) أَى إهمال المخصص وعدم الا ُخذ به مع وجوده فى الشريعة ، لا ُن الدليل الشرعى هو مجموع العام و مخصصه ، فالا ُخذ بالعام وحده زيغ

(٣) غير مقبوم أن نكون الاتيتان في التحكيم بيانا لا يتى نسبة الفعل للخاق مربوطا بمشيئهم وفي الجز الأول من الاعتصام في نفس هذا الموضوع أن الاتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على على رضى الله عنه ، استدلالا منهم بآية (إن الحكم إلا لله) أما آيتا نسبة الفعل فني تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذلك آية (وما تشامون إلا أن يشاء الله) . وعليه فيتعين أن يكون

حَكماً مِن أَهْلِهِ وحَكماً مِن أَهْلِها) واتبغ الجبرية نحو قوله : (والله خَلَقكُم وما تَهْمَاون) وتركوا بيانه وهو قوله : (جَزَاء بِما كانوا يَكْسِبُون) وما أشبهه . وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيا وراءها ، ولو جموا بين ذلك ووصاوا ما أمر الله به أن يوصل لوصاوا إلى المقصود . فاذا ثبت هذا فالبيان مقترن بالمبين ، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها وليس بمتشابه في نفسه شرعاً ، بل الزائفون أدخاوا فيه التشابه على أنفسهم فضاوا عن الصراط المستقيم . و بيان هذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة ، وهي :

السألة الثالثة

وهى أن المتشابه الواقع فى الشريعة على ضربين : أحدها حقيتى ، والآخر إنافى . وهذا فيما يختص بها نفسها . وثم ضرب آخر راجع الى المناط الذى تتنزل عليه الأحكام .

(فالأول) هو المراد بالآية ، ومعناه راجع الى أنه لم يجعل لنا سبيل الى فهم معناه ، ولا نصب لنا دليل على المراد منه ؛ فإذا نظر المجتهد فى أصول الشريعة وتقصاها وحمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكم له ، معناه ، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه ؛ ولا نمات فى أنه قليل لا كمير ، وعلى ذلك دلت الأدلة السابقة فى أول المسألة . ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الايمان به . وهذا مذكور فى فصل البيان والاجمال . وفى نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هو الّذي أنزل فصل البيان والاجمال . وفى نحو من هذا نزلت آية آل عمران : (هو الّذي أنزل

قد سقط من الكلام (١) الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل و (٢) رأى الخوارج و (٣) استدلالهم بآية (إن الحكم إلا تله) . فتكون آينا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هذه الآية الا خيرة وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الا دلة ما يؤيد ما كتبناه هنا . وسيأتي أيضا في المسألة الثالثة من فصل الا حكام والنسخ مالو انضم إلى هذا عين الجمل الساقطة هنا وانظر قوله في المسألة بعد هذه (ومن آمئلة هذا القسم ما تقدم آنفاً للمعزلة الخوارج وغيرهم) مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج

عليكَ الكِتابَ منهُ آياتٌ مُحَكاتٌ هُنَّ أُمُّ الكتاب) حين قدم وفد بجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال ابن اسحاق بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم ، وهم من النصرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم - يريد في شأن عيسى - يقولون : هو الله ؛ لأنه كان يجي الموتى ، ويبرى الاسقام ، ويخبر بالنيوب ، ويخلق من الطين كيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً ، ويقولون : هو ولد الله ؛ لأنه لم يكن له أب يعلم ، وقد تكلم في المهد بشى الم يصنعه ولد آدم قبله . ويقولون : هو ثالث ثلاثة ؛ لقول الله : فعلنا ، وأمرنا ، وخلقنا ، وقضينا ؛ ولو كان واحداً لما قال الا : فعلت وقضيت وأمرت وخلقت ، ولكنه هو وعيسى ومريم . قال فني كل ذلك من أمرهم قد نزل القرآن ، يسمى صدر سورة آل عمران الى قوله : (فإن تولاً الله فقولوا الشهدوا بأنا مسلمون) فني الحكايه مما نحن فيه أنهم (١١) ما قد روا الله حق تدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق مالا يصلح تدره ، إذ قاسوه بالعبيد فنسبوا له الصاحبة والولد ، وأثبتوا للمخلوق مالا يصلح عليهم الإيمان بآيات الله وتنزيهه عما لا يليق به فلم يفعلوا ، بل حكموا على الأمور الإلهية بمقتضى آرائهم ، فزاغوا عن الصراط المستقم

(والثانى) وهو الإضافى ليس بداخل فى صريح الآية ، و إن كان فى المنى داخلا فيه ؛ لأنه لم يصر متشابها من حيث وضع فى الشريعة ، منجهة أنه قد حصل بيانه فى نفس الأمر ، ولكن الناظر قصر فى الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى . فلايصح أن ينسب الاشتباء إلى الأدلة (٢)، و إنما ينسب الى الناظرين (١) أى فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه ، لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى إنما هى من المحكم في آياتها التي وردت فيها ، لا يوجد فيها اشتباء ولكن فى الموضوع اتباع أهو اتهم مبررين لها بهذه الخيالات الفاسدة . وهى أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهو ام فى تفسير الا يات المتشابه و لذلك قال (وفى نحو من هذا نزلت آية النه) ولم يقل وفيه نزلت فى تفسير الا يات المتشابه ولذلك قال (وفى نحو من هذا نزلت آية النه) ولم يقل وفيه نزلت (٢) وإن كان الاشتباء فيه ، وإنما الاشتباء في التطبيق

التقسير أو الجهل بمواقع الأدلة ، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه ، لأنهم إذا كنواعلى ذلك مع حصول البيان فما ظنك بهم مع عدمه ؟ فلهذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية

ومن أمثلة هذا القسم ما تقدم آنقاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم ، ومثله ماخرجه مسلم عن سفيان قال سمعت رجلا يسأل جابر بن يزيد الجعنى عن قوله : (فلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُم الله لَي وهو خير الحاكين) فقل جابر : لم يجي تأويل هذه الآية ، قال سفيان : وكذب ، قال الحيدى فقلنا لسفيان : ما أراد بهذا ؟ فقال إن الرافضة تقول إن عليًا في السحاب ، فلا يخرج — يعنى مع من خرج من ولده — حتى ينادى مناد من السماء — تريدعليا أنه ينادى — اخرجوا مع فلان ! يقول جابر فذا تأويل هذه الآية ، وكذب . كانت في إخوة يوسف ، فهذه الآية أمرها واضح ، ومعناها ظاهر ، يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها ، كا دل الخاص على معنى العام ، ودل المقيد على معنى الطلق ، فلما قطع خيره الخاص عن معنى الطلق ، فلما قطع جابر الآية عما قبلها وما بعدها ، كا قطع غيره الخاص عن العام والقيد عن المطلق ، صار الموضع بالنسبة اليه من المتشابه ، فكان من حقه التوقف ، لكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية

(وأما الثالث) فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة ، و إنما هو عائد على مناط الأدلة . فالنهى عن أكل الميتة واضح ، والإذن في أكل الذكية كذلك ، فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول ، لا في الدليل على تحليله أوتحريمه ، لكن جاء الدليل المقتفى لحكمه في اشتباهه ، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر ، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه . وهكذا سائر ما دخل في هذا النوع ، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل ، فلا مدخل له في المسألة

فصل

فإذا تُبت هذا فلنرجع الى الجواب عن باق (١٦) السؤال فنقول:

قدظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة معما يعارضها -- كالعام والخاص وما ذكر معه -- قليل ، وأن ماعد منه غير معدود منه ، و إنما يعد منه التشابه الحقيق خاصة .

وأما مسائل الخلاف و إن كثرت فليست من المتشابهات بإطلاق ، بل فيها ما هو منها ، وهر نادر ؛ كالحلاف الواقع فيا أمسك عنه السلف الصالح ، فلم يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد ؛ كمسائل الاستواء ، والنزول ، والضحك ، واليد ، والقدم ، والوجه ، وأشباه ذلك . وحين سلك الأولون فيها م. لك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيا لايحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق فيها ، وهو ظاهر القرآن ، لأن الكلام فيا لايحاط به جهل ، ولا تكليف يتعلق عندا ما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها ؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها (٢) ومناطاتها ؛ قد دل على خلاف ذلك ، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها (٢) ومناطاتها ؛

⁽۱) وهوالخاص بمسائل الخلاف وقوله (ظهر مماتقدم) هذا كتمبيد لربط أطراف المقام بعضها ببعض وكفذلكته على الجواب عن الشق الذُّ ولمن السؤال لاحضار المقام كله لدى السامع

⁽٢) أى فيما يخرج عليه لدليل ويحمل عليه معناه فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله (وإنما قصاراه النخ) ويكون قوله (إلى التشابه الاضافي وهو الثاني) راجعا إلى قوله مخارجها . وقوله (أو إلى التشابه الثالث) راجعا إلى قوله ومناطاتها (٣) أى إن قلنا إن تله حكما في نفس الاثمر في ط مسألة ، وهو رأى المخطئة فان قلنا إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل اليه المجتهد بعد بذل وسعه فيكون الاثمر أظهر

والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى علم علم الشريعة ، فلكل مأخذ يجرى علم عليه ، وطريق يساكه بحسبه لابحسب مانى نفس الأمر . فخرج المنصوض (١) من الأدلة عن أن يكون متشابها بهذا الاعتبار ، و إنما قصاراه أن يصير الى التشابه الاضافى وهو الثابى ، أو الى التشابه الثالث .

ويدل على ذلك أنك تأخذ كل عالم فى نفسه وما حصل له من علم الشريعة فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل ، لأمه أخذ الشريعة مأخذا اطردت له فيه ، واستمرت أدلتها على استقامة ، ولو كان وقوع الخلاف فى المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس ، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل ، والأمر على صد ذلك . وما من مجتهد إلاوهو مقر بوضوح أدلة الشرع و إن وقع الخلاف فى مسائلها ، ومعترف بأن قوله تعالى : (منه آيات منحكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) على ظاهره من غير شك فيه ، فيستقرى من هذا إجماع على أن المتشابه فى الشريعة قليل و إن اعترفوا بكثرة الخلاف في من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها وأيضا فان كل خلاف واقع لا يستمر أن يعد في الخلاف ؛ أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها الما خذ فضلت ، وما ضلت الا وهى غير معتبرة القول فيا ضلت فيه ، فخلافها لا يعد خلافا ، وهكذا ماجرى مجراها فى الخروج عن الجادة ، وإلى ذلك فان من الخلاف ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢٠) في كتاب الاجتهاد ، فسقط ماهو راجع فى المعنى الى الوفاق ، وهذا مذكور (٢٠) في كتاب الاجتهاد ، فسقط

(۱) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد فى أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما الاجماع الناشى. عنهما أما القياس وماينشا عنه من إجماع فلا مخرج عن التشابه . وربما أيد ذلك قوله فيا سبق (ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادى بطمه على القرى الخ) ولكنا لاناً خذ بهذا الفهم لا نه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الاضافى أو الضرب الثالث كغيره من الادلة الشرعية (۲) سيأتى فى المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هذا الموضوع

بسببه كثبر مما يعد في الخلاف ، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هذا المقصد، ووجه آخر وهو أن كثيراً مماليس بمحتاج اليه في علم الشريعة قد أدخل (١) فيها وصار من مسائلها ولو فرض رفعه من الوجود رأسا لما اختل مما يحتاج اليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها -- دع العرب المحموظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم - بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب، كالك والشافعي وأبي حنيفة ومن قبلهم أو بعدهم وأمثالم . فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها ، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف . ومن استقرى مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيرا . وقد مر في المقدمات تنبيه على هذا المعنى ، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم المُينة له على اجتهاده . فإذا جمت هذه الأطراف تبين منها أن المجتهد من العلوم المُينة له على اجتهاده . فإذا جمت هذه الأطراف تبين منها أن المجتهد من العلوم المُينة له على اجتهاده . فإذا جمت هذه الأطراف تبين منها أن المجتهد على الحقيل ، وأن الحكم هو الأمر العام الغالب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

التشابه (۲۷ لا يقع في القواعد الكاية ، و إنما يقع في الفروع الجزئية ، والدليل على ذلك من وجهين : « أحدهما » الاستقراء أن الأمر كذلك « والثاني » أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه ، وهذا باطل ، و بيان ذلك أن الفرع مبنى على أصله ، يصح بصحته ، ويفسد بفساده ، ويتضح باتضاحه و يخفى بخفائه ، وبالجلة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع ، إذ كل فرع فيه

⁽١) أى قد أدخل في علم الشريعة _ بعد ما احتاج اليه هؤلاء المجتهدون وأمثالهم _ شى. كثير وقع فيه خلاف ، لاحاجة إلى علم الشريعة به ، وقد حسب عليها ، وعد من الخلاف فيها . وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار اليها سابقا تحققت صحة ما يقول

⁽٢) أى الحقيق الذى ظهر من تحقيقه فى المسألة قبلها أنه قليل وكما سيشير اليه في آخر المسألة . وعلى كل حال هذا بحث آخر غير تشابه نفس الاسمات

مافى الأصل، وذلك يقتضى أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها (١) ببعض فى التفريع عليها ، فلو وقع فى أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه فى جميعها ، فلا يكون الحكم أمّ الكتاب، لكنه كذلك، فدل على أن المتشابه لا يكون فى شىء من أمهات الكتاب .

فان قيل: فقد وقع في الأصول أيضا ؟ فان أكثر الزائفين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لافي الفروع ، ولو كان زينهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم، فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية ، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه ، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية . وعند ذلك لانسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة ، وإنما في فروعها ، فالآيات الموهمة للتشبيه ، والأحاديث التي حاءت مثلها ، فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الالبي ؛ كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن ، بل الأمر كذلك أيضا في التشابه الراجع الى المناط ؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصل التحليل والتحريم في المناطات البينة ، وهي الأكثر . فاذا اعتبر هذا المعي لم يوجد النشا به في قاعدة كلية ولافي أصل عام ، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الاصافي ،

⁽۱) أى مكثيرا ما يتوقف التفريع على أصل على الاحفة أصل آخر . فاذا كان في هذه الأصول متشابه فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه فانه يكون متشابها فيسرى التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الاخرى التي ترتبط مهذا الاصل المتشابه . ومعلوم أن هذا كثير جدا . فيكون أكثر الفروع متشابها. فقوله (لزم سريانه في جنيعها) أى جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها مهذا الأصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : التي نيط التفريع عليها مهذا الأصل المتشابه . وليس المراد جميع فروع الشريعة : لا نه (أولا) لا يوافق مدعاه من أن الا كثر يكون متشابها (وثانيا) لا نه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أوبالواسطة ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أوبالواسطة الموافقات _ ج ٣ - م ٧

فعند ذلك (۱) فرق بين الأصول والفروع فى ذلك ، ومن تلك الجهة حصل فى المقائد. الزيغ والضلال ، وليس هو المقصود (٢) ههنا ، ولا هو مقصود صريح اللفظ ، وإن كان مقصود اللعنى والله أعلم ؛ لأنه تعالى قال : (منهُ آيات مُحُكمات) الآية ! فأثبت فيه متشاماً ؛ وما هو راجع لغلط (١) الناظر لاينسب الى الكتاب حقيقة ، وإن نسب اليه فبالمحاز

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تسليط التأويل على التشابه فيه تفصيل ، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيق ، أو من الاضافى . فإن كان من الإضافى فلابد منه إذا تعين بالدليل ؟ كا بين العام بالخاص ، والمطلق بالقيد ، والضرورى بالحاجى ، وما أشبه ذلك ؟ لأن مجوعهما هو الحكم . وقد مر بيانه . وأما إن كان من الحقيق فغير لازم تأويله ؛ إذ قد تبين فى باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف ان كان موحداً (١) ؛ لا نه (٥) إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح ، أو بالحديث الصحيح كان موحداً (١) لعله سقط منه لفظ (لا) ، أى فعند ملاحظة التشابه الاضافى لا يوجد فرق بين الا صول والفروع وقوله (ومن تلك الجهة) أى و بسبب التشابه الاضافى فى الا صول جاء الزيغ فى العقائد ، كما تقدم له أمثلته

(٢) أى إنما المقصود بنفيه عن الا صول هو التشابه الحقيق ، وليس الاضافى مقصودا في هذا المبحث ، كما أنه ليس مقصودا بلفظ الا مية وإن كان داخلا فيها بالمعنى كما ذكره سابقا

(٣) الناشىء من عدم ضمه لا طراف الا دلة بعضها إلى بعض كما سبق ، فليس فى نفس الا دلة اشتباء إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه

(٤) راجع المسألة الثانية عشرة فى باب البيان والاجمال تجد فى أولها أنه إما ألا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لاوجود له ، أى إذا وقفنا على (والراسخون. فى العلم). وعليه فلعل الأصلهنا إن كان (موجودا) أى على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيق

(٥) الضمير للحال والشأنكما يعلم بالتأمل، لا نهذا التشقيق لا يجي في المجمل الحقيق الذي يقول فيه (إن كان موجودا) وكذا الضمير في (بيانه) للمجمل مطلقا

أو بالاجماع القاطع ، أولا . فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه ، وهو الإضافي . و إن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوُّر على مالايعلم ، وهو غير محمود . وأيضا فإ زالسلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا (1) لهذه الأشياء ، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل وهم الأسوة والقُدوة و إلى ذلك فالآية مشيرة الى ذلك بقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قَالُو بِهِمْ ۖ زَيْنَ ۗ فيَكَبِّعُونَ مَا تَشَابُهُ مِنهُ ﴾ الآية ! ثم قال (والرَّا سِخُونَ فَىالْعِلْمِ يَقُولُونَ ۖ آمَنَّا بِهِ كلُّ مِن عِندِ رَبُّنا) وقد ذهب جملة من متأخرى الأمة ألى تسليط التأويل عليها أيضاً ، رجوعا إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها . من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع ، تأنيسا للطالبين ، و بناء على استبعاد الخطاب بما لايفهم ، مع إمكان الوقوف على قوله (والراسخون في العلم)وهوأحد (٢) القولين للمفسرين، منهم مجاهد . وهي مسألة اجتهادية ، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف. وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها ف كتابه المسمى بإلجام العوام ، فطالعه من هنالك

﴿ المألة السادسة ﴾

إذ تسلط التأويل على المنشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة : أن يرجم الى معنى صحيح في الاعتبار ، متفق (٦) عليه في الجلة بين المختلفين ؛ و يكون اللفظ

⁽١) أى لم يتعرضوا ويتصدوا له ، في باب ضرب . من قولهم عرض له ، أشد العرض واعترص له قابله بنفسه كما في شرح القامرس

⁽٢) وعليه فلا بوجد المتشابه بالمعنى الحقيق

⁽٣) هذا هو الوصف الثابي . ولم ين عليه شيئا في بيانه الا تني . وكا نه لازم للوصيف الأول. وهو صحة المعني فيالاعتبار. لا نه لا يكون كذلك إلاحيث يتفقُّ عليه في الجملة . وإن خولف في التفصيل . فرجع الا مر إلى شرطين (الا ول) صحة

المؤول قابلا له. وذلك أن الاحمال المؤول به إماأن يقبله الفظ أولا . فإن لم يقبله فالفظ نص لا احمال فيه ، فلا يقبل التأويل . وإن قبله اللفظ فإما أن يجري على مقتضى العلم (۱) أولا . فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره ؛ لأن اللفظ قابل له والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه ، فاطر احه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً ، وذلك غير صحيح مالم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى غير صحيح مالم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته . وأما إن لم يجر على مقتضى الما فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال (۲) والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع اليه مع ترك اللفظ الظاهر (۳) رجوعا الى العمى ، ورمياً في جيالة ، فهو الرك للدليل لغير شيء ، وما كان كذلك فباطل .

هذا وجه

ووجه أن وهو أن التأويل إيما يسلط على الدليل لمارضة ماهو أقوى منه ،

المعنى فى الاعتبار بأن يكون متفقا مع الواقع المعترف به إجمالا بمن يعتد بهم . (والثانى) أن يكون وضع اللفظ قابلا له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو بجازا أو كناية ، جاريا فى ذلك على سن اللغة العربية

(١) يمنى أن اللهظ إذا كان قابلا بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل بحرى على مقتضى ما نعله فى هذه القضية من الخارج، أم لا بحرى بل مخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فان جرى على ذلك فلا يصح طرحه. لا أن الشرطين قد تحققا ، فاللفظ قابل ، والمعنى المقصود من التركيب لا يأماه ، أى لا يأبى اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل فى مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى المقصود من اللفظ ألميل المعلوم لنامن قبل . و مهذا يتبين أن اللفظ فى قوله (و المعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل ، و إلا لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المقول به اللفظ ، فيتحد الا "بى والمأنى ، بل اللفظ هو اللفظ الحبرى و المعنى المقصود منه هو المعنى التركيى

(٢) أى ولو قبله اللفظ

(٣) وهو اللفظ المتشابه الظاهر فى معناه الوضعى، أى تركه إلى معنى لايجرى على اعتبار صحيح فى مقتضى العلم يكون رجوعا إلى عدم صرف وقوله (ترك للدليل) أى وهو اللفظ الظاهر المتشابه

فالناظر (1) بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة ، اعتمادا على الراجح ، ولا يازم نفسه الجمع . وهذا نظر يرجع الى مثله عند التعارض على الجملة . و إما أن لا يبطله و يعتمد القول به على وجه ، فذلك الوجه إن صح واتفق (٢) عليه فذاك ، وان لم يصح فهو نقض الغرض ، لأنه رام تصحيح دليله المرجوح لشى (٦) لا يصح . فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل ، وذلك يقتضى بطلانه عند ما رام أن يكون صحيحاً . هذا خلف .

ووجه ثالث (1) وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجلة ، فرد الى مالايصح رجوع الى أنه دايل لايصح على وجه ، وهو جمع بين النقيضين . ومثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى : (واتَّخَذَ اللهُ إبراهيمَ خليلا) بالفقير ، فإن ذلك يصير المعنى القرآنى غيرصحيح (٥) وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله : (وعصى آدمُ ربَّه فنُوَى) أنه من عَوِى (١)

- (۱) أى إن الناظر فى أمر تعارض عليه دليلان أحدهما راجح والا خر مرجوخ له طريقان فى التخلص من المعارضة : إما أن يهدر المرجوح بما يقتضى إهداره . وإما أن يحمله على معنى يكون صحيحا متفقا عليه ولا يعارض دليله الراجح . أما أنه يحمل المرجوح على وجه اخر لا يعارض الراجح ولكنه لا يكون صحيحا فى ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم فعمل باطل حقيقة أو صناعة
 - (٢) أى حتى يسلم الخصم صحة المعنى فى ذاته . فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه
 - (٣) لعل الأصل (بشي)
 - (٤) لايبعد عما قبله
 - (٥) لا أن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوى لضيوفه من عند أهله لايصح أن يعد فقيراً . فهذا غير صحيح في الاعتبار لم يجر على مقتضى العلم . ومابعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له . ومثال بيان تخلف فيه الجميع : لا أن اللفظ لايقبله . لامن الاشارة في (هذا) ولا من العطف في قوله (وهدى الح) ولا يجرى على مقتضى العلم

(٦) بالكُمْر إذا بشم من شرب اللبن . أى فالتأويل فاسد لا ن مانى القرآن بالفتح . وسيأ تى له هذا فى المسألة التاسعة من الطرف الثانى من الأدلة

الفصيل، لعدم صحة غوى بمعنى غوى . فهذا لايصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لايصح فيه التأويل من جهة اللفظ والأول لايصح فيه من جهة المعنى . ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان الناس المان فى قوله تعالى : (هذا بيان ليناس) .

فعىل

وهذا المعنى لايختص بباب التأويل ، بل هو جار فى باب التعارض والترجيح ؛ فإن الاحتمالين (٢) قد يتواردان على موضوع واحد ، فيفتقر الى النرجيح فيهما ، فذاك ثان عن صحة قبول الحجل لها ، وصحتهما فى أنفسهما ، والدليل فى الموضعين واحد .

الفصل الثاني في الاحكام والنسخ

ويشنمل على مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا ، والذي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، ثم تبعها أشياء بالمدينة ، كملت ببا ثلك القواعد الني وضع أصلها بمكة ، وكان أولها الإيان بالله ورسوله واليوم الآخر ، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة ، كالصلاة و إنفاق المال وغير ذلك . ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للمكفر ، كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله ولاشركا، الذين ادّعوهم افتراء على الله ، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير

(۱) يأتى للمؤلف فى المسألة التاسعة المشار اليها آنفاً بيان عن بيان هذا (۲) لعل الا صل (الدليلين) وسيأتى بسطه فى مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد أصل ، بما يخدم أصل عبادة غير الله ، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كالها ، كالمدل ، والإحسان ، والوفاء بالمهد ، وأخذ العفو ، والإعراض عن الجاهل ، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف من الله وحده ، والصبر ، والشكر ، ونحوها ، ونهي عن مساوى الأخلاق من الفعشاء ، والمنكر ، والبغي ، والقول بغير علم ، والتطفيف في المكيال والميزان ، والفساد في الأرض ، والزني ، والقتل ، والوأد ، والوأد ، وغير ذلك بما كان سائراً في دين الجاهلية . و إنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة ، والأصول الكلية كانت في المنول والتشريع أكثر

ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، واتسعت خِطَّةُ الاسلام كلت (١) هنالك الأصول الكلية على تدريج ، كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالمقود ، وتحريم (٢) المسكرات ، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الفرورية وما يكلها و يحسنها ، ورفع الحرج بالتخفيفات (٣) والرخص ، وما أشبه ذلك ، كلة تميل للأصول الكلية

⁽١) تراجع المسألة الثامنة من كتاب الاُدلة ليفهم معنى كمال تلك الاُصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولا لم تكن حاصلة رأساً فى مكة ثم أنشئت فى المدينة. ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا (التى وضع أصلها بمكة)

⁽٢) تقدم في المسألة التامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالا في حفظ النفس. فالذي كان بالمدينة في ذلك إكباله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه. والنص على تحريم القليل منه من باب التكيل أيضاً

⁽٣) لاينانى هذا قوله الا تى (إنما هو لما كان فيه تأنيس الخ) الذى يقتضى أنه روعى أولا التخفيف ثم روعى التشديد بالمدينة . لا ن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التى كانت مطلقة ؛ و تفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات و حر بح فى بعض الا حيان ، فروعيت الرخص . فهى حتى مع الرخص أشد منها حينها كانت بمكة بدون رخص . ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ فى كتاب الاحكام للا مدى لنزداد بصيرة فى هذا الموضوع و تعرف الخلاف فى جواز تموع النسخ الذى جعله المؤلف معظم النسخ

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام . وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالإسلام واستثلاف لهم ؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خسا ٤ وكون إنفاق المال مطلقا بحسب الخيرة (١) في الجلة ثم صار محدوداً مقدرا ، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة ، وكحل نكاح المتعة (٢) ثم تحريمه ، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً ، والظهار كان طلاقا ثم صارغير (٣) طلاق ، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفا ثم أحكم على حاله قبل الإسلام ثم أزيل ، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفا ثم أحكم

﴿ السَّالَةِ الثَّانِيةِ ﴾

لما تقرر أن المنزل تمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية ، والقواعد الأصولية في الدين ، على غالب الأمر ، اقتضى ذلك أن النسخ فيها (١٠٠ قليل لا كثير ؛ لأن (٥٠) النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً و إن أمكن عقلا

- (١) أى فى نوعه ومقداره ، و إلا فالانفاق مطلوب من أول التشريع ، لاخيرة فيه بمعنى الاباحة . وهذا معنى قوله (في الجلة)
- (٢) التحقيق أن نكاح المتعة أيبح فى غزوة الفتح ثلاثة أيام شمحرم. فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ ، وكلاهماكان بالمدينة . فالمثال على ماترى
 - (٣) يعنى وهو أشد : لا نه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق
- (٤) أى فى الا حكام المنزلة بمكة ، لافى الا حكام الكلية ، حتى لايتنافى مع قوله بعد (لا يكون فيها وقوعا الخ) وقوله (لم يثبت نسخ لكلى) . ولوقال فيه لكان نصا فى المراد
- (٥) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه فى الاستدلال على أن النسخ فيا نزل بمكة قليل. - أو نادر كما يقول بعد ـ ١٠، وجه خاص، وهو أن أكثر مانزل بها كليات، وهى لإنيسخ فها . أما أن أكثر مانزل بها كليات فقد تقرر فى المسألة الأولى . وأما أن الكليات لانسخ فيها فدليله الاستقراء التام وأن الشريعة مبنية النح وإذة

و يدل على ذلك (١) الاستقراء التام ، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء ، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها و يحكمها و يحصنها ؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلى ألبتة . ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى ؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها ، والجزئيات المكية قليلة

و إلى هذا فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التى وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقى محكما قليلة ، ويقوى (٢) هذا فى قول من جعل المنسوخ من المحكم ؛ لقوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك من المتناب منه آيات مُعُكمات هُنَّ أُمُّ الكتاب وأخر مُتشابهات) فدخول النسخ فى الفروع المكية قليل ، وهى قليلة ، فالنسخ فيها قليل ، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر (٦)

ووجه آخر ، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق (؟)؛ لا ن ثبوتها على المكلف أو لا محقق ، فرفعها بعد العلم

صحت المقدمتان ثبت انه لانسخ فى أكثر الا حكام المكية ، بل فى القليل منها ، وهو المطلوب ، ٢ ، ما أضافه بقوله (وإلى هذا فان الاستقراء النح) وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الا حكام الجزئية نفسها تبين له أن مانسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها . وهذا كما يصح دليلا على قلة النسخ فى الا حكام المكية ، يدل على قلته فى الا حكام المدنية أيضاً ، وإن كان سياقه للاستدلال على المكى ه ٣ ، فى قوله (ووجه آخر وهو أن الا حكام المن) وهو كسابقه عام للمكى والمدنى . ولذلك أحال عليهما فى الفصل عند الاستدلال على أن الا مركذاك فى سائر الا حكام الم

⁽١) أى على أن النسخ لا يكون فى الكلّيات ؛ لاعلى أصل الدعوى . فهو استدلال على مقدمة الدليل

⁽٢) لا نه حينتذ يكون مقابلا للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه

 ⁽٣) أى لا نه قليل فها هو في ذاته قليل

⁽٤) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد. فلعله مأخذه

بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق . ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ (١) القرآن ولا الخبر المتواتر ، لا نه رفع له قطوع به بالمظنون ، فاقتضى هذا أن ما كان من الأحكام المسكية يدعى نسخه لا ينبغى قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما

فصل

وهكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أومدنية

ويدل على ذلك الوجهان الأخيران ، ووجه ثالث ، وهو أن غالب (٢) ماادعى فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعاً فيه ، ومحتملا ، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه ، من كون الثانى بيانا لمجمل ، أو تخصيصا لعموم ، أو تقييداً لمطلق ، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع ، مع البقاء على الأصل من الإحكام فى الأول والثانى . وقد أسقط ابن العربي من الناسخ والمنسوخ كثيرا بهذه الطريقة . وقال الطبرى : أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت ، ثم اختلفوا فى نسخها : قال ابن النحاس : فلما ثبتت بالاجماع و بالأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يجز أن تزال إلا بالاجماع أو حديث يزيلها و يدين نسخها ، ولم يأت من ذلك شىء ، انتهى القصود منه

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره ، أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين ؛ كالحزر والربا ، فان تحريمهما بعد ماكانا على حكم

- (١) نعم هو قول الا كثرين . وحجتهم واضحة . وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالا حاد ولم يقبلول نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين . بخلاف النسخ فانه إيطال
- (٢) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى علمها مثل الجلالين في التفسير ليست على ما ينبغي . وإن كان جريا على الاصطلاح الاتنى في المسألة بعد فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى

الأصل لا يعد نسخا لحكم الاباحة (١) الأصلية . ولذلك قالوا في حد النسخ: إنه رفع الحكم الشرعي (٢) بدليل شرعي متأخر ، ومثله رفع براءة الذمة بدليل . وقد كانوا (٣) في الصلاة يكلم بعضهم بعضا ، إلى أن نزل: (وقو مُوا بِنّهِ قانتين) . وروى أنهم كانوا (١) يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل: (الذين هُم في صلاتهم خاشيفون) قالوا: وهذا إنما نسخ أمراً (٥) كانوا عليه ، وأكثر القرآن (٢) على خلك . معني هذا أنهم كانوا يفعلون ذلك بحكم الأصل من الإباحة ، فهو مما لا يعد نسخاً . وهكذا كل ما أبط، الشرع من أحكام الجاهلية . فاذا اجتمعت هذه الأمور ، ونظرت الى الأدلة من الكناب والسنة , لم يتخلص في يدات من منسوخها الأمور ، ونظرت الى الأدلة من الكناب والسنة , لم يتخلص في يدات من منسوخها

⁽١) يدل على أن الخركان مباحا بحكم الا صل قبل نزول تحريمه بالمدينة وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ماسبق له أن تحريمه داخل فى الا صل المكى إجمالا وهو حرمة الجناية على النفس والا عضاء

⁽٢) أى والمباح بحكم الا صل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكما شرعيا (٣) روى فى التيسير عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم فى الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمر نابالسكوت ونهينا عن الكلام. أخرجه الحنسة

⁽٤) أخرج ابن مردويه أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا صلى يلتفت فى الصلاة فنزلت هذه الآية . وأخرجه الحاكم وصححه ، والبيهتي فى سننه أنه كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء ننزلت الاآية

⁽٥) أى فليس نسخا لحكم شرعى ، مل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة وقد تمنن فى تسمية هذا النوع تحريم ماهو مباح بالاباحة الا صلية . أو رفع براءة الذمة بدليل . أو نسخ أمر كانوا عليه . وهى عبارات ثلاث استعملها فى معنى واحد زيادة فى إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعى

⁽٣) أى أكثر تشريع القرآن رفع ونُقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع مابه إصلاح عاداتهم وعباداتهم . فلا يعد نسخاً ، لا نه إنشاء لا حكام لم يسبقها تشريع في موضوعها

الاما هونادر . على أنههنا معنى يجب التنبه له ، ليفهم اصطلاح القوم في النسخ . وهي :

﴿ السألة الثالثة ﴾

وذلك أن الذى يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين : فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أومنفصل نسخا ، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا ، كا يطلقون على رفع الحسكم الشرعى بدليل شرعى متأخر نسخا ؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف ، و إنما المراد ماجى، به آخراً ، فالأول غير معمول به ، والثانى هو المعمول به

وهذا المنى جار فى تقييد المطلق ، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده ، فلا إعمال له فى إطلاقه ، بل المعمل هو المقيد ، فكان (١) المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً ، فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وكذلك العام مع الخاص ؛ إذ كان ظاهر العام يقتضى شمول الحسكم لجميع ما يتناوله اللفظ ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار ، فأشبه الناسخ والمنسوخ ، الا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة ، و إنما أهمل منه ما دل عليه (٢) الخاص ، و بقى السائر على الحسكم الأول . والمبين مع المبهم (٦) كالمقيد مع المطلق . فلما كان كذلك استسهل إطلاق

(1) إنما قال (كائن) لائن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة له سيأتى في العام بعد فيقال نظيره هنا. أى أن الذي أهمل إنمها هو الاحتمالات الاخرى لغير المقيد

(۲) أى أهمل منه مادل الخاص على إهماله. وهو ما عدا مدلول الخاص
 (۳) كما يأتى مثاله بعد فى قوله تعالى (قل الا نفال لله و الرسول) مع قوله
 (واعلموا أنما غنمتم) الا ية

لفظ النسخ في جاة هذه الماني ؛ ارجوعها الى شي، واحد

ولا بد من أمثلة تبين المراد: فقد روى عن ابن عباس أنه قال فى قوله تعالى: (مَن كَانَ يُريدُ العَاجِلةَ عجَّلنا له فيها ما نَشاء لِمِن نُريد) إنه ناسخ لقوله تعالى: (مَن كَانَ يُريدُ حَرْثَ الآخِرةِ نَزِدُ له فى حَرْثهِ ، ومَن كَانَ يُريدُ حَرْثَ الدُّنيا نُوْتِهِ مِنها) وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق ؛ إذ كان قوله: (نُوْتِهِ منها) مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة ، وهو قوله فى الأخرى: (لِمَنْ نُريد) و إلا فهو إخبار ، والا خبار لا يدخلها (١) النسخ .

وقال في قوله : (والشَّمَرَ اله يَتَسِعُهمُ الغاؤون - الى قوله : وأنَّهمْ يَقُولُون مَا يَغُولُون الصَّلَحَاتِ وذَكُرُوا النَّهَ كَثَيرة في الله كَي : وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء أنه قال : « منسوخ » قال وهو مجاز لاحقيقة ؛ لأن المستنى مرتبط بالمستئنى منه ، بينَه حرف الاستثناء أنه (٢) في بعض الأعيان الذين عمرهم الله في الأول ؛ والناسخ منفصل (٢) عن المنسوخ رافع لحكه ، وهو بغير عمرهم الله في المناسخ منفصل (٢) عن المنسوخ رافع لحكه ، وهو بغير

(١) أى لا يدخل النسخ مدلول الخبر و ثمرته إن كان بما لا يتغير: كالا خبار بوجود الا له وبصفانه . فدخول النسخ في هذا المدلول محال باجماع . أما إذا كان يما يتغير كا بمان زيد وكم محمرو ففيه خلاف . والمختار جوازه . وأما نسخ تلاوة . اخه أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشي شم ورد نسخ التكليف بذلك فكل من هذين جائز . لا نه من التكليف ، فيدخله النسخ . فانظر معنى الآية هل هو مما يغير أن تقول أهلك الله زيدا ، لا نها حادثة واحدة تقع مرة واحدة فلايتأتى مها النغير . والتحقيق أن بعض الأخبار بجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاما فيها النغير . والتحقيق أن بعض الأخبار بجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاما فيأن الناني بين تخصيصه وقصره على البعض كما في الا ية . إلا أنه يكون على اصطلاح المناصلاح الأصولين . وكلامه في هذا . راجع الاحكام للا مدى المتقدمين لا اصطلاح الا صولين . وكلامه في هذا . راجع الاحكام للا مدى (٢) أنه بدل من العندير في بينه . فالكلام واضح لا يحتاخ لتصحيح كما ظن المناوخ ، الديم أن يكون بغير حروف الاستثناء .

حرف . هذا ما قال . ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله ، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص .

وقال فى تراه تمالى : (لا تَدَخُلوا بُيُوتًا غَيرَ بُيُورِتَكُم حَتَّى تَسَانِسُوا وتُسَلَّمُواعَلَى أَملِها) إنه منسوخ بقوله : (ليسعليكم جُناح أن تَدْخُلوا بُيوتًا غير مَسْكُونة) الآية ! وليس من الناسخ والمنسوخ فى شى ، ، غير أن قوله : (ليس عليكم جُناح ") يثبت (١) أن البيوت فى الآية الإخرى إنما يراد بها المسكونة

وقال فى قوله: (انْفِرُ وا خِفاناً وثِقالاً) إنه منسوخ (٢٠ بقوله: (وما كانَ المؤمنونَ لينْفِروا كافّة) والآيتان فى معنيين ، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجيع .

وقال فى قوله تعالى : (قُلِ الْأَنفالُ لِلهِ والرَّسولِ) منسوخ بقوله : (واعْمَدُوا أَمَا غَنِيمَ مِن شَىء فأنَّ لِلهِ خُمُسَهُ) و إنها ذلك بيان لمبهم فى قوله (لله والرَّسول) وقال فى قوله : (وما على الَّذِين يتقونَ مِن حسابهم مِن شىء) إنه منسوخ بقوله : (وقد نَزَّلَ عليكم فى الكتابِ أَنْ إِذَا سَمِعَمَ آياتِ اللهِ يُكُفَّهُ بها) الآية! وآية الانعام (٢) خبر من الأخبار ، والأخبار لا تَنسَخ ولا تُنسَخ .

⁽۱) بل فى نفس الآية الاخرى مايثبت أنها خاصة بالمسكونة . لا َن قرابه رحتم تستأنسوا وتسلموا على أهلها) يقتضى ذلك

⁽٢) وبه قال عطاء. وهو مبنى على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هذا أنه لايلزم النسخ. وقيل إنها في أحكام التفقه في الدين لادخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف. إلا أنه لاداعي إذن لقوله (ولكنه نبه النخ) لأن هذا هو معنى النسخ (٣) نزل بمكة (وإذا رأيت الذين يخوضون الآية)، فشكا المسلمون أنهم يحرمون من المسجد الحرام والطواف اذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهذا حرج. فنزلت الرحمة والرخصة بقوله (وما على الذين يتقون) أى الشرك والمعاصي (من حسابهم من شي، ولكن ذكرى) فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وارشادهم. ثم إن المنافقين في المدينة كانوا بجالسون أحبار الهود ويسمعون منهم الهزء والطعن فيه

وقال فقوله: (و إذا حَضرَ القِسمةَ أولاً القرُّ بَى واليتامَى والمساكِينُ فارْزُقُوهِ مِنه) الآية! إنه منسوخ بآية المواريث، وقال مثله الضحاك والسدى وعكرمة. وقال الحسن ، منسوخ بازكاة . وقال ابن المسيَّب: نسخه الميراث والوصية . والجع بين الآيتين ممكن ، لاحمال حمل الآية على الندب (١) ، والمراد بأولى القربى من لا يرث ، بدليل قوله : (و إذا حضر) كا ترى (٢) الزق بالحضور . فان المراد غير الوارثين . و بين الحسن أن المراد الندب أيضاً ، بدليل آية الوصية والميراث ، فهو من بيان الجمل والمبهم

وقال هو وابن مسعود فی قوله : (و إِن تُبدُوا ما فی أَنفُكِم أَو تُخْفُوهُ يُحُاسِبُكُم بهِ اللهُ ، فيعَفِرُ لِن يَشَاء) إنه منسوخ بقوله : (لا يُكَلَّفُ اللهُ نَفسًا إلاَّ وُسْعَهَا) بدليل أن ابن عباس فسر الآية بكتمان الشهادة (٢٠ إِذ تقدم قوله :

الاسلام والقرآن فنزلت الآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب) خطابا للمنافقين بأنه نزل عليكم فى القرآن أن إذا سمعتم آيات الله النخالى أنقال إنكم ، أيها المنافقون ، إذا مثل هؤلاء الا حبار الكفار . وعليه فالمراد بما أنزل عليهم فى الكتاب هو آية (وإذا رأيت الذبن يخوضون النخ) الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين راجع الفخر الرازى فى الا يتين . وعلى ماقاله يكون حصل نسخ مرتين : نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى ، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الانعام ، ونسخ للتخفيف ثانيا بآية (وقد نزل عليكم فى الكتاب النخ) فى سورة النساء . وقد قالوا إن هذا لا يعهد مثله فى الشريعة كما قاله ابن القيم فى غير موضع من كتابه زاد المعاد . هذا ثم لا يخنى أن قوله (و ماعلى الذين يتقون) يفيد حكما شرعيا هو رفع الحرج فيصح أن يكون ناسخا و منسوخا لانه ليس بخبر معنى ، خلافا لماقاله أولا وآخراً . وسيأتى مثله فى الأمر غير الصريح

⁽۱) وقد أقسم ابن عباس على أنها محكمة لم تنسخ ولَّكنها بما تهاون فيه الناس. راجع البخاري

⁽٢) تحريف ولعل الأصل (لما شرط الرزق بالحضور كان المراد الخ)

 ⁽٣) ومعنى إلا ية على كلام ابن عباس إن تبدوا مافى أنفسكم وما تعلمونه في

(ولا تَكْنَمُوا الشَّهادة) ثم قال : (و إن تُبدُّوا ما في أَنفسِكم أو تُخْفُوهُ يُحاسِبُكم بهِ اللهُ ﴾ الآية ! فحصل أن ذلك من باب تخصيص العموم ، أو بيان . للحمل

موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق نعلم الشيء ولكنا لانشهد به عندالحكام، أو تخفُوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ماتعلونه ، يحاسبكم به الله على بل حال ، لا نه كتمان للشهادة ومضيع للحق . فيكون قوله (وإن تبدوا النح) من باب بيان المجمل لقوله (ولا تكتموا) ، فقد كان يحتمل الأمرين ، كما محتمل أحدهما فقط . وعليه لا تكون آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) مرتبطة بهذه الاية . فقوله (بدليل الخ)سقط منه كلام تقديره (وليس بمنسوخ بدليل الخ) . أما على روايةأنه لما نزلت آية (وإن تبدوا) شق الا مر على الصحابة وجثواً على ركبهم أمامه ضلى الله عليه وسلم وقالوا :كلفنا من الا مر ما نطيق . من صوم وصلاة اللخ ، ولكن نزلت هذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والحواطر السيئة ، فأنزل الله آية (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) يعنى فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم علىالنعل الذي تطيقونه فيكون.معنى كونها ناسخة لا "ية (وإن تبدوا) أنها مبينة لاجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشملهقوله (وإن تبدوا ما في أنفسكم) . والحاصل أنه على رأى ابن عباس لا تعلق لاَية (لا يكلف الله) بآية ﴿ وَإِن تبدُّوا ﴾ وتكون هذه محكمة ولا تخصيص فبها . بل هي مبينة لاجمال آية (ولا تكتموا الشهادة) . وأما إذا جرينا على رواية جُوُّو الصَّحابة على الركب فتكون آية (لايكلف) مخصصة أو مبينة لاجمال آية (وإن تبدوا) الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر فنزلت الاآية مخرجة لما عدا العزم الدى فى الوحع اجتنابه . ويكون قوله (فحصل أن ذلك من باب التخصيص النخ) صحيحاً لكنُّ بما شرحناه . ويكون في السكارم سقط آخر قبل قوله (فحصل) تقديره : وعلى فرض رواية الجنو وعدم مسايرة ابن عباستكون آية (لايكلف) مخصصة أومبينة لا آية(وإن تبدوا) لانا حخة . و لا يخفي عليك أن الكلام لايستقم إلا بتقدير شيء ساقطمنه . لأن ابن مسعو دالذي يفول . كما فى البخاري و مسلم . (و الله الذي لا إله إلا هو ما نزلت سورة من كتاب الله إلاو أنا أعلم أين نزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله ألاو أنا أعلمفه أنزَ لت ولو أعلم أحداً علم منى بكتاب الله تعالى تبلغه الابل لركبت اليه) الذي يفول

وقال فى قوله : (ولا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ منها) إنه منسوخ بقوله : (والقواعدُ من النساءِ) الآية ! وليس بنسخ ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم

وعن أبى الدرداء وعُبادة بن الصامت فى قوله تعالى : (وَطَعَامُ الذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلِّ لَكُم) أنه ناسخ لقوله : (ولا تأكلُوا بِمَا لم 'يذكر اسمُ الله عليه عليه) فان كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال و إن لم يذكر اسم الله عليه فهو تخصيص للعموم ، و إن كان المراد أن طعامهم حلال بشرط التسمية فهو أيضاً من باب التخصيص لكن آية الانعام هى آية العموم المخصوص فى الوجه الأول ، وفى الثانى بالعكس (١)

وقال عطاء فى قوله تعالى : (ومَن يُوَلِّهِم ۚ يَوَمَثْنِذِ ذُبُرَ ۗ ﴾ إنه منسوح بقوله :

ذلك لا يقول إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الا "ية ، ولكنه إذا قال بالنسخ فانما يقول بعلمه هو . هذا وقد روى البغوى فى تفسيره بجملة طرق أن ابن عباس يقول انها منسوخة بآية (لايكلف) راويا حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هذه الاية . ومعنى كونها منسوخة على رأيه هذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ماشر حناه ، ولم يذكر البغوى عنه الوجه الذى ذكره المؤلف من رجوعها الى قوله (ولا تكتموا) بل ذكر وجها آحر عنه إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به ، وأن الحساب لايستار م العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول يغبركم به ، وأن الحساب لايستار م العقاب وانها تتلاقى مع حديث (فأما المؤمن فيقول أغفر من يقول سترتها عليك فى الدنيا واليوم أغفرها لك . وأما الفاجر فيحاسبه على شركه وكفره) وهذا معنى (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) . ولاشك أن هذا غير مانقله المؤلف عنه هنا

(۱) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر . لأن سورة المائدة متأخرة عن الا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخرة عن الا أنعام . وهو رأى الا كثر ، يقولون : يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم المخصص تقدم أو تأخر . وقال بعضهم لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر . وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً

(إنْ يَكَن مِنكُم عِشرُون صَابِرُون يَغْلِبوا مِا نَتَيْن) الى آخر الآيتين، وإنما هو تخصيص و بيان لقوله: (وَمَنْ يُولَهِمْ) فكا نه على معنى: ومن يولهم وكانوا مثلَى عدد المؤمنين، فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق الأخير. وقال فى قوله: (وأُجِلَّ لَكُمْ ما وَراء ذَلِكُم) إنه منسوخ بالنهى عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وهذا من باب تخصيص العموم.

وقال وهب بن منبّه في قوله: (ويَستَغفِرون لمن في الأرض) نسختها الآية في غافر: (وَيَستَغفُرُونَ لِلنّهِ بِن آمَنوا). وهذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى ، إذ هو خبر محض (١) ، والأخبار لانسخ فيها ، وقال ابن النحاس · هذا لا يقع فيها ناسخ ولا منسوخ ؛ لا نه خبر من الله ، ولكن يجوز أن يكون وهب ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة (٢) تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما ابن منبه أراد أن هذه الآية على نسخة (٢) تلك الآية ، لافرق بينهما ، يعنى أنهما يعنى واحد وإحداها تبين الأخرى . قال : وكذا يجب أن يُتأول للعلماء ، ولا يتأولوا عليهم الحل العظيم ، إذا كان لما قالوه وجه . قال : والدليل على ما قلناه ماحد ثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله (ويستَغفِرُ ون إَنْ في الأرض) قال : للمؤمنين منهم

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب أن قوله : (والذين يكنزُونَ الذَّهبَ والفِضَّة) الآية ! منسوخ بقوله : (خُذْ من أمو الهم صدقة) و إنما هو بيان (٢٠ لما يسمى كنزا ، وأن المال إذا أديت (كاته لا يسمى كنزا ،

⁽۱) أى ولا يؤول الى تكليف حتى يدخله النسخ ، إذ لوكان بمعنى الا مر لصح دخول النسخ فيه

⁽٢) وهل قرأها ابن النحاس (نسختها) اسما مبتدأ خبره الآية التي الخ أم قرأها فعلا؟ الا ول أقرب الى غرضه ، وأيسر في تأويله كلامه

⁽٣) بدليل الا ماديث الكثيرة الواردة فى أن الكنز هوالذى لا تؤدى زكاته، عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما . وخرج بعضها البخارى ومالك ، والبعض أبو داود . راجع التيسير

وبق مالم يزك داخلاً تحت التسمية . فليس من النسخ في شيء

وقال قتادة في قوله : (اتَّقُوا اللهَ حقَّ تُمَاتِه) إنه منسوخ بقوله : (فاتَّقُوا ا الله ما استطَّعتُم) وقاله الربيع ابن أنس والسدى وابن زيد ، وهذا من الطراز المذكور ؛ لأن الآيتين مدنيتان ، ولم تنزلا إلا بعد تقرُّ يو أن الدُّ ين لاحرج فيه ، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع ، فصار معنى قوله : ﴿ اتَّقُوا اللَّهُ حَقَّ تُقَاتُهِ ﴾ فيما استطعتم ، وهو معنى قُوله : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ فإيما أرادوا بالنسَّخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن

وقال قتادة أيضافي قوله: (والمُطَلَّقاتُ يَترَ بَّصْنَ بَا نفُسِهِنَ ٱللاَنةَ قُرُ وهـ) إنه نسخ (١) من ذلك التي لم يدخل بها، بقوله : (فما لكم عليهن من عِدَّةٍ تعتَدُّونها) والتي يأست من الحيض والتي لم تحض بعد والحامل ، بقوله : (واللاُّ في يُتِّسْنَ منَ الحيض منْ نَسَآ يُكُمُ إِنَ ارْتَبْتُمْ فَعِدْ بَهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرِ _ إِلَى قُولُه:أَنْ يَضَعُنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ أ

وقالَ عبد الملكُ بن حبيب في قوله : ﴿ اعْمَلُوا ماشَتَّم ﴾ وقوله : ﴿ فَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمِن شَآَّ فَلْيَكُفُرُ ۚ) وقوله : ﴿ لِمَنْ شَاءَ مَنَكُمُ ۚ أَنْ يَسْتَقِيمِ ﴾ إن ذلك منسوخ بقوله : (وما تشاوُّنَ إلاَّ أن يشاء اللهُ ربُّ العالمينَ) وهذُّهُ الآي إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لايصح نسخه ، فالمراد (٢) أن إسناد المشيئة للمباد ليس على ظاهره ، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه

وقال فى قوله : ﴿ الأَعْرَ البُّ أَشَدُّ كَفْرًا وَنِفَاقًا ﴾ وقوله : ﴿ وَمِنَ الأَعْرَ البِّ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا ﴾ إنه منسوح بقوله : ﴿ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَؤْمِنُ بالله واليوم الآخرِ) الآية ! وهذا من الأخبار التي لا يصح نسخها ، والمقصود أن عموم (٣) الأعراب مخصوص بمن كفر ، دون من آمن

⁽۱) يريد وحكمه يجرى على ما سبق من أنه بيان وتخصيص

⁽٢) يَسْتَأْنُسَ بَهِذَا لَتُصَحِيحِ النقصِ الذي أشرَّنَا اليه في المَسْأَلَةِ الثانيةِ من المَشَابِهِ (٣) أي في الآية الاولى مخصوص بالآية الاخيرة أما الآية الوسطى مع الا خيرة فلا تعارض بينهما ، لا أن كلَّا منهما صَريح في بعض الا عراب ، فلا يتوهم فهما نسخ ولا تخصيص

وقال أبو سبيد وغيره إن قوله : (ولاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبِداً وَأُولَئكَ هُمُ الفَاسِقُون) منسوح بقوله : (إلاَّ الذين تَابُوا من بعد ذلك) الآية ا وقد تقدم لابن عباس مثله

وقيل في قوله : (إنَّ الله ينفرُ الدُّنوبَ جميعاً) منسوخ بقوله : (إنَّ الله لا يَغفِرُ أَن يُشرَكَ به) الآية ا وهذا من باب تخصيص العموم لامن باب النسخ وفي قوله : (إنكم وما تعبدون من دون الله حصبُ جهم) إنه منسوخ (١) بقوله : (إنَّ الذينَ سبقتُ لهم مناً الحَوْنِي أولئك عنها مبعدون) وكذلك قوله تعالى : (وإنَّ مِنكم إلا واردُها) منسوخ بها أيضا ، وهو إطلاق النسخ في الأخبار ، وهو غير جائز . قال مكى : وأيضا فإن هذا لو نسخ لوجب زوال عكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار ؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحاول (٢) الثانى محله ، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هذا بكليته ، إنما زال بعضه ، فهو تخصيص (٢) و بيان ، وفي قوله : (وَمَن لم يَستطِعُ مِنكم طَوْلاً أن ينكح المحصناتِ المؤمناتِ) الآية ا إنه منسوخ بقوله : (ذَلكَ لِنْ خشي ينكح المحصناتِ المؤمناتِ) الآية ا إنه منسوخ بقوله : (ذَلكَ لِنْ خشي المنت مِنكم) وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات .

⁽١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة

^{(ُ}٢) أى وكا ن الا ول ما حصل . وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم بمن سبقت لهم الحسنى إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم ، وهو غير صحيح . هذا مراده (٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبتى الكلام فى ورودها ، فهل هو

⁽٣) أى لمن يدخل النار من المعبودين . ويبقى الكلام فى ورودها ، فهل هو مخصص أيضاً بآية (إن الذين سبقت) مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها وهو قوله (ثم ننجى الذين اتقوا) ؟ وهو الذى يفيده حديث مسلم : « لا يدخل النار إن شاء الله تعالى مر . أصحاب الشجرة أحد ، فقالت حفصة : بلى يا رسول الله . فانتهرها ، فقالت : وإن منكم إلا واردها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال الله (ثم ننجى الذين اتقوا) الا ية ، وكذا حديث ابن مسعود . راجع التيسير في الا يتعلق بها نسخ ولا تخضيص . وهذا هو الذي درج عليه شراح الحديث

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيانما (١) في تلقى الأحكام من مجرد ظاهره إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود الشارع فهو أعم من إطلاق الأصوليين . فليفهم هذا . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع (٢) فيها نسخ ، وإنما وقع النسخ في أمورجزئية ، بدليل الاستقراء ؛ فان كل ما يعود بالحفظ على الأمور الحسة ثابت ، وإن فرض نسخ بعض جزئياتها فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ ؛ وإن فرض النسخ في بعضها الى غير بدل فأصل الحفظ باق ، إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس

بل زعم الأصوليون أن الضروريات مراعاة في كلملة ، و إن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة . وهكذا يقتضى الأمر في الحاجيات والتحسينيات . وقد قال (٢٠) الله تعالى: (شرَعَ لكم مِنَ الدّينِ ما وَصَّى به نوحاً والذي أو حينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرقوا فيه) ، وقال تعالى: (فاصبر كا صبر أولو العزم من الرسل) وقال بعد ذكر كثير من الأنبياء عليهم السلام: (أولئك الذين هدى الله فيهداهم القتده) وقال تعالى: (وكيف عكم ونك وعيد هم التوراة فيها حكم الله) الآية ، وكثير من الآيات أخبر

- (١) لفظ (ما) واقع على الدليل من الكتاب أو السنة . ومعنى الكلام حيثئذ
 واضح ، لا حاجة فيه الى حذف ولا تغيير فى لفظه
- (٢) هذا الكلام سبق . ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد (بلزعم الاصوليون) واستدلاله بالا آيات على كلام الا صوليين
- (٣) فنى الآية الا ولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه . وفى الثانية الصبر وهو من مكارم الا خلاق . وهكذا الا يات بعدها فيها أصول الصلاة ، والصيام ، وإنفاق المال للفقراء ، والقصاص

فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة ، وهي في شريعتنا ، ولا فرق يينهما . وقال تعالى: (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيم) وقال في قصة موسى عليه السلام : (إنَّى أنا اللهُ لاَ إله إلاَ أنا فاعبُدُ نِي وأقيم الصلاة لذِكْرِي) وقال : (كُتِبَ عليكُم الصيامُ كا كُتِبَ على الذين من قبليكم) وقال : (إنا بَلوْناهم كما بَلوْنا أصحاب الجند) لا يات في منع الإنفاق ، وقال : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الى المروريات .

وكذلك الحاجيات ، فانا نعلم أنهم لم يكافوا بما لا يطاق . هذا و إن كانوا قد كافوا بأمور شاقة فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات. ومثل ذلك التحسينيات ، فقد قال تعالى (۱) (أَ يُنكم لَمُ لَتَأْتُونَ الرجالَ وتقطّعونَ السّبيلَ وتأتونَ في ناديكم المنكر) وقوله : (فيهُداهُمُ اقْتَدِهُ) يقتضى بظاهره دخول محاسن العادات ، من الصبر على الأذى ، والدفع بالتي هي أحسن ، وغير ذلك .

وأما قوله: (لِحَلِّ جَعَلْنَا مِنكُم شَرْعَةً ومِنْهَاجًا) فإنه يصدق (٢٠ على الفروع الجزئية ، وبه تجتمع معانى الآيات والأخبار . فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ ، فهى في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى . والله تعالى أعلم .

⁽١) انظركيف يعد ما في هذهالا آية من ضد التحسينات ومكارم الا خلاق. لا من ضد الضروريات ، لا سما قطع السبيل

⁽٢) أى فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات ، لاسيا الضروريات المحفوظة فى كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ

الفصل الثالث في الا وامر والنواهي

وفيہ مسائل

﴿ السألة الأولى ﴾

الأمر والنهى يستلزم طلباً و إرادة (١) من الآمر ؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به و إرادة ايقاعه ، والنهى يتضمن طلباً لترك المنهى عنه وارادة لعدم ايقاعه ومع هذا ففعل المأمور به وترك المنهى عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة (٢) ، بها يقع الفعل أو الترك أولا يقع

و بيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين: «أحدهما» الإرادة الخاتمية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لايكون فلا سبيل الى كونه فلا المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، لأن هذه لاتلازم الا م عند أهل السنة كما سيقول، بلذلك عند المعتزلة، حتى اضطروا إلى الترام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريده وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبى لهب مطلوب بالاتفاق، وهو بمتنع الوقوع و إلا لانقلب العلم جهلا، وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم، وقد اعترف أبو على وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الارادة. قال ابن برهان لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الا مر، وإرادة الامتشال، والا خيرة هي محل النزاع بينا وبين أبي على وابنه، وقد ذكر هذه الثلاث الغزالى والإمام واحتج أبو على بأن الصيغة كما تردالطلب تأتي للتهديد، ولا فارق إلا الارادة وأجيب بأن التهديد بجاز. والمؤلف ذكر رابعا

- (۲) أى من المأمور والمنهى ، لا نه بارادته يقع الفعل أو لا يقع ، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله . وما تشاءون إلا أن يشاء الله .
- (٣) التشقيق في العبارة مبنى على أن الاعدام التي لا توجد هل تعلقت الارادة بألا توجد أو أنه لم تتعلق الارادة بوجودها فقط ، وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود.

« والمانى » الإرادة الأمرية المتعلقة (١) بطلب إيقاع المأمور به وعدم ايقاع المنهى عنه . ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فعل ماأمر به ويرضاه ، ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه منه ، من حيث هو مأمور به وكذلك النهى يحب ترك المنهى عنه ويرضاه فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به ، فتعلقت إرادته بالمعنى الثانى بالأمر ؛ إذ الأمر يستازمها ، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك ، فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً ، و إلا لم يكن إلزاما ولا تصور له معنى مفهوم ، وأيضاً فلا يمكن الله تعالى أن يريد الإلزام مع العرو عن إرادة إيقاع المازم به على المعنى المذكور ؛ لكن الله تعالى أعان أهل الطاعة ، فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم ، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدرى ، ولم يمن أهل المصية ، فلم يرد وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول . وقوع الطاعة منهم ، فكان الواقع الترك ، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول لا يستازمها الأمر ، فقد يأمر بما لايريد ، وينهى عما ولا يريد . وأما بالمنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد . وأما بالمنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد . وأما بالمنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد . وأما بالمنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد . وأما بالمنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد . وأما بالمنى الثانى فلا يأمر الا بما يريد ، ولا ينهى الاعما لا يريد .

والارادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة ؛ فقال تعالى في الأولى : (فَمَن يُرِ دِ اللهُ أَن يَهِدَيه يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلاسلام ، ومَن يُرِ دُ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ لِلاسلام ، ومَن يُرِ دُ أَن يُضَلَّم نصيْحِي صَدْرَهُ صَدَّرَهُ صَدَّرَهُ صَدَّرَهُ صَدَّحِي صَدْرَهُ صَدَّحِي الله الله على الله الله الله الله على ال

(۱) ظاهره أن الارادة تنص على الطلب نفسه ، مع أنه لو كان كذلك لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه ، ولكان هذا هو الذى أجاب به الفخر عن استشكال آية (ولا يريد بكم العسر) كما سيأتى ، معأن جوا به مبنى على المعنى الأول فى الارادة . لذلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب ويدل عليه قوله (فعلقت إرادته بالمعنى الثانى النح) ولا ينافيه قواء بعد (وحاصل الارادة الاثريع) لا ثه يجب حله على ما قرره هنا

إِن أَرَدَتُ أَن أَنصَحَ لَكُم إِن كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَن يُغُو يَكُم) وقال تمالى: (ولو شاء اللهُ ما اقتتلَ الذينَ مِن بَعْدِهِم — الى قوله: ولكن الله يفعلُ ما يُريد) وهو كثيرجداً. وقال فى الثانية: (يُريدُ اللهُ بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ (١) بكمُ النُسْرَ) (مايُريدُ اللهُ ليَجْعَلُ عليكم مِنْ حَرَجِ ولكن يُريدُ ليطهِرَ كم) الآية ! (يُريدُ اللهُ ليَجْبَلُ عليكم مِنْ حَرَجِ ولكن يُريدُ ليطهر كم) الآية ! (يُريدُ اللهُ ليَجْبَلُ عليكم ويَهُوبَ عليكم — الله قوله : يُريدُ اللهُ أَن يخفف عنكم وخلِق الانسانُ ضيفاً) (إنما يُريدُ اللهُ ليذَهِبَ عنكمُ الرَّجْسَ أهلَ البَينَ) وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الارادتين وقع الغلط في المسألة ؛ فر بما نني بعض الناس الارادة عن الأمر والنهى مطلقا (٢) ، ور بما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقا وأثبتها (٣) في الأمر مطلقا . ومن عرف الفرق بين الموضمين لم يلتبس عليه شيء من ذلك . وحاصل الارادة الأمرية أنها ارادة التشريع (١) ، ولا بد من إثباتها باطلاق . والارادة القدرية هي إرادة التكوين فاذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد (٥) وإضافته الى الشارع فالى معنى الارادة التشريعية

(۱) فى الفخر : استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله ، لا نه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذى لم يرده الله . وأجاب بأنه لم يرد الا مر به وإن كان يريد نفس العسر . ولم أجد فى الا وسى ولا فى البغوى أيضا تفسير الارادة بالرضا والمحبة فى هذه الا يات كما قاله المؤلف و متى ثبت له مستند من اللغة كان أفضل حل لاشكالات المعتزلة فى مثل هذه الآيات أما صاحب القاموس فقال: الارادة المشيئة . وأما شارحه فلم يزد شيئاً . وقال فى السان أراد الشى شاءه ، ثم قال أراد الشىء أحبه و عنى به . فتم للوقف ما أراد زحمه الله

(٢) أخذاً بظاهر رأى أهل السنة فى عدم التلازم بين الاثمر والارادة . غافلا عن تعدد معنى الارادة

(٣) أخذاً بظاهر رأى المعتزلة في تضمن الا مر الارادة أو استلزامه لها

(٤) أى التى تقع فى مقــام التشريع كما فى الا آيات الا ُخيرة . و الله يقال فى قوله (إرادة التكوين)

(٥) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير

أشير ؛ وهى أيضاً إرادة التكليف. وهو شهير فى علم الأصوليين أن يقولوا «ارادة التكوين » و يعنون بالمهنى الثانى (١) الذى يجرى ذكره بلفظ القصد فى هـذا الكتاب. ولا مُشاحَّة فى الاصطلاح. والله المستعان

﴿ السألة الثانية ﴾

الأمر بالمطلقات (٢٠) يستازم قصد الشارع الى ايقاعها كا أن النهى يستازم قصده لترك إيقاعها

وذلك أن معنى الأمر والنهى اقتضاء الفعل واقتضاء الترك (٣) ، ومعنى الاقتضاء الطلب ، والطلب يستلزم (١) مطاوباً والقصد (٥) لا يقاع ذلك المطاوب ولا معنى للطلب إلا هذا .

ووجه ثان، أنه لو تصور طاب لا يستلزم القصد لا يقاع المطلوب لا مكن (٢٠ أن يرد أمر مع القصد لم يقاع المأمور به، وأن يرد نهى مع القصد لا يقاع المنهى عنه، و بذلك لا بكون الأمر أمراً ولا النهى نهياً. هذا خلف ؛ ولصح (٧)

⁽۱) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع . وهو خلاف اصطلاح هذا الكتاب وقد لا تخلو العبارة من تحريف

⁽٢) انظر التقييد بالمطلقات ، هل سببه أن الا مر دائمًا لا يكون إلا بمطلق ؟ فيكون لبيان الواقع

⁽٣) أى أو آلكف ، على الحلاف في معنى النهى

⁽٤) أى لانه معنى نسى لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب

⁽٥) هو عين الدعوي

⁽٦) لأن فرض ذلك حينتذ لا يكون محالا ، فيتحقق جينتذ معنى الأمكان

⁽٧) لازم لقوله (لامكن الح) فقد رتب على هذا الفرض في هذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة : ألا يكون الامر أمراً ، وهوسلب الشي. عن نفسه . وانقلاب كل من الامر والنهى الى الا خر ، وهو قلب الحقائق . والثالث أن يكون المأموز به أو المهى عنه مباتحا أو مسكوتا عن حكمه وهو قلب للحقيقة أيضا

انقلاب الأمر نهياً وبالعكس ۽ ولأمكن أن يوجد أمر أو نهى من غير قصد الى إيقاع قعل أو عدمه ، فيكون المأمور به أو المنهى عنه مباحا (١) أو مسكونا عن حكمه : وهذا كله محال .

والثالث أن الأمر والنهى من غير قصد الى إيقاع المأمور به وترك المنهى عنه هو كلام الساهى والنائم والحجنون ، وذلك ليس بأمر ولانهى باتفاق . والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه

فان قيل هذا مشكل من أوجه:

أحدها أنه يلزم على هذا أن يكون التكليف بما لايطاق مقصوداً إلى إيقاعه ، فان المحققين اتفقوا على جواز ذلك و إن لم يقع ، فإن جوازه يستلزم صحة القصد الى ايقاعه ، والقصد إلى إيقاع مالا يمكن (٢) إيقاعه عبث ، فيلزم أن يكون القصد (٣) الى الأمر بما لايطاق عبثاً ، وتجويز العبث على الله محال ، فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد الى الإيقاع . بخلاف ما إذا قلنا إن الأمر لايستلزم القصد الى الإيقاع ، فإنه لايلزم منه محظور عقلى ، فوجب القول به

- (۱) أى إن اعتبر الأمر المذكور دليلا شرعيا لا قصد فيه لايقاع الفعل ولا عدمه . وهذا هو حقيقة المباح وقوله (أو مسكوتا عنه) أى إدا لم يعتبر دليلا شرعيا رأسا . وهذا الثانى توسيع فى الفرض ، وإلا فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه ، وهذا هو المباح لا غير . ومحل اللازم المحال قوله (فيكون المأمور به أو المنهى عنه الخ)
- (٢) أى عادة ، حتى يتكرر الحد الأوسط ، فان هذا هو ما لا يطاق الذى جوز التكليف به وإن لم يقع ، أما ما لا يمكن عقلا فلا . وسيأتى فى قوله (لا ن-قيقته إلزام ما لا يقدر على فعله) ما يفيد ذلك
- (٣) لو قال: فيلزم أن يكون الا مر الذى يلزمه القصد الى إيقاع ما لا يطاق عبثاً ، لكان أوضح. أو يحذف كلمة القصد ويكتنى عنها بقوله بعد (وذلك استلزام القصد الى الايقاع). أى وسبب المحال استلزام الخ . ولكنه في الجواب الا تى يجعل القصد منصباً على الا مرنفسه ، لا على المأمور به . ويأتى للكلام بقية هناك فتنبه

والثانى أن مثل (1) هذا يازم فى السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيد على ضرب عبده ، زاعماً أنه لا يطبعه ، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك ، فانه يأمر العبد وهو غير قاصد لا يقاع المأمور به ، لأن القصدها بستازم قصده لإهلاك نفسه ، وذلك (٢) لا يصدر من العقلاء ، فلم يصح أن يكون قاصدا وهو آمر وإذا لم يصح لم يازم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به ، وكذلك النهى حرفا محرف (٣) وهو المطاوب .

والنالث أن هذا لازم فى أمر التعجيز ؛ نحو (فلْيَمَدُّدُ بِسَبِ الىالسماءِ) وفى أمر التعجيز و للهدَّد أمر التهديد نحو : (اعملُوا ما شِئْتُمُ ") وما أشبه ذلك ؛ إذ معلوم أنَّ المعجزِ و المهدَّد غير قاصد لا يقاع المأمور به فى تلك الصيغة

فالجواب عن الأول أن القصد الى إيقاع مالايطاق لابد منه ، ولا يلزم من القصد الى ذلك حصوله ، إذ القصد الى الأمر (¹⁾ بالشى، لا يستلزم إرادة الشى، الا على قول من يقول إن الأمر ارادة الفعل ، وهو رأى المتزلة (⁽⁰⁾ وأما الأشاعرة فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة ، وإلا وقعت (⁽¹⁾ المأمورات كلها . وأيضا (1) إنما قال (مثله) لا نه مما يطاق ، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن

(٢) عورض هذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضا طلب تكذيب نفسه المؤدى لاهلاك نفسه فى تصويره هذا ، مع أنهم اتفقوا جميعا على دلالة الاُمر على الطلب وأنه لا ينفك عنه . وإن اختلفوا فى استلزامه الارادة . فما هو جوابهم فهو جوابنا (٣) أى فى الاشكالين جمعا

(٤) أى الذى يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله . ولا يخنى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد فى موضوع المسألة : لا نه فى موضوع المسألة واقع على المطلوب ، لا على نفس الا مر فلا يشتبه عليك . ولو حذفه لكان أظهر . وقد سق نظيره

(٥) يقولون إن الارادة نستلزم الا'مر والرضا والجمبة

أمكن. إلا أنه يشارك الا ُول في أن كلا لا يصدر عن العاقل

(٦) أى أو لم يقع ما يريده مها . فلم يقع مراد الله ووفع مراد عبده . ولا تخفى شناعته وإن النزمه المعتزلة

لو فرض فى تكليف مالايطاق عدم القصد الى إيقاعه لم يكن تكليف ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله ، و إلزام الفعل هو القصد الى أن يفعل أو لازم القصد الى أن يفعل ، فاذا علم (١) ذلك قلا تكليف به ، فهوطلب للتحصيل (٢) لا طلب الحصول ، و بينهما فرق واضح

وهكذا القول في جميع الأسئلة ؛ فان السيد اذا أمر عبده فقد طلب منه أن يحصل المرب به ، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول

وأما أمر التعجيز والتهديد فليس في الحقيقة (1) بأمر ، وان قيل انه أمر بالمحاز فعلى ما تقدم (٥) اذ الأمر وان كان مجازيا فيستلزم قصداً ، به يكون أمراً ،

- (۱) لعل الا صل (عدم) بالدال أى فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به ، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل ، فحيث يعدم القصد فلا تكليف . وهو خلاف الفرض
- (۲) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادى الامتثال أو عدم توجهه . وكان حقه أن يذكر هذا ، لا نه فى الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث . وأماكون حصوله غير مقصود فهو مما يقوى العبث لا أنه يزيله ويدفعه
- (٣) لا يخنى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لايطلب تحصيله أيضا لأن العاقل لا يطلب تحصيل مافيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة فالأحسن ماقالوه وهو أن هذا صيغة أمر لاحقيقته كما في أمر التعجيز والا باحة مم وجدت الاعتراض مقررا في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الا مر بالطلب يكون جوابا للمعتزلة عن تفسيره بالارادة ، وان كانت الارادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة انظر تقريره في الاحكام للآمدى
- (٤) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالاُمر الصيغة مرادا منها ما يتبادر عند الاُطلاق، وهو الطلب
- (٥) أَى يجرى على ما تقدم منأن المقصود التحصيللا الحصول وكلامه صريح في أن فرض كونه بجازا لايفيد بمجرده في دفع الاشكال ، لا نه يستلزم أيضا القصد

فيتصور (١) وجه المجاز، و إلا فلا يكون أمراً دون قصد الى ايقاع المأمور به بوجه المسألة الثالثة ﴾

الامر بالمطلق (٢) لايستلزم الامر بالمقيد . والدليل على ذلك أمور :

الذى يكون به أمر الخ وهذا انما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الحنبر طلبا مجازآ فيجى فيه أنه لابد من قصد إيقاع المطلوب: وموضوعنا بالعكس وهو أن صيغة الآمر إذا أخرجت عما وضع له الآمر الحقيق وهو الطلب رأسا إلى معنى آخر كالاباحة والتهديد والتعجيز والتسخير الخ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب . فعليك بالتأمل

- (۱) لايتوقف وجه المجاز على هذا . راجع مانى الأسنوى فى هذا المقام ، فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعانى الأخرى التى استعمل فيها لفظه
- (٢) أي غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه . قال في الأحكام (قال بعض أصحابنا : الا ُمر إنما تعلق بالماهية الـكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشيء من جزئياتها ـ فالا مر بالبيع مثلا ليس أمرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل. إذ همامتفقان في مسمى البيُّع ومختلفان بصفتهماً ، والا مر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما تخصص به كل منهما ، فلا يكون الا مر المتعلق بالا عم متعلقا بالا خص إلا أن تدل قرينة على إرادة أحد المعنيين . ثم قال : وهو غير ُصحيح ؛ لا ُن مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلى لاتصور لوجوده في الاعيان ، وإلَّا كانموجودا في جزئياته ، ويلزم من ذلك انحصارما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لايصلح لذلك. وهومحال . فليسمعني اشتراك الجزئيات في المعني الكلي هو أن الحد المطابق للطبعة ـ الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصوروجوده فليس في غير الأذهان ثم قال: وطلبالشي. يستدعي كونه متصورا فينفس الطالب، وإيقاع المعني الكلي في الا عيار غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصورا في نفس الطالَّب ، فلا يأمر به؛ ولا أنه يلزمه التكليف بما لا يطاق، مع أن من أمر بالفعل مطلقا لايقال إنه مكلف بما لايطاق. فاذا الا مر لا يكون بَغير الجزئيات الواقعة فيالا عيان لا بالمعي الكلى) اه أما المؤلف فله رأى آخر غير هذين الرأيين كما سيتبين لك عند الجواب عن الأشكال الأول

(أحدها) أنه لو استلزم الامر بالمقيد لانتنى أن يكون أمراً بالمطلق ، وقد فرضناه كذلك . هذا خلف ، فانه إذا قال الشارع : « أعتق رقبة » فمناه أعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين ، فاو كان يستلزم الامر بالمقيد لكان معناه : أعتق الرقبة المهينة الفلانية ، فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة

(والثانى) أن الامر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لايستلزم ثبوت الأخص، فالأمر بالأعم لايستلزم الأمر بالأخص . وهذاعلى اصطلاح بعض (١٦) الأصوليين المنبوا الكليات الذهنية في الامور الشرعية

(والثالث) أنه لو كان أمراً بالمقيد فاما أن يكون معيناً أو غير (٢) معين ، فان كان معيناً أن يكون معيناً أو غير (٣) معين ، فان كان معيناً كان معين في النص ، والزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة الى كل مأمور ، وهذا محال . (١) ، و إن كان غير معين فتكليف مالا يطاق لازم أيضاً ، لا نه أمر بمجهول ، والمجهول لا يتصحل به امتثال ، فالتكليف به محال ، و إذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون

⁽١) سيأتى له فى الجواب أن المعتبر عند العرب فى المطلق غير ذلك، وهو ما يريد حل الكلام عليه بعد . يعنى فهذا الدليل مبنى على هذا الاصطلاح الذى لم يبن كلامه عليه ، وهو يضعف هذا الدليل

⁽٢) لايلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً ؛ لا ن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه ، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لايفيد هذا التشخص ، فصح كلامه ولا يقال كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد ويشقق فيه بين كونه معينا وغير معين ؟

⁽٣) وهو جزئى من جزئيات لا تتناهى ، ولم يعينه الشارع بنص ، فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس فى وسع المكلف الوصول إلى مايعينه وبحده ليمتل بفعله (٤) أى محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين الآن الجزئى الذى يفعله زيد غير الذى يقوم به عمرو ، وهكذا ، ويكون التكليف به تكليفا بمحال وإنما لزم أن يكون هذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لا نه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هذا المعين كما هو الفرض

قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد (١) ، فلا يكون مقصوداً له ، لا أنا قد فرضنا أن قصده ايقاع المطلق ، فاو كان له قصد فى إيقاع المقيد ، لم يكن قصده ايقاع المطلق . هذا خلف لا يمكن

فان قيل هدا معارض بأمرين :

(أحدها) (٢) أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الامر بالمقيد لكان التكليف به محالا أيضاً ، لان المطلق لا يوجد في الخارج ، وإنما هو موجود في الذهن ، والمكلف به يقتضى أن يوجد في الحارج ، إذ لا يقع به الامتثال الا عند حصوله في الحارج ، وإذ ذاك يصير مقيداً ، فلا يكون بايقاعه بمتثلا ، والذهني لا يمكن إيقاعه في الحارج ، فلا (٣) يكون التكليف به تكليفاً عا لا يطاق ، وهو ممتنع ، فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد ، وحينئذ يمكن الامثال ، فوجب المصير إليه ، بل القول به

(والئانى) أن المقيد لو لم يقصد فى الأمر بالمطلق لم يختلف الثواب باختلاف الافراد الواقعة من المكلف ، لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو ، فكان يكون الثواب على تساو أيضا ، وليس كذلك ، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذلك المطلق ، فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذلك ، واذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب فقال : « أغلاها ممناً وأنفسها عند أهلها (٥) ه وأمر بالمفالاة في أعان القربات كالضحايا ، وبإكال الصلاة وغيرها من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم . ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها

- (١) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد
- (٢) هذا الاعتراض هو بعينه دليل الا مدى على عدم صحة رأس المسألة هنا كا نقلناه لك . وقد ترك اللازم الا ولف كلامه ، واكتنى بلزوم التكليف بما لا يطاق
 - (٣) لا يستقيم المعنى إلا محذف كلة (لا)
 - (٤) أخرجه في التيسير عن مالك

أفضل وأكثر ثواباً من غيره ، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في السرجات، لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة الشارع و إن حصل الأمر بالمطلقات فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهبي ، بل معناه التكليف بفرد (١) من الأفراد الموجودة في الخارج ، أوالتي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمني اللفظ ، لو أطلق عليه اللفظ صدق ، وهو الاسم النكرة عند العرب ، فإذا قال : « أعتق رقبة » فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ (٢) الرقبة ، فإنها لم تضع لفظ الرقبة الاعلى فرد من الخواد من الجنس ، هذا هو الذي تعرفه العرب ، والحاصل أن الأمر به غير مختص بواحد من الجنس ، هذا هو الذي تعرفه العرب ، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد كا (٢) في الخارج ، ولله كلف اختياره في الأفراد الخارجية

وعن الثانى أن ذلك التفاوت الذى التفت اليه الشارع إما أن يكون القصد اليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق ، أو من دليل خارجى . والأول ممنوع ؟ الم تقدم من الأدلة ، ولذلك لم يقع التفاوت فى الوجوب أوالندب الذى اقتضاه الأمر

⁽۱) وبهذا يكرن قد قال فى المسألة قولا وسطا . فالا مر عنده ليس متوجها إلى الماهية الذهنية . لما ورد عليه من إشكالات.ولا إلى المقيد لما وردعليه من إشكالات بل إلى فرد من الا فراد الخارجية التى يصدق عليها معنى اللفظ وللمكلف اختياره فى أحدها . ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة فى فرد ما بما تصدق عليه تلك الماهية . فلا ترد الا شكالات التى تقدمت فى هذه المسألة وفى المسألة الرابعة من كتاب الا دلة وقد عرفت فيما نقلناه عن الا مدى أن هذه المسألة كاهى من مسائل الا صول المدونة وقد خالف المؤلف فى البحث عن هذه المسألة طريقته فى هذا المؤلف . لهذه أن له اختيارا خاصا مخلص من الاشكالات فيها

⁽٢) أى معناد. والا فلفظ الرقبة لا صدق له . واذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل السكلي على جزئيه قطعا ، رجعنا الى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة فى فرد ما من أفرادها. وهذا هو المعنى الذى جرى عليه سابقافى المسألة الرابعة (٣) لعل الاصل (عافى الخارج)

بالمطلق ، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم المطاق . وهذا عيم عبيح والثاني مسلم ، فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي ، كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها ، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذلك ، وكذا سائر المسائل . فمن هنالك كان مقصود الشارع ، ولذلك كان ندباً لا وجو با و إن كان الأصل واجباً ؛ لأنه زائد على مفهومه ، فاذا القصد الى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد الى الأفراد ، وليس ذلك من جهة الأمر بالمطلق ، بل من دليل خارج . فثبت أن القصد الى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد الى المقيد من حيث هو مقيد

بخلاف الواجب الخير ، فإن أنواعه مقصودة الشارع بالإذن : فإذا أعتق المكلف رقبة ، أو ضحى بأضحية ، أو صلى صلاة ، ومثلها موافق المطلق ، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحتالمطلق ، إلا أن يكون ثم فضل زائد ، فيثاب عليه بمقتضى الندب الخارجى ، وهو مطلق أيضاً ، وإذا كفر بمتق فله أجرالمتق ، أو أطعم فأجر الإطعام ، أو كا فأجر الكسوة بحسب ما فعل ، لا لأن (1) له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر ؛ فإن تعيين الثارع المخير فيه يقتضى قصده الى ذلك دون غيره ، وعدم تعيينه في المطلقات يقتضى عدم قصده الى ذلك . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وترجمها أن الأمر الخير يستلزم قصد الشارع الى أفراده المطلقة المخير فيها ﴿ المَـالَةُ الْحَامِسَةُ ﴾

المطلوب الشرعي ضر بان:

« أحدها » ما كان شاهدُ الطمع خادماً له ومعيناً على مقتضاه ، (۲) بحيث (۱) لعله (لاأن له) - ويكون محصل الفرقأن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق ، و من نفس دليل الواجب في المخير

(۲) لفظ (مقتضی) مقحم و الأصل(معینا علیه) كما یدل غلیه قوله (باعثا على مقتضی الطلب) الذی هو المطلوب

يكون الطبع الإنساني باعثا على مقتفى الطلب ؟ كالأكل ، والشرب ، والوقاع ، والبعد (1) عن استعال القاذورات من أكلها والتضمخ بها أو كانت العادة الجارية من العقلاء في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقة لمقتضى ذلك الطلب من غير منازع طبيعى ؟ كستر العورة ، والحفظ (٢) على النساء والحرم ، وما أشبه ذلك . وإنما قيد بعدم المنازع تحرزا من الزني ونحوه (٣) ، عما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب وإنما قيد بعدم المنازع تحرزا من الزني ونحوه (٣) ، عما يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب والحبح ، وسائر المعاملات (١) المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنايات (١) والا نكحة ، والحبح ، وسائر المعاملات (١) المراعى فيها العدل الشرعى ، والجنايات (١) والا تكحة ، المخصوصة بالولاية والشهادة ، وما أشبه ذلك

فأما الفرب الأول فقد يكتني الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية ،

- (١) جعله فيها يأتى مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معا . وهو ظاهر في الا كل والتضمخ كما هنا . أما بجرد إصابة الثوب بمثل البول فانه يظهر رجوعه لمحاسن العادات
- (٢) جعله من مقتضى عادة العقلاء فى محاسن الشيم . وقد يتوقف فيه وبجعل من دواعى الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد : بل ربما يقال إنه طبع فى الحيوان كله . وما يرى فى بعض أفراد الانسان من ضعف الغيرة فذلك لعوارض ، و نقول إنه ضعف فقط لا تجرد منها
- (٣) من أكل أموال الناس بالباطلكالسرقة والربا الح؛ فأن محاسنالشيم وإن كانت تقتضى عدم السرقة والتعدى على الغير فى نفسه وماله وعرضه إلا أن هناك منازعا من الطبع يطلب الدخول فى هذه الأشياء طلبا لما يراه مصلحة له، فشدد فيها النهى
- (٤) فان قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها اقتضاها الطبع و لا يحاسن العادات من العقلاء ، بل هي تشريع مو ازين في المعاملاء ، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الحلق ، وتمنع الجور والغبن ، وتحسم مادة الحضومات والمنازعات بينهم ، لا نهم يجدون في هذه القواعد حكما يحتكمون اليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم
 - (o) هذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي

والعادات الجارية ، فلا يتأكد الطلب تأكد غيره ، حوالة على الوازع الباعث على الموافقة دون المخالفة ، وإن كان في نفس الأمر متأكداً . ألا ترى أنه لم يوضع في هذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة ، زيادة على ما أخبر به من الجزاء (١) الأخروى . ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سن ، أو مندوب اليها ، أو مباحات على الجلة ، مع أنه لو خولف الأمر واللهى فيها عالمة ظاهرة لم بقع الحركم على وفق ذلك المقتضى ؛ كا جاء في قاتِل نفسه أنه « يُعذّب في جهم بما قتل به نفسه » ، وجاء في مذهب مالك أن من صلى بنجاسة ناسباً فلا إعادة عليه الا استحساناً ، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم ، فأوقع على إزالة النجاسة لفظ « السنة » اعهاداً على الوازع الطبيعى والمحاسن العادية ، فإذا خالف ذلك عمداً رجع الى الأصل (٢) من الطلب الجزم ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل كل والشرب ، فأمر بالإعادة أبداً . وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك هذه الأشيا . في معرض الإباحة أو الندب ، حتى إذا كان المكلف في مغلنة مخالفة الطلب أمر (٢) ، وأبيح له المحرم ، الى أشباه ذلك

وأما الفرب الثانى فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد فى المؤكدات، والتخفيف فى المخففات ؛ إذ ليس للانسان فيه خادم طبعى باعث على مقتفى العللب، بل ربما كان مقتفى الجبلة يمانعه و ينازعه ؛ كلعبادات ، لأنها بجرد تكليف وكا يكون ذلك (٤) فى الطلب الأمرى ، كذلك يكون فى النهى ؛ فإن

⁽١) أى على المخالفة

⁽٢) أى مقصود الشارع فى الواقع ونفس الأمر ، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتمادا على الباعث النفسي عند المكلف

⁽٣) بخطاب النهى عن الضد (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة) كما هو أحد التقاسير فى الا من وقوله (أبيح له المحرم) كما كم الميتة

⁽٤) أى التقسم إلى الضربين. وقوله (كتحريم الخبائث الخ) ذكر فيه أمثلة

المهيات على الضربين فالأول كتحريم الحبائث وكشف العورات ، وتناول السموم ، واقتحام المهالك وأشباهها . وياحق بها اقتحام المحرمات لفير شهوة عاجلة ، ولا باعث طبعى ؛ كالملك الكذاب والشيخ الزانى ، والعائل المستكبر . فإن مثل هذا قريب عا تخالفه الطباع ومحاسن العادات ، فلا تدعو اليه شهوة ، ولا يميل اليه عقل سلم . فهذا الضرب لم يؤكد بحد (١) معلوم فى الغالب ، ولا وضعت له بعقو بة معينة ، بل جاء النهى فيه كما جاء الأمر فى المعلوبات التى لا (٢) يكون الطبع خادماً لها ، إلا أن مرتكب هذا لماكان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة ، الى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع ، أشبه بذلك المجاهر بالمعاصى ، المعاند فيها ، بل هو هو ، فصار الأمر فى حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعى لنفسه حظاً عاجلاً ، ولا يبقى لها فصار الأمر فى حقه أعظم ؛ بسبب أنه لا يستدعى لنفسه حظاً عاجلاً ، ولا يبقى لها الضرب الأول ، ثم أجرى حكم الضرب الأول الآمرى على هذا فقال (فهذا الضرب الخ) إلا أنه أغفل الضرب الثانى من المنهات ، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كا فعل فى الأو امر

(۱) أى بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل. وقوله ولا وضعت له عقوبة معينة) أى باعتبار هذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلا بمن كان غيرشيخ. وقد يقال إن هذا جار أيضا فى الكذب والاستكبار الشهوة، فأن لم يوضع لهما حد معلوم عددا ولاكفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة، فالمثال ظاهر الاثر فى الزنا لافيهما. وبما هو داخل فى اقتحام المحرمات لغير شهوة ماتواتر عن أمة الترك فى هذه الآيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الحنزير لالشهوة، ولكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كال أنهم شديدو الامتثال له فى اطراح الاوامر الاسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة فى كل شى. أما أنه ليس لشهوة فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت وهم يقلدون فى هذا شر تقليد، لا نهم لا يعرفون أن لحم الحنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجرائيم القتالة التي يصاب بها هذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذلك آلات وعددا بكتريولوجية كا شوهد فى بلغاريا الا كمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله فى الدين الاسلام ولاحقه شوهد فى بلغاريا الا كمانية . وهذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله فى الدكام ولاحقه

في مجال المقلاء بل البهائم مرتبة ". ولا جل ذلك جاء من الوعيد في الثلاثة : « الشيخ الزاني وأخويه » ما جاء . وكذلك فيمن قتل نفسه

بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ ، وطبع غَلب ، ناسياً لمقتضى الأمر ، ومفلقاً عنه باب العلم بما ل المصية ، ومقدار ما جني بمخالفة الأمر . ولذلك قال تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ! أما الذي ليس له داع اليها ، ولا باعث عليها ، فهو في حكم المعامد المجاهر ، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر ، مستهزئًا بالخطاب ، فكان الأمر فيه أشد . ولكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب (١) حدود وعقو بات مرتبة ، إبلاغًا في الزجر عما تقتضيه الطباع · بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه ، فإنه لم يجعل له حد محدود

فصل

هذا الأصل وجد منه بالاستقراء مُجَلٌّ، فوقع التنبيه عليه لأجلها، ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً اليه ، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الاباحة والتغزيه فيما يفهم من مجاريها ، فيقع الشك في كونها من الفروريات ، كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع . وكذلك وجوه الاحتراس من المفراتوالمهلكات وما أشبه ذلك ، فيرىأن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهومنهافي الاعتبار الاستقرائي شرعاً. وربما وجد الأمر بالعكس(٢)

(١) ومن غير الغالب الغصب، فهوبما يقتضيه الطبع ولم يجعلله حد مخصوص ولا عقوبة بدنية خاصة لمكان التحرزمنه وسهولة تخليص المغصوب بالترانمع للحاكم والغاصب غالبًا يدعى الحق في المغصوب ، فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع وإنما ورد فيه الحبر ببيان منالجزاء الأخروى : كحديث (منغصب قيد شبرطوقه من سبع أرضين) وأمثاله ، مع الزجر والا دب في الدنيا بما يراه الحاكم

(٢) فستر العوره في الصلاة واجب ولو في خلوة ، وهو من محاسن العادات ومكارم الا خلاق . أما سترها عن غير الزوج والزوجة فهو مكمل للضرورى ؛ لا نها تثير الشهوة فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه فى قسم الضروريات

من هذا ؟ فلا جل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من الجهد على بال ، إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم ، والقاعدة التي لا تنخرم ، فكل أحد وما رأى . والله المستمان . وقد تقدم التنبيه على شىء منه في كتاب (١) المقاصد ، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً . والله أعلم

﴿ المسآلة السادسة ﴾

كل خصله أمر بها أو نهى عنها مطلقا من غير تحديد ولا تقدير فليس الأمر أو النهى فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها ؟ كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، وأخذ العفو من الأخلاق ، والإعراض عن الجاهل ، والصبر ، والشكر ، ومواساة ذى القرى والمساكين والنقراء ، والاقتصاد فى الإنفاق والامساك، والدفع بالتي هي أحسن ، والخوف ، والرجاء ، والانقطاع الى الله ، والتوفية في الكيل والميزان ، واتباع الصراط المستقيم ، والذكر لله ، وعمل الصالحات ، والاستقامة ، والاستجابة بله ، والخشية ، والصفح ، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء الى سبيل الله ، والدعاء للمؤمنين ، والاخلاص ، والتفويض ، والإعراض عن اللغو ، وحفظ الأمانة ، وقيام الليل ، والدعاء والتضرع ، والتوكل ، والزهد في الدنيا ، وابتغاء الآخرة ، والإ نابة ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، والتقوى ، والتواضع ، والافتقار الى الله ، والتزكية (٢) ، والحكم بالحق ، وأتباع الأحسن، والتوبة ، والإشفاق ، والقيام بالشهادة ، والاستعاذة عند نزغ الشيطان ، والتبتل ، وهجر الجاهلين ، وتعظيم الله ، والتذكر ، والتحدث بالنم ، وتلاوة القرآن ، والتعاون على الحق ، والرهبة ، والرغبة ؛ وكذلك الصدق ، والمراقبة ، وقول المعروف ، والمسارعة الى الخيرات ، وكظم الغيظ ، وصلة الرحم ، والرجرُع الى الله ورسوله عند التنازع ، والنسليم لأمر الله ، والتثبت في الأمور ، والصمت ، والاعتصام بالله ،

⁽١) فالمسألة الثالثة منالنوع الرابع

⁽٢) للنفس بمعنى التطهير لها (قد أفلح من تركى) وهى غير التزكية الا تية في المنهات التي بمعنى الثناء عليها (فلا تزكوا أنفسكم)

و إصلاح ذات البين والإخبات (١) والحبة لله ، والشدة على الكفار ، والرحمة المؤمنين ، والصدقة

هذا كله في الأمورات ^(٢)

وأما المهيات فالظلم، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضاة، والاسراف، والاقتار، والإيم، والمنهاة، والاسراف، والاقتار، والإيم، والمنهاة، والاستكبار، والرضى بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والمنفرة والتفرق في الأهواء (أ) شيعا، والبغى واليأس من روح الله، وكفر النعمة، والفرح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتباع الآباء من غير نظر، والمعلفيان، والركون للظالمين، والإعراض عن الذكر، ونقض المهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير (٥)، واتباع الظنون، والمشى في الأرض مرحاً، وطاعة من

- (١) الخشوع
- (٢) وإن كانت هذه المأمورات يدخل بعضها فى البعض الا خر ، وبعضها لازم لبعض آخر إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسما وردت مها الا والمر ، وهذه كلها واردة فى الكتاب والسنة . وكذا يقال فى المنهات
 - (٣) الذنب مطلقا
- (٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية ، مما يؤدى إلى التفرق واختلاف الكلمة فيغاير اتباع السبل المضلة ، لا نه خاص بالدين (ولا تتبعوا السبل فتفرق مكم عن سيله) ولا يلزم في تحققه التمرق شيعا
- (٥) انظر هل له معنى يغاير به الأسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص. حتى لا يكون تكرارا بحضا ؟ نعم إنهما وردا فى القرآن (كلوا واشر بواو لاتسر فوا) (ولا تبذر تبذيرا) ولكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معا لهذا الغرض أن يذكرهما متوالين ، ومثله يقال فى (المنكر) و (الاثم) و (الاجرام) إذ الثلاثة بعنى واحد وان اختلفت بالاعتبار . وكذا ينظر فى (اظن) الاتى مع (اتباع الظنون) هنا وقد يقال إن اتباع الظن فى مقام البرهان والتعويل عليه حسما أشير اليه فى قوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) غير نفس الظن السى، وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع عليه صاحبه ولا بنى عليه حكما . (اجتنبوا كثيرا من الظن) وظاهر أيضا أن اتباع

من اتبع هواه ، والأشراك في العبادة ، واتباع الشهوات ، والصد عن سبيل الله ، والإجرام ، ولهو القلب ، والعدوان ، وشهادة الزور ، والكذب ، والغاو في الدين ، والقنوط ، والخيلاء ، والاغترار بالدنيا ، واتباع الهوى ، والتكلف ، والاستهزاء بآيات الله ، والاستعجال (١) ، وتزكية النفس ، والنيمة ، والشح ، والهلع (٢) ، والدُّجَر ، (٣) والمن ، والبخل ، والهمز واللمز ، والسهو عن الصلاة ، والرياء ، ومنع المرافق ، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله ، ولَبْس الحق بالباطل ، وكتم العمل ، وقسوة القلب ، واتباع خطوات الشيطان ، والإلقاء باليد الى الهلكة ، و إتباع الصدقة بالمن والأذى ، واتباع المتشابه ، وأتخاذ الكافرين أولياء ، وحب الحمد بما لم يفعل ، والحسد ، والترفع عن حكم الله ، والرضى بحكم الطاغوت ، والوهن للاعداء والحيانة ، ورمى البرىء بالذنب ، وهو البهتان ، ومثاقة الله والرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجهر بالسوء من القول ، والتعاون على الإثم والعدوان ، والحكم بغير ما أنزل الله ، والارتشاء على إبطال الأحكام ، والأمر بالمنكر · والنهى عن المعروف ، ونسيان الله ، والنَّفاق ، وعبادة الله على حَرُّ ف ، والظن ، والتجسس ، والغيبة ، والحلف الكاذبة وما أشبه ذلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها محد محدود إلا أن مجيئها في القرآن على ضر س

الهوى يكون في الرأى والمذهب . وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحـكم اللذائذ الحسية المنهى عنها

- (i) كما ورد في الحديث (يستجاب لا ُحدكم مالم يعجل. يقول: قد دنوت ربي فلم يستجب لي ، وفي رواية يستعجل) وفي الحديث (الا ُناة من الله والعجلة من الشيطان)
- (٢) الهلع أفحش الجزع . وقد ورد (شرما في المر. شح هالع ، وجبن خالع)
- (٣) الدجر محركا الحيرة وهي منهى عنها . لا نها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله

(أحدها) أن تأتى على العموم والإطلاق في كل شيء (١) ، وعلى كل حال ، لكن بحسب كل مقام ، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع ، لا على وزان واحد ، ولا حكم واحد ؛ ثم وكل ذلك الى نظر المكلف ، فيزن بميزان نظره ، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف ، آخذا ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن المادية ، كالعدل ، والإحسان ، والوفاء بالعهد ، و إنفاق عفو المال ، وأشباه ذلك ، ألا ترى الى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان على كل شيء دلك ، ألا ترى الى قوله في الحديث : « إن الله كتب الإحسان (٢) على كل شيء

(١) أى من المناطات والأمور الني تتعلق بها وقوله (وعلى كلحال) أى لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهى وحال آخر ، فلم تبين النصوص حينتذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا ، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا. بل تجيء في هذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاما بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفةفي ةوة الطلب أو النهى حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم ، وقد يصل إلى الكفر ، أو عدم قوته فلا يتجاوز المندوبأوالمكروه وهذا الضرب هوالغالب في غالب هذه الخصال من نوع الأو امر الذي ذكر فيه ثلاثا وسبعين خصلة ، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خصلة . ولا يقال إن بعض المنهبات كالاثبراك في العبادة والقنوط منرحمة اللهوالاستهزاء بآيات الله ، ونسيان الله و خيرها ممالا تتفاوت أفراده ، لا ُن هذه درجة واحدة هي الكفر. لأنا نقول: بل هي متفاوتة أيضا. ألا ترى في الاشراك حديث(أنا أغني الشركاء عن الشرك . من عمل عملا أشرك فيه معيى غيرى تركته وشركه) فهذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك . وكذا يقال إن غفلة القاب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله . فهما بذلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر . وقد تقدم له في تفسير (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجمة ثم الطلاق الخ. وهكذا لو تأملت الباقي لوجدت الامر على ماقرره

(٢) هو فعل الحسن ضد القبيح

فاذا قَتَلْتُم فأحسنوا القِتِلة » الحديث النح (١)! فقول (٢) الله تعالى : (إن الله يأمرُ بالعدلِ والإحسانِ) ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازما في كل شيء ، ولا غير جازم في كل شيء ؛ بل ينقسم بحسب المناطات . ألا ترى ان إحسان العبادات بهام أركامها من باب الواجب ، وإحسانها بهام آدامها من باب المندوب ، ومنه إحسان القتلة كا نبه عليه الحديث ؛ وإحسان الذبح إنما هو مندوب لاواجب وقد يكون في الذبح من باب الواجب ، إذا كان هذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط . وكذلك العدل في عدم المشى بنعل واحدة ليس كالمدل في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : في أحكام الدماء والأموال وغيرها ؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى : (إن الله يأمرُ بالعدل والإحسانِ) إنه أمر إيجاب أوأمر ندب ، حتى يفصل الأمر فيه وذلك راجع الى نظر المجتهد تارة ، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلدا تارة أخرى ، محسب ظهور المعنى وخفائه

(والضرب الناني) أن تأتى في أقصى مراتبها (٢) ؛ ولذلك تجد الوعيد مقرونا

(۱) تمامه (وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته. وليرح ذببحته) وتقدم تخريجه (ج ٢ — ص ٢٠٣)

(٢) أي فيؤخذ من هدا الاصل هذا المعني في الا آية

(٣) أى تارة تأتى الأو امرو النواهى مطلقة دون أن تقتر ن بعظيم الوعدو لاشديد الوعيد و تارة يأتى الائمر بالخصلة فى أفضل مرتبته من تأكيد أمره . و تفخيم شأنه . حتى لا يسع المكلف التساهل فيه سواه أكان أمرا صريحاً أم فى معنى الصريح . كما فى قوله تعالى (فاتبعونى يحبكم الله) الا يتين وقوله (ومن يوق شح نفسه فاؤلئك هم المفلحون) مع قوله (إن تقرضوا الله قرضاحسنا) الا يه وقوله (ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات) الا يتين و كما فى حديث (ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم اليودى حق الله فيها إلاجابت يوم القيامة أكثر ما كانت) الحديث و في طلب الرفق بمخلوقات الله (دخلت أمرأة الذر فى هرة ربطتها فلم تطعمها) الحديث (الرحم شجنة من الرحمن ، من وصلها وصله الله . ومن قطعها قطعه الله) وهكذا ما لا يحصى من الأو امر والنواهى لقوله تعالى (لا تيأسوا من روح الله) الا ية

بها في الغالب ، وبحد المأمور به منها أوصافا لمن مدح الله من المؤمنين ، والمهي. عنها أوصافا لمن ذم الله من الكافرين . ويمين ذلك أيضا أسباب التنزيل لمن استقراها ، فكان القرآن آتياً بالغايات تنصيصا عليها ، من حيث كان الحال والوقث يقتضى ذلك ، ومنبها بها على ما هو دائر (١٦) بين الطرفين ، حتى يكون العقل ينظر فها بينهما بحسب ما دلَّه دليل الشرع ، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين ، كي لا يسكن الى حالة هي مظنة الخوف ، لقربها من الطرف المذموم ، أو مظنة الرجاء ، لقربها من الطرف المحمود ، تربية حكيم خبير

وقد روى في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق في وصيته لعمر بن الحطاب عند موته حين قال له . ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُ نُزلَتَ آيَةُ الرَّخَاءُ مَعَ آيَةُ الشَّدَّةُ ، وآية الشَّدة مع

(ومن يشاققالرسول من بعد ماتبين له الهدى) الا آية ؛ والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر . فهي المخالفة مطلقاً ، ولكن في الآية جارت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد ومنه (لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياً, من دون المؤمنين) الآمة. والحديث (الاتكذبوا على فانه من كذب على متعمدا ياجالنار) وكا ُحاديث الريا. وما فها من التشديد والتهويل في أمره

(١) لايقال: إنما يُظهر ذلك إذاكانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة . واقترنالاً مر بها بالوعد العظيم ، والنهى عن ضدها بالوعيد الشديد ، فيكون لها طرف محمود ، وطرف مذموم . وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين . وهذا غير مطرد في الأوامر والنواهي . لا َّنا نقول : بل الاُّمر كذلك ؛ لا ُّنه بفرض أنه لم برد في الخصلة الواحدة إلا الا مر فالطرف الثانى المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص فدليله هو نفس الا مرالذي يقتضي النهي عن ضده . وكذا يقال في عكسه على أن هذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا ، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجا. بامتثال الا وامرالتي فها الوعد جملة ، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضبالله جلة ، وإن كان ذلك في عدة خصال لافي خصلة واحدة ينظر بين طرفها وهذا المعنى الثاني هو المناسب لما رواه في قصة أبي بكر ولمساق الكلام الا "تي إلى قوله (فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاو يرجو) آية الرخاء ، ليكون المؤمن راغباً راهباً ، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ماليس له ، ولا يرهب رهبة يلقى فيها بيده الى التهلكة ، أولم تر ياعر أن الله دكر أهل الناز بسى . أعمالهم ، لا نه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فإذا ذكرتهم قلت : إنى أخشى أن أكون منهم . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لا نه تجاوز لهم عما كان لهم من سى ، ، فاذا ذكرتهم قلت : إني مقصر ، أين عملى من أعمالهم؟ هذا مانقل . وهو معنى (١) ما تقدم . فإن صح فذاك . و إلا فالمعنى صحيح يشهدله الاستقراء . وقد روى : « أو لم تر ياعر أن الله ذكر أهل النار بسى ، أعمالهم ، لا نه رد عليهم ما كان لهم من حسن ، فيقول قائل : أنا خيرمهم ، فيطمع . وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سى ، ، فيقول قائل : أهل الجنة بأحسن أعمالهم ، لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سى ، ، فيقول قائل : من أين أدرك درجهم ؟ فيجهد (٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل من أين أدرك درجهم ؟ فيجهد (٢) . والمعنى على هذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على الساق المذكور . فإذا كان الطرفان مذكور ين كان الخوف والرجاء جائلا . ين هدين الآخية ينالمنصوصتين . في محل مسكوت عنه لفظاً ، منبة عليه تحت نيز العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نطره ، ويقم التوازن بحسب نيز العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نطره ، ويقم التوازن بحسب نيز العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نطره ، ويقم التوازن بحسب نيز العقل ، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نطره ، ويقم التوازن بحسب نيز الم أحد الطرفين والبعد من الآخر .

وأيضا فمن حيث كان القرآن آنيا بالطرفين الغائبين حسما اقتضاه المساق ، فا تما أتى بهما فى عبارات معلقة تصدق على القليل والكثير ؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقدى (٦) المحمود أو المدموم فى ذلك الإطلاق ، كذلك قد يدل (١) هو على هذه الرواية مال الى الحوف عند ذكر أهل النار ، لما ذكر أهل الجنه لم تسكن نفسه الى الرجاء . بل ذكر تقصيره يجتهد ، فلم يرج ، بل هو خائف فى الحالتين . وليسرد اثر ابين الا مرين الذى هو المعنى المتقدم . أما فى الرواية بعد فالمنى فيها يوافق ما تقدم . والظاهر أن الرواية الا ولى تبين حال أبى بكر نفسه ، وهى غلة الخوف عليه كما هو معروف عنه . والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضى الله عنه

⁽٢) أي ويخاف ألا يكون منهم

⁽٣) أى كما في الضرب الثاني

اللفظ على القليل والكثير من مقتضاه ، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو ، ويزن أوصافه المنمومة فيخاف أيضا ويرجو · مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى : (إن الله يأمرُ بالمدل والإحسان) فوزن نفسه في ميزان المدل ، عالما أن أقصى المدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها اليه ثم شكره عليها ، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه ، والخروج عن الكفر واطراح توابعه ؛ فإن وجد نفسه متصفا بذلك فهو يرجو أن يكون من أهله ، ويخاف أن لا يكون يبلغ في هذا المدى غايته ؛ لأن العبد لايقدر على توفية حق الربو بية في جميع أفراد هذه الجلة ، فإن نظر بالتفصيل فكذلك أيضا ، فان المدل كما يطلب في الجلة يطلب في الجلة يطلب التفصيل ، كالمدل بين الخلق إن كان حاكما ، والمدل في أهله وولده ونفسه ، حتى المدل في البدء بالميامن في لباس النمل ونحوه ، كما أن هذا جار في ضده وهو الظالم فإن أعلاه الشرك بالله (إن الشرك لظلم عظيم) ثم في التفاصيل أمور كثيرة ، أدناها مثلا البد، بالمياسر . وهكذا سائر الأوصاف وأضدادها ، فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هذه الأمور ، حتى يلتي الله وهو على ذلك .

فلأجل هذا قيل إن الأوامر والنواهى المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد ، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل فى المأمورات ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المحروهات فى المنهيات . لكنب ، و'يكات الى أنظار المحكفين ، ليجتهدوا فى نحو هذه الأمور .

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم ، و يتحرجون عن أن يقولوا : حلال أو حرام ، هكذا صراحاً ، بل كأنوا يقولون فى الشيء اذا سئلوا عنه : لا أحب هذا ، وأكره هذا ، ولم أكن لا فعل هذا ، وما أشبهه ؛ لا أمور مطلقة فى مدلولاتها ، غير محدودة فى الشرع تحديداً يوقف عنده لا يتعدّى وقد قال تعالى : (ولا تقولوا يلا تصف ألسِنت كُم الكذب هذا حلال وهذا حرام لِتَهْتَرُ وا على الله الكذب) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على حرام لِتَهْتَرُ وا على الله الكذب) وقد جاء مما يعضد هذا الأصل — زيادة على

الاستقراء القطوع به فيها - قوله تعالى : (الذين آمنوا ولم يَلْبِسُوا إِيما بَهُمْ بظُلْم) الآية ! فإنها لما نزلت قال الصحابة : وأيُّنا لم يظلم ؟ فنزلت : (إن الشُّرْكَ لظُلْمٌ عظيم) . وفي رواية لمانزلت هذه الآية شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم ؟ فقال (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم : ﴿ لِيسَ بِذَلْكُ . أَلَا تُسمُّع (٢) اللَّي قول لقان : ﴿ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلُّمْ ۗ عظيم") ﴾ . وفي الصحيح (٣) : « آيةُ المنافقِ ثلاث : إذا حدُّثُ كذَّبَ ، وإذا وَعَد أَخَلَفَ ، واذا اثْنَمُن خَان » فقال ابن عباس وابن عمر — وذكرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما أهمهما من هذا الحديث -- فضحك عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿ مَالُّكُمُ وَلَهُن؟ إِنَّمَا خَصَصَتُ بَهِنَّ المُنافَقِينَ . ثُمَّا قُولَى : إذاحدت كذب. فَذَلَكَ فِيهَا أَنْزَلَاللَّهُ عَلَى ۚ ﴿ إِذَا جَاءَكَ المُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ ۚ إِنَّكَ لَرَسُولُ الله ﴾ الآية ! أَفَانَتُم كَذَلِكُ ؟ قلنا : لا . قال لا عليكم ، أنتم من ذلك بُر ٓ آء · وأما قولى : إذا وعداْخلف فذلك فيما أنزل على" ﴿ وَمِيهُمْ مَن عَاهِدَ اللَّهَ لَأِنْ آتَانَا مِن فَصْلَهِ لنَصَّدَّقَنَّ) الآيات الثلاث ! أَفَانَم كذلك ؟ قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنم من ذلك بُراء . وأما قولى : اذا انتُمُن خان فذلك فيما أنزل الله على" ﴿ إِنَّا عَرَّضْنَا الأَما نَهُ على السَّمُواتِ والأرضِ والجبالِ) الآية ! فكل انسان مؤتمن معلى دينه : فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية ، ويصوم ويصلى في السر والعلانية ؛

⁽۱) رواه الشيخان والترمذي

⁽۲) فتكون الآبة من قبيل (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فلا يقال كيف يتأتى لبس الايمان بالشرك ولا يوجد الايمان معه ، وفى قصة الصحابة فى الا آية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهى غير الصريحة لم تحدد تحديدا يوقف عنده ، فهى فى الا آية والحديث فى أعلى مراتب النهى وقد فهم الصحابة انها شاملة للمراتب الا خرى

⁽٣) رواه الشيخان والترمذي والنسائي

والمنافق لا يفعل ذلك . أفأنتم كذلك ! قلنا : لا . قال : لا عليكم ، أنتم من ذلك يُر آء »

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن اليه قلبِهِ فى اعتماد هذا الأصل . وبالله التوفيق

﴿ السألة السابعة ﴾

الأوامر والنواهي ضربان (١): صريح ، وغير صريح . فأما الصريح فله: نظران: (أحدهما) من حيث مجرده لايعتبر (٢) فيه علة مصلحية . وهذا (١٦) نظر من يجرى مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل ، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر ، ولا بين مهي ومهي ؛ كقوله : (أقيموا الصلاة) مع قوله : « إ كُلْفُوا من العمل مالكم به طاقة " (١٥) وقوله : فاستوا الى ذركر الله) مع قوله : (وذر وا البيع) ؛ وقوله : «ولا تصوموا يوم النحر " (٥) مثلا مع قوله : لا تُواصلوا » (١٦) وما أشبه ذلك مما يفهم (١٧) فيه التفرقة بين الأمرين

وهذا نحو مافى الصحيح: أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبي ابن كمب وهو يصلى فقال عليه الصلاة والسلام: « يا أُ يَنَّ ، فالتفت اليه ولم يُجِبِهُ ، 6 وصلى

⁽١) أي باعتبار الصيغة

⁽٢) أى حتى يقال أنه يفهم الغرض من الا مر والنهى بميزان تلك المصلحة

⁽٣) هذا طريق الظاهرية

⁽٤) جزء من حديث رواه الشيخان وأبو داود بلفظ (فاكلفوا من العمل ما تطيقون)

⁽ه) روى المناوى فى كنوز الحقائق حديثين أحدهما (لاتصوموا يوم الفطر ويوم النحر) عن أبى أبى عن صوم يوم الفطرويوم النحر) عن الشيخين

⁽٦) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

⁽٧) أى بمقتضى القرائن . وسيأتى فى بيان النظر الثانى ما يتضح به تطبيق وجهة هذا النظر الا ول على هذه الا آيات والا حاديث التى مثل بها هنا

غنف ثم انصرف، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أَنَّ ما منعك أن عبيني إذ دعو ثُك؟ » فقال : يارسول الله كنت أصلى . فقال : « أفلم تجدّ فيا أوحى الى (استَجيبوا بله و للرسول إذا دعا كم يلا يُحييكُم) ؟ » قال : يلى يارسول الله ، ولا أعود إن شاء الله . وهو في البخاري عن أبي سعيد بن الملي ، وأنه صاحب القصة فهذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة (١) الى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثمّ ممارض . وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجعة والنبي صلى لله عليه وسلم يخطب فسمعه يقول : « اجلسوا » ! فجلس بباب المسجد ، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فقال له : « تمال ياعبد الله ! » . وسمع عبد الله ابن رواحة في به عليه الصلاة والسلام فقال : « ما شأنك » فقال : سممتك تقول اجلسوا . فقال له : « زَادَكَ الله طاعة " » . وفي البخاري (٢) قال عليه الصلاة والسلام يوم فقال له : « و البخاري (٢) قال عليه الصلاة والسلام يوم فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلي ، ولم يُرد في الطريق فقال بعضهم : بل نصلي حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلي ، ولم يُرد منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين منا ذلك . فد كر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف (٢) واحدة من الطائفتين

⁽۱) قد يقال إن الا به مخصصة لا ية (وقوموا نه قانتين) التي أوجبت على المصلى ألا يتكلم فالنبي صلى الله عليه وسلم يرشده إلىالتخصيص. وأنه تجب عليه . الاستجابة للرسول ــ ولو فى الصلاة ــ بمقتضى هذه الا ية . على أى وجه نظر إلى الا مر . فلا دلالة فيه على غرض المؤلف

⁽٢) ولفظ البخارى لايصلين

⁽٣) عدم التعنيف لايدل على صواب النظرين ، لا أن المجتهد المخطى. مأجور ، قضلا عن كونه لا يعنف فليس فى الحديث مابدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى بجرد الا مر . على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموامن النهى عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول صلى الله عليه وسلم وإن لم يبادر ليمانها لهم ، فلا يكونون قد استندوا لمجرد الا م

وكثيرمن الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء ، لمجرد قوله تعالى : (وذر وا البيع) وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف اليه والقول به به عاماً ، و إن كان غيره أرجح منه . وله مجال في النظر منفسح ، فمن وجوهه أن يقال ؛ لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح ، أولا · فان لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها ، و إن اعتبرناها فلم يحصل (۱) لنا من معقولها أهر يتحصل (۲) عندنا دون اعتباد الأوامر والنواهي ؛ فان المصلحة و إن علمناها على الجلة فنحن جاهلون بهاعلى التفصيل ، فقد علمنا أن حد الزفي مثلا لمعني الزجر بكونه في المحصن الرجم ، دون ضرب العنق ، أو الجلد الى الموت ، أو الى عدد معلوم ، أو السجن ، أو الصوم ، أو مرب العنق ، أو الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه التحل ، أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها الى غير ذلك من وجوه الزجر المكنة في المقل . هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيا حد فيه على الخصوص دون غيره . و إذا لم نعقل ذلك — ولا يمكن ذلك للمقول — دل على أن فيا حد من ذلك مصلحة لا نعلها . وهكذا يجرى الحكم في سائر ما يعقل معناه .

⁽۱) أى لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات. ما يصح أن نعتمده ونجرى تفهم الا وامر على مقتضاه ، مغفلين النظر إلى صر يح. الامر أو النهى . وذلك لمعنيين (أحدهما) أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن ، ولكن لانعقل لماذا تعين هذا طريقا للزجر ، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلدحتي يموت مثلا ، وهكذا . فهذا المقدار من العلم الاجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبني عليه شيء قد يكون فيه إهدار الامر والنهي ، وسيأتي المعنى الثاني في قوله (وكثيرا ما يظهر الح)

⁽٢) أى حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالامر أو النهس

⁽٣) أى بأن نجعل تلك المصلحة ميزانا لتفهم الا مروالنهى ، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الا وامر والنواهي الشرعية ، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها. الا صلى . ويؤول هذا إلى اعتبار المصلحة دونهما

أما التعبدات (١) فهى أحرى بذلك . فلم يبق لنا اذاً وَزَرْ دون الوقوف مع مجرد الا وامر والنواهى . وكثيراً (٢) ما يظهر لنا ببادى الرأى للا مر أو النهى معنى مصلحى ، ويكون فى نفس الا مر بخلاف ذلك ، يبينه نص آخر يعارضه ، فلا بد من الرجوع الى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى ، وأيضاً (٦) فقد مر فى كتاب المقاصد أن كل أمر ونهى لا بدفيه من معنى تعبدى ، وإذا ثبت هذا لم يكن لإ هاله سبيل ، فكل معنى يؤدى الى عدم اعتبار مجرد الا مر والنهى لا سبيل الى الرجوع اليه ، فإذاً المغنى (١) المفهوم للا مر والنهى إن كر عليه بالإ همال فلا سبيل اليه ، وإلا فالحاصل الرجوع الى الأمر والنهى دونه ، فا ل الا مر فى القول باعتبار المصالح والا فلا سبيل الى اعتبار المصالح والا فلا سبيل الى اعتبار المصالح والا فلا سبيل الى اعتبارها مع الا مر والنهى . وهو المطاوب

ولا يقال : إن عدم الالتفات الى المعانى إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة ؛ كما فى قول (٥) القائل : لا يجوز الوضو، بالماء الذى بال فيه الانسان ، فان كان قد

(١) أى التى مبناها على مجرد التلتى، دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم (٢) مقابل لقوله (وإن علمناها على الجملة فنحن جاهلون بها على التفصيل) أى قد نعلمها إجمالا، وهذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادى النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير مافهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعى غير ما كنا نفهمها. يعنى وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للامر فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها

(٣) انظر هل يستقلهذا بأن يكون وجها ثالثا مغايراً لما سبق، بحيث لايستغنى عنه بقوله (أما التعبدات الخ) وإنكان في هذا لاحظ التعبد في الجميع

(٤) أى الحكمة المعقولة للا مر والنهى إذا كانت تعارضهما وتؤدى إلى إهمالها وإبطال مقتضاهما فلا سبيل للا خذ بهذه الحكمة والبناء عليها ، وسيأتى تمثيله بالشاة في الزكاة ، وإن كانت لا تعارضهما فن باب أولى أن العمل إنماهو بمقتضاهما فلمآل أنهما المرجع ومبنى الا حكام دون المعنى المصلحى ، حتى على اعتبار المصالح (٥) قال الفقها ي: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء تهم يصب فيه ، خلافا للظاهرية وقوفا منهم عند حرفية الدليل في حديث (لا يبولن أحدكم في

بال في إنا. ثم صبه في الماء جاز الوضوء به

لأنا تقول: هذا أيضاً معارض بما يضاده في الطرف الآخر في تتبع المعانى مع إلغاء الصيع ؛ كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام « في أر بعين شاة شاة » إن المعنى قيمة شاة ، لأن المقصود سد الله الحلة ، وذلك حاصل بقيمة الشاة ، فجعل الموجود معدوما ، والمعدوم موجوداً ، وأدى ذلك الى أن لا تكون الشاة واجبة ، وهو عين المخالفة ، وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعانى . وإذا كانت المعانى غير معتبرة بإطلاق ، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ ، فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب ؛ لأنها مع المعانى كالاصل مع الفرع ، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل : ويكنى من التنبيد على رجحان هذا النحو ما ذكر

﴿ والثانى من النظرين ﴾ هومن حيث يفهم من الأوامر والنواهى قصد شرعى الستقراء (١) ، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان

الماء الدائم الذى لا يجرىثم يتوضأ مه . أو يغتسل منه ، أو فيه . على الروايات الثلاث)حتى فرقوا بين البول فيه والتغوط فيه . فحرموا الا ول دون الثانى . قال النووى : وهو أقبح ما نقل عنهم من الجودعلى الظاهر . فقولهم بهذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة

(۱) أى استقرا، ما ورد فى الكتاب والسنة من الأوامر أوالنواهى فى خصوص هذه المأمورات أو المنهات ، فأن تنوع الصيغ فى مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة و تعيينها ، فيقول هنا إن ذلك ممكن باستقراء موارد هذه الأوامر و بالقرائن . وحينذاك تعرف المصلحة عينا ، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الامر والنهى كما سيمثل له . أما مثاله هناك فى حد الزنافيمكن أن يقال نحن لاندعى أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع فى المصلحة قصدا محدودا معينا بمعرفة حكمته وسره . بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدودا معينا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وان لزمه تأويل لفظ محدودا معينا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد وان لزمه تأويل لفظ

المصالح في المأمورات ، والمفاسد في المهيات ؛ فإنَّ المفهوم من قوله : (أُ قِيمُوا الصَّلاةَ) المحافظة عليهاوالإ دامة (١٦) لها ، ومن قوله « إ كُلفُو ا مِن العمل مالكم به طاقة (" (٢) الرفقُ بالمكلف خوف المنتأو الانقطاع ، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة ؛ أو ترك الدوام على التوجه لله . وكذلك قرله : (فَاسْعَوْا الَّىٰ ذِكْرِ الله) مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها ، لا الأمر بالسمى اليها فقط ، وقوله : (وَذَرُوا البّيع) جار مجرى التوكيد لذلك ، بالنهى عن ملابسة الشاغل عن السعى ، لا أن القصود النهى عن البيع مطاقاً (٢) في ذلك الوقت ، على حد النهى عن بيع الغرر ، أو بيع الربا ، أو نحوها . وكذلك اذا قال : « لا تُصومُوا يومَ النحر » المفهوم منه مثلا قصد الشارع الى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصا ، ومن قوله : « لا تُواصِلوا » أو قوله : « لا تَصُومُوا الدُّهْرَ » الرفق بالمكاف أن لا يدخل فما لا يحصيه ولا يدوم عليه ؛ ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم الاً مر واستعاله في معني مجازي . وإنَّ لم نتحقق بالاستقراء والقرآن مقصوده كذلك كان بما يحب فيه الوتوف عند الامر والنهى حسب وضعه الاصلى. وكماأن فيه دفع الشق الا ولم و عدم تعين المصاحة وتحديدها فان فيه دفع الشق الثاني السالف وهو قوله (وكثيرا ما يظهر ببادى. الرأى الخ) فكا نه يقول له : ومالنا ببادى. الرأى وأوله ؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن . فاذا كان كذلك فانه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبني عليه فهم الامر على حقيقته ، على فرض توقف فهم تصد الشارع من الامر على العلم بالمعنى المصاحى تفصيلا (١) وهذا فهم بتُتبع الا وامر الواردة في المحافظة على الصلاة. ومن القرائن المحتفة بهذه الا وامر وهي فعله صلى الله عليه وسلم ، وفعل صحابته في إقامة الصلاة، مع القرائن المقالية كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) وهكذا

(۲) تقدم (ج۳ – ص ۱٤٤)

(٣) أىبل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط لا نه يكون معطلا لهوشاغلا عنها ، فليس النهى عنه مقصوداً لذاته بل هو تبعى مكمل لطاب إقامة الجمعة . فلذلك قال (جار مجرى التوكيد) لا ن الا مر بالسمى هنضان للنهى عما يشغل عنه ، فكان التصريح مهذا المنهى كالتأكيد

كان يصوم حتى يقال لايفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم، وواصل عليه الصلاة والسلام، وواصل السلف الصالح مع علمهم بالنهى، تحققا بأن مغزى النهى الرفق والرحمة، لا أن مقصود النهى علم إيقاع الصوم ولا تقليله. وكذلك سائر الأوامر والنوامى التى مغزاها راجع الى هذا المدى ؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهى الإباحة (۱)، و إن كانت الصيغة لا تقتضى بوضعها الأصلى ذلك ؛ كقوله تعالى: (و إذا حَلَّتُم فَاصطادُوا) (فأذا قُضِيت الصَّلاةُ فَانْتَشرُ وا فى الأرض) إذ علم قطماً أن مقصود الشارع ليس ملابعة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، و إنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء الصلاة، و وزوال (۲) حكم الاحرام

فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً ، وقد مر منه أمثلة

وأيضاً فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا ، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها ، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكُناً قد خالفنا (٤) الشارع من حيث قصدنا موافقته ، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة ، فإذا ألفينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمركنا قدأهلنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه ، فيوشك (٥) أن مخالفه في بعض موارد ذلك الأمر . وذلك أن الوصال

- (١) وقد ذكروا للائمر ستة عشر معنى مجازيا . وقالوا يجب أن تكون الاباحة
 وغيرها معلومة من غير الصيغة ، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب
 - (٢)و(٣) من إضافة الصفة للموصوف فيهما ، والمقصود هو الموصوف
- (٤) أى قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضىالصيغة بجردة عن القرائن التي تحدد معناها ،كما سيقول (فيوشك الح)
- (٥) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الا مر أوالنهي لتحقيقها بجعلنا غير ضابطين لحدود الا مر أو النهي ؛ لا نه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة ، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد . فاذا التزمنا الوقوف معها فقط فقد ننحرف عن الغرض الذي يرى اليه الشرع . كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذ كوران

وسرد الصيام قد جاء النهى عنه ، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأسحابه حين نهاهم فلم ينتهوا . وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهى : « أحدها » أنه نهاهم فلم ينتهوا ، فلو كان المقصود من النهى ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالخالفة مشافهة ، وقا بلوه بالعصيان صراحا ، وفي القول بهذا ما فيه « والآخر » أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ، ولو كان النهى على ظاهره لكان تناقضاً (١) ، وحاشى لله من خلك ، وإنماكان ذلك النهى للرفق بهم خاصة ، وإبقاء عليهم ؛ فلما لم يسامِعوا أن من وطلبوا فضيلة احمال التعب في مرضاة الله ، أزاد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله ، وهو دخول المشقة ، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم ، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احمال الملا وا، في مرضاة ربهم

وأيضا فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء ، وأطلق القول فيها اطلاقا ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط ، لأعلى مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهى ، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، وقد تقدم الأمور المطلقة ، والنهى عن مساوى الأخلاق وسائر المناهى المطلقة ، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحل على الظاهر مجرداً من الالتفات الى المعاني . وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر (٢) ، وذكر منه أشياء ، كبيع المرة قبل أن تُزهى (٣) ، على ظاهره لكان معصية . ولا يقال إنه نسخ ، لأن الحكم الأول بتى على حاله (٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الفرر، وعن على حاله (٢) كما في حديث (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الفرر، وعن يبع المغرر، وعن الملامسة ، والمنابذة ، والمزابنة . وكاف حديث (لاتشتروا السمك في الماء فانه غرر) هرواه أحد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث حواه أحد . وهناك أمثلة كثيرة للغرر في الأحاديث

وبيع حبل الحبلة (١) ، والحصاة (٢) وغيرها ، و إذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه ، كبيع الجوز ، واللوز ، والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض ، والمقاثى كلها ، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب ؛ كالديار والحوانيت المغيبة الأسس ، والأنقاض ، وما أشبه ذلك ممالا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز . ومثل هذا لايصح (٦) فيه القول بالمنع أصلا ؛ لأن الدر المنعى عنه محمول على ماهو معدود عند العقلاء غردا متردداً (١) بين السلامة والمطب فهو مما خص بالمنى (٥) المصلحى ، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده .

- (١) أى بيع نتاج النتاج ، أو أن يجعلوه أجلا يتبايعون إليه
- (٢) من إضافة المصدر إلى نوعه ، لامن إضافته إلى مفعوله ، وذلك كما يقال : يع الخيار ، بيع النسيئة . وقد فسر بخمس تفاسير ، وكلها فيها الخطر والغرر الذى بجعلها كالقيار
- (٣) قال شراح الحديث يستنى من يبع الغرر أمران الأولمايدخل في المبيع تبعا بحيث لو أفرد لم يصح يبعه ، والثانى مايتسامح فيه إمالحقارته أوللشقة في تمييزه وتعيينه ومما يدخل تحت ماذكر يبع أساس البناء واللبن في الصرع ، والحل في بطن الدابة ، والقطن المحشو في الجبة ، إذا كانت تبعا
- (٤) أليس الجوز واللوز وأمثالها مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالا نضل الرجوع إلى مانقلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للشقة فى معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعا دخوله فى المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة، فاقتضى التوسعة والرخصة
- (ه) ألم يرد من الشارع فى ذلك شى. من القول أوالفعلأو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغية فى الارض ، والمقائى كالبطيخ ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره ؟ يبعد جداً أن ينقضى عهده صلى الله عليه وسلم ولا يكون فى هذه الا شيا. معاملة حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحى أى من المصالح المرسلة على أنه قد يقال : كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها ؟ إلا أن يقال بل مراده الاستحسان ــ نعود للسؤال فنقول : ألم يكن البطيخ فى عهده صلى الله عليه وسلم يباع ويشترى فى السوق

وأيضاً فالأوامر والنواهى من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء؛ والتفرقة بين ماهو منها أمر وجوب أو ندب ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص ؛ وإن علم منها بعض فالأ كثر منها غير معلوم . وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعانى ، والنظر الى للصالح ، وفي أى مرتبة (۱) تقع ؟ وبالاستقراء (۲) المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة ، وإلا لزم في الأمر أن لايكون في الشريعة إلا على قسم واحد ، لا على أقسام متعددة ؛ والنهى كذلك أيضا ، بل تقول : كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى (۱) المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهز ، ه ألا ترى الى قولم : فلان أسد أو حار ، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب ، وفلانة بهيده مهوى القر ط (۱) ، وما لا ينحصر من الأمثاة لواعتبر اللفظ بمحرده لم يكن له معنى معقول . فا ظنك بكلام الله وكلام رسوله لواعتبر اللفظ بمحرده لم يكن له معنى معقول . فا ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ وعلى هذا المساق يجرى التفريق (۱) بين البول في الماء الساق عليه وسلم ؛ وعلى هذا المساق يجرى التفريق (۱) بين البول في الماء الدائم

وقد حكى أمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني

جهارا ؟ فنى زاد المعاد أنه صح فى الحديث أنه كان عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب ويقول : يدفع حرهذا برد هذا

⁽١) أمن الضروريات هي أم من الحاجيات أم من التحسينات ؟

⁽٢) أى في موارد الأوامر وما يحنف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق

⁽٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكام ، وصارفة له إلى حيث يريدوإن لميكن هو المعنى الا صلى اكم مثله بعد

⁽٤) كناية عن لازمه وهو طول الجيد . وقد عدوه من الكناية القريبة ،كما في قول عمر بن أبي ربيعة

بعيدة مهوى القرط ، إما لَنوفل أبوها وإما عبدُ شمسُ وهاشمُ (ه) أى فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لافرق بين الأثمرين ؛ لأن كلا منهما قد يكون سيماً في تنجيس الما وإفساده

في التول بالظاهر ، فقال له ابن سريج : أنت تلتزم الظواهر ، وقد قال تعالى (فن يسلُ مِثقالَ ذَرَة خيرًا يَرَهُ) فا تقول فيمن يسل مثقال ذرتين ، فقال بجيباً الذرتان ذرة وذرة . فقال ابن سريج : فلو عمل مثقال ذرة ونصف ؟ فتبلّد وانقطع وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين ، وهذا وإن كان تفاليا في رد العمل بالظاهر ، فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتفال بعيد عن مقصود الشارع ؛ كما أن إعمالها اسراف أيضا ، كما تقدم في آخر كتاب المقاصد . وسيذكر بعد أن شاء الله تعالى

فصل

فاذا ثبت هذا وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهى فهو جار على السنن القويم ، مو فق التصد الشارع في ورده وصدره، ولذلك أخذ السلف المسالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة ، والتحرى في الأخذ بالعزائم ، وقهروها تحت مشقات التعبد ، فإيهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي (لِينظُر كيف تعملون) (وليبناو كم أينكم أحسن عملا) ، لكن الماكاف ضعيفاً في نفسه ، ضعيفا في عزمه ، ضعيفا في صبره ، عذره ربه الذي عليه كذلك وخلقه عليه ، فيمل (١) له من جهة ضعفه رفقا يستند اليه في الدخول في الأعمال . وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها ، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة . والخواطر المشغبة ، وكان من جهة الرفق به أن جمل له بجالا في رفع الحرج عند صدماته ، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف ، استقبالا بذلك ثقل المداومة ، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه . فاذا داخل العبد حب المعادة الحير ، وانفتح له يسر المشقة ، صارالنقيل عليه خفيفا ، فتوخي مطلق الأمر بالعبادة بقوله : (و تبتل اليه تبديلا) (وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) فكان بقوله : (و تبتل اليه تبديلا من العمل مالكم به طاقة) ونحوه من موجات الرفق به الرفق

المشقة وضدها إضافيان لاجقيقيان ، كما تقدم في مسائل الرخص ، فالأمر متوجه ، وكل أحد فقيه نفسه ، فاذا كان الأمر والنهى المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد ، فكان الأمر والنهى في العزائم مقصوداً أن يمتثل على الجلة ، وفي الرفق راجعا الى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة ، وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله ؛ (وتبتّل اليه تبتيلاً) وأشباهه

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة فضروب.

(أحدها) ما جاء مجى الأخبار عن تقرير الحكم ، كقوله تعالى : (كُتِبَ عليكُمُ الصَّيامُ) (وان يَجَعُلَ اللهُ للكافرين على عليكُمُ الصَّيامُ) (وان يَجَعُلَ اللهُ للكافرين على المؤمنين سديلا (١١) (فكفارَتُه إطعامُ عشرة مساكينَ) وأشباه ذلك عما فيه معنى الأمر . فهذا ظاهر الحكم ، وهو جار مجرى الصربح من الأمر والنهى .

(والنانى) ما جاء بجى، مدحه أو مدح فاعله فى الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله فى النواهى، وترتيب المتقاب فى النواهى، أو النواهى، أو النواهى، وترتيب المقاب فى النواهى، أو الإخبار بمحمة الله فى الأوامر، والبغض والكراهية أو عدم الحب فى النواهى، وأمثلة هدذا الفرب ظاهرة كقوله: (والذين آمنوا بالله وَرُسُلهِ أُولئكَ هُمُ المَسْدُ، وقون) وقوله: (وَمَن يُطِعَ الله وَرُسُولَه وَرسوله المَسْدُ، وَوَن وَقُوله: (وَمَن يُطِع الله وَرسوله نَدْخِله خَدوده نَدْخِله نَارًا) وقوله: (وَالله نَارًا) وقوله: (وَالله نَارًا) وقوله: (وَالله نَارًا) (وَلا يَرْضى لِعبادِهِ الله نَارًا) (وَلا يَرْضى لِعبادِهِ الكَمْرَ) (وإن تشكرُ وا يَرْضه له المَمْ) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة الكفر) (وإن تشكرُ وا يَرْضه له المَمْ) وما أشبه ذلك ، فان هذه الأشياء دالة

⁽۱) فالمراد النهى عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأى طريق كان وليس هذا خبرأ محضا وإلا لكان مخلاف مخبره، وهو محال

على طلب الفعل في المحمود ، وطلب الترك في المذموم ، من غير اشكال

(والثالث) مايتوقفعليهالمطلوب : كالمفروض في مسألة «مالا^(١) يتم الواجب إلا به » وفي مسألة « الأمر بالشيء هل هو نهيي (٢) عن ضده » و «كون المباح مأموراً به » بناء على قول الكمي ، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية اللاُّعمال ، لامقصودة لاُّ نفسها ؛ وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها . وذلك مذكور في الأصول . ولكن إذا بنينا على اعتبارها فعلى القصد الثاني لاعلى القصد الأول ، بل هي أضعف (٢) في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية ؛ كقوله : (وذَّرُوا البّيم) ، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمى في الاعتبار أصلا . وقد مر في كناب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضر بان : مقاصد أصلية ، ومتاصد تابعة . فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك ، وفي (١) كنسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه ، فهذا لايتم عادة غسل الوجه بدونه ، فهل يجب غسل هذا الجزء وجوبا تابعاً لابجاب غسل الوجه . أم لابجب شرعا وإن كان لابد منه عادة ؟ وإذا لم يفعله المكلف فهل يأثم بتركه غير إثمهبترك غسل الوجه أم لا إثم إلا بالآخير فقط ؛ والمختاركما عند ابن الحاجب أنما لايتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعا إلاإذا كان شرطا شرعيا وأما الشرط العقلي أو العادي فانختار أنه لابجب تبعاً . وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه وقيل الشروط كلما واجة . وقيل كلما غير واجبة . وهــدا الخلاف في غير الاسباب . أما الاُسباب فقد نقل الاجماع على وجوبها . بل قالوا إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسة للقتل : لا نالمسببات غيرمقدورة والمقدور هو السبب لم تقدم .

(٢) والمختار أنه ليس نهيا عن ضده . بل ولا يتضمنه . والسكلام فيه يرجع فى كثير من مباحثه إلى السكلام فى مسألة ما لايتم الواجب إلا بهوفى كل منهما لايوجد تعلق لخطاب شرعى ، مع أنه لاتكليف بغير تعلق الخطاب

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهى ثبرعية بخلاف الصريحة التبعية فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها كنسخ البيع وقت النداء

في الفرق بين الأمر الصريح وغيره ؛ وأن الحق مراعاة النصوص والمقاصد جيماً ١٥٧

الفرق بينهما فقه كثير⁽¹⁾ ؛ ولا بد من ذكرمسألة ^(۲) تقر رها في فصل ببين ذلك، حتى تتخذ دستوراً لا مثالها في فقه الشريعة بحول الله

فعل

« الغمب » عند الفقهاء هو التعدى على الرقاب. « والتعدى » مختص بالتعدى على المنافع دون الرقاب

فاذا قصد الغاصب تملك رقبة المفصوب فهو مهى عن ذلك ، آثم (٢) فيا فعل من جهة ما قصد ، وهو لم يقصد الا الرقبة ، فكان النهى أولا عن الاستيلاء على الرقبة ، وأما التمدى على المنافع فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة ، فهو منهى عن ذلك الانتفاع من جهة ماقصد ، وهو لم يقصد إلا المنافع ، لكن كل واحد منهما يلزمه (٤) الآخر بالحسم التبعى ، و بالقصد الثانى لا بالقصد الأول

⁽۱) أى يترتب على تمييز المقاصد الا'صلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة وإدراك لا ُحكام تفاريع كثيرة بما ينبني على كل منهما

⁽٢) أى من مسأئل المقاصد الا صاية والمقاصد التابعة المناسبة لهذا المقام خصوصه . مقام الا مر والنهى الا صلى والتبعى . وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه ، ليستفاد منها حكم أمثالها في الا وامر والنواهى الا صلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدى التي عقد لها الفصل

⁽٣) ويؤدب وجوبا بما يراه الحاكم

⁽٤) لا أن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة . وعدم تمكين المالك منها . كذلك التعدى على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة وحال بينهاو بين مالكها فهما عمليا متلازمان ولا يفرق بينهما إلا بالقصد ، ومتى قصد أحدهما كان الثانى تابعا له ، وهناك يجى ، الكلام فى اختلاف الا حكام . وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدى حتى يرتب الحاكم حكمه . والتلازم فى هذا غير التلازم الذى أشار اليه فها لايتم الواجب إلا به ، وفى مسألة الا مربالشى و ما معهما . فلذلك قال بعد أن قررماً يتعلق بالغصب (وهذا البحث جار الح) فسألة المغصب والتعدى صنف آخر مما يندرج فى المقاصد الا صلية والتابعة غير صنف مالا يتم الواجب إلا به . وما معه . كما هو ظاهر

فاذا كان غاصبا فهو ضامن الرقاب لا المنافع ، و إنما يصمن قيمة الرقبة يوم النصب ، لا بأرفع (١) القيم ، لأن الانتفاع تابع ، فاذا كان تابعا صار النهى عن الانتفاع تابعا للنهى عن الاستيلاء على الرقبة ، فاذلك لا يضمن قيمة المنافع ، الا على قول بعض (٢) العلماء ، بناء على أن المنافع مشاركة (٣) في القصد الأول ، والأظهرأن لاضمان عليه العموم قوله عليه الصلاة والسلام: « الحراج (٤) بالضمان » (٥) وسبب ذلك ماذكر من أن النهى عن الانتفاع غير مقصود لنفسه ، بل هو تابع النهى عن الفصب ، و إنماهو شبيه بالبيع وقت النداء ؛ فإذا كان البيع مع التصريح بالنهى صحيحا عند جاعة من العلماء الكونه غير مقصود في نفسه فأولى أن يصح (٢) مع النهى الضمنى وهذا البحث حارفي مسألة « ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب أم لا » فإن قلنا « واجب » فليس وجو به مقصوداً فإن قلنا « واجب » فليس وجو به مقصوداً

(١) أى من حين الغصب إلى وقت الحكم

(٢) قال ابن القاسم واعتمد ان ربه إذا أخذ القيمة فلا غلة له . وقال بعضهم ان غلة المفصوب لمالكه إذا كان أرضا أو عقارا استعملا فى السكى أو الزرع أو الكراء مثلا . وكذا غلة الحيوان التى لاتحتاج إلى تحريك كالصوف واللبن ، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك كالركوب والاجارة والحرث وما أشبه ذلك فللفاصب فى مقابلة الا نفاق عليه ، لا ن الخراج بالضمان . وأما ماعطل ولم يستعل كمن غصب أرضا بورها فلا كراء عليه . وإذا قصد غصب المنفقة فعليه الكراء

(٣) أى فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معا قصداً أصليا

(٣) أى وقد دخل المفصوب في ضان الغاصب من وقت الاستبلا. علم

(۱) رواه أحمد وأصحاب السنن والحاكم عن عائشة قال الترمذى: حسن صحيح غريب قال فى كتاب أسى المطالب الشيخ محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت: رواه أصحاب السن وضعفه البخارى وأبو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم اهر (٦) أى البع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة . بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر فى قوله (فاسعوا إلى ذكر الله) فيكون شبيه وهوالنهى التبعى عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك . أى لايرتب عليه حكم النهى ، فلا يعتد بقيمة المنافع ولا نضم لان النهى عها حينئد ليس أصليا بل تبعى وقد عرفنا أن التبعى حتى الصريح كا ورد فى (ودروا البيع) لم يرتب عليه حكمه ، فهذا أولى

فى نفسه . وكذلك مسألة « الأمر بالشى، هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشى، هل هو نهى عن ضده » و « النهى عن الشى، هل هو أهر بأحد أضداده » فإن قلنا بذلك فليس بمقصود لنفسه ، فلا يكون للأمر والنهى حكم منحتم الاعتد فرضه مقصوداً بالقصد الأول ، وليس كذلك

أما إذا كان متعديا فضانه ضمان (١) التعدى لاضمان الفصب ؟ فان الرقبة تابعة ، فاذا كان كذلك صار النهى عن إمساك الرقبة تابعاً لأنهى عن الاستيلاء على المنافع ، فاذلك يضمن بأرفع (٢) القيم مطلقا ، ويضمن ماقل وما كثر . وأما ضمان الرقبة فى التعدى فعند التلف (١) خاصة ، من حيث كان تلفها عائدا على المنافع بالتلف ، بخلاف الغصب فى هذه الأشياء

ولوكان أمرهما واحداً لما فرق بينهما مالك ولا غيره . قال مالك في الفاصب والسارق : « إذا حبس المفصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده مجاله لم يكن

(۱) فرقوا بين ضهان الغصب وضهان التعدى بامور: منها أن التلف بسهاوى يضمنه فى الغصب لا التعدى ومنها أن تغير السوق فى الغصب لا يعتبر، وفى التعدى يعتبر مفوتا فيضمن أعلى القيم. والسرقة كالغصب، ومنها أن الفساد اليسير من المغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء، واليسير من المتعدى يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه. ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بنير تعدى الغاصب خير ربه بين أخذه معيبا ولاشى له فى نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب. ومن صور التعدى زيادة المكترى والمستعير على المسافة المشترطة أو الحل المشترط بغير إذن ربه ورضاه، فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة

(٢) لا ن من منافعها قيمتها . فأرفع القيم لها داخل فى منافعها ، فيضمنه ، مطلقا سوا ٍ أكان الارفع سابقا ثم رخصت أم لاحقا بعدما كانت رخيصة ، وسوا ، أكان للمتعدى دخل فى علو القيمة أم لم يكن . كما يضمن غلنها قليلة كانت أو كثيرة (٣) أى التلف بتعديه هو ، لأن التلف بتعديه لافرق فيه بين الغصب والمدن.

بربه أنه يُضَمِنهُ (۱) و إن كان مستميراً (۲) أومتكاريا ضمن قيمته » وهذا التفريع إنما هو على المشهور فى مذهب مالك وأصحابه ، و إلا فاذا بنينا على غيره خالمأخذ آخر . والأصل المبنى عليه (۱) ثابت

فالقائل (^{؛)} باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

« منها » القاعدة التي يذكرها أهل المذهب ، وهي : «هل الدوام كالابتداء » فان قلنا ليس الدوام كالابتداء فللك جار على المشهور في الغصب، فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة ؛ و إن قلنا إنه كالابتدا، فالغاصب في كل حين كالمبتدى، للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماماً جديداً ، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع (ه) القيم كا قال ابن وهب وأشهب وعبد الملك ، قال ابن شعبان : لأن عليه أن يردد في كل وقت ، ومتى لم يرد مكان كمنتصبه حين ثد

« ومنها » للقاعدة المتقررة وهى « أن الأعيان لا يتلكها في الحقيقة الا باريها تمالى ، وإنا للعبد منها المنافع » . وإذا كان كذلك فهل القصد الى ملك الرقاب منصرف الى ملك المنافع أملا ؟ فان قلنا هو منصرف اليها إذ أعيان الرقاب لامنفعة

- (١) أى لا أعلى القيم ولا المنافع
- (٢) أي وزاد على ما اشترط ، كما أسلفنا ، فيكون تعدى بالزيادة
- (٣) اى هنا وهو أن الا مر والنهى التبعيين غير منحتمين ، وانما المنحم المقصود الا صلى ثالث ، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه بل على مآخذ أخرى لا تخرم هذا الا صل .أى فع بقا اعتبار هذا الا صل يناتى للمخالف مخالفة المشهور الناء عنى تلك المآخذ التى سيذكر منها أربعة لا أن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافى أل ينضم اليه ما يجعله قويا متا كدا ينبني عليه ماينبنى على المقصد الا صلى ، وبهذا يتضح معنى قوله بعد (فاذا نظر فى هذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف) وذلك لا نه لو لا ثبوت هذه القاعدة وكان التبعى منحتما لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعا ، ولم يكن للخلاف وجه
 - (٤) كالشافعية
 - (٥) أى فيعتبر تغير الاُسواق ويكون مِفوتا

فيها من حيث هي أعيان ، بل من حيث اشتالها على المنافع المقصودة ، فهذا مقتفى قول من لم يفرق بين الفصب والتعدى لاضان المنافع ، وان قلتا لميس بين وهمه فهو بقنضي التفرقة

(وْمنها) أن الغاصب اذا قصد تملك الرقبة فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بهبب ضهانه لها أم لا ؟ فان قلنا انه يتقرر عليها شبهة ملك ، كالذى في أيدى المكفارمن أجوال المسلمين ، كان داخلا تحت قوله عليه الصلاة والسلام : « الخراج بالفيان » فكانت كل غلة ، وثمن يعلو أو يسفل ، أو حادث يحدث ، للغاصب وعليه بمقتضى الضهان ، كالاستحقاق والبيوع الفاسدة ، وإن قلنا أنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المفصوب على ملك صاحبه ، فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهى له ، فلا بد للغاصب من غرمها ؛ لأنه قد غصبها أيضاً . وأمالا ما علمث من أنقص فعلى النافع ، فلا بد للغاصب بعدائه ، لأن تقص الشيء المفصوب إتلاف لبعض ذاته ، فيضمنه كا يضمن المتمدى على المنافع ، لأن قيام الذات من جملة المنافع ، هذا أيضاً عليه عليه الخلاف .

ومنها) أن يقال: هل المغصوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعد كالمتعد ى المنعوب إذا رد بحاله الى يد صاحبه يعد كالمتعد ى خيه ، لأن الصورة فيهما معا واحدة ، ولا أثر لقصد الغصب اذا كان الناصب قد رد ماغصب ، استر واحا من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر الى المقاصد ، والمنائه الوسائط ، أم لا يعد كذلك ؟ فالذي يشير اليه قول مالك هنا أن للقصد أثر المناهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له . ولذلك لما قال مالك في الغاصب أو السارق

⁽۱) تكيل لقوله (وان قلنا أنه لا يتقرر الخ) يريد به دفع ما يقال إذاكان كذلك فالمعقول اذا حدث نقص بسماوى ألا يضمن في الغصب أيضا فا جاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب . لا أن النقص يرجع للذات ، وهو ضامن لها ، فيضمن ابعاضها وقوله (كما يضمن التعدى على المنافع) علمت أن ذلك انما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوى ، وأن الغاصب يضمن مطلقا

إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمّنه ، و إن كان مستميراً أو متكاريا ضمن قيمته ، قال ابن القاسم : لولا ماقاله مالك لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكارى .

فهذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها ، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها ، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول. في هذه الوجوم في منحتم ، مخلاف ما كان منه بالقصد الثاني . فاذا نظر في هذه الوجوم بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف . ور بما(١) خرجت عن ذلك أشياء ترجع الى الاستحسان ، ولا تنقض أصل القاعدة ، والله أعلم . واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المفصو بة إذا عرضت على هذا الأصل تبين (١) منه وجه صحة مذهب الجهور القائلين بعدم بطلانها . ووجه مذهب ابن حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها . وقد أذكرت هذه المسألة أخرى ترجع (١) الى هذا المعنى ، وهي :

- (١) يريد أخذ الحيطة لتبيت هذا الاصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له ؛ لا ن ذلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر ، وهو الاستحسان
- (٢) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها ، والنهى عنه تابع للنهى عن الوجوه. عن الاستيلاء على الذات . فيعود الكلام السابق برمته ، بما فى ذلك من الوجوه. الاثربعة التى ينبنى عليها الحلاف فى الصحة والبطلان
- (٣) أى من جهة أن المعتبر هو المتبوع هذا هو المقدار الذى تشــترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه فوضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه فى هذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعا، لا ن اعتباره ينافى اعتبار المتبوع. بخلافه فى المسألة السابقة فانه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبراذه انضم اليه ما يقويه، واعتباره لا ينافى اعتبار المتبوع وسيأتى له أن التابع لا يت على به أمر ولا نهى، مع أنه فى المسألة السابقة تعلق به الا مر والنهى لكن لا على وجه الانحتام

(السألة الثامنة)

الأمر والنهي اذا تواردا على متلازمين فكان أحدهما مأمورا (١) به والآخر منهياً عنه عند فرض الانفراد ، وكان أحدها في حكم التبع للآخر وجودا أو عدما فإن المتبر (٢) من الاقتضاءين ما انصرف الى جهة المتبوع ، وأما ما انصرف الى جهة التابع فملنى وساقط الاعتبار شرعا . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماتقدم (٢٣) تقريره فى المسألة قبلها ، هذا ، وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية ، ولذلك مقول إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهى تبعيا (٤) ، وإنما بنى البطلان على كونه مقصودا .

(والثاني) أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين إما أن يردا مما عليهما (٥)،

- (۱) يعنى مأذونا فيه ، ليعم المباح كما سيأتى فى الا مثلة
 - (٢) أي عند الاجتماع
- (٣) أى فى الفرق بين القصد الأصلى والتابع، واعتبار الأول دون الثانى ويبان ذلك فى الغصب والتعدى وان كان التابع هناك كان الاقتصاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا، لا نه لا فرق بينهما متى ثست حكم النبعية انما الفرق آت من جهة القصد الا صلى والتبعى لاغير والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلا فى مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعى المسألتين أما باق الا دلة فجيد (٤) يعنى أن النهى مع كرنه صريحا لم يلتفت البناء على الصراحة ويرتب الحكم بالبطلان عليه هذه الجهة بل بناء على كونه مقصودا قصدا أصليا كالسعى سواء بسواء فى أن كلا مقصود لذاته وقد ذكر هذا تأييدا لقوله (فلا فرق بينهما اذا ثبت حكم التبعية) ولكن يقال له من أين لك هذا ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهى الصريح وان كان تبعيا ، فهده دعوى .محتاجة لدليل ولا يفيد فيه ما يأتى من الدلياين بعده ،
- (٥) بحيث يعتبركل من الاقتضائيين في محله فقط فيكون أحدهما مأمورا به والا خر منهيا عنه لإأن كلامن الاقتضاء ين متوجه المكل من المحلين كما هو ظاهر العبارة

أو لا يردا ألبتة ، أو يرد أحدها دون الآخر ، والأول غير صحيح ، إذ قد فرضناها متلازمين ، فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما ، لاجتماع الأمر والنهى ، فن حيث أخذ في العمل صادمه النهى عنه ، ومن حيث تركه صادمه الأمر ، فيؤدى الى اجتماع الأمر والنهى على المكلف فعل أو ترك (أ) ، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع (٢) ، فما أدى اليه غير صحيح . والثاني كذلك أيضاً ؛ لأن الفوض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً . فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الناني . وقد فرضنا أحدهما متبوعا وهو المقصود أولاً ، والآخر تابعاً وهو المقصود تانياً ، فتمين توجه ما تعلق بالمتبوع ، دون ما تعلق بالتابع ، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول

(والثالث) الاستقراء من الشريعة ؛ كالعقد على الأصول مع منافعها (") وغلاتها ، والمقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها ، فإن كل واحد منهما بما يقسد في هنه ، فألا نسان أن يتملك الرقاب و يتبعها منافعها وله أيضاً أن يتملك أنفس المنافع خاصة ، وتتمعها الرقاب منجهة استيفاء المنافع ، ويصح القصد الى كل واحد منهما ، فتل هذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها ، وذلك أن المند في شرا ، الدار أو الفد ان أو الجنة أو العبد أو الدابة أو النوب وأشباه ذلك خائز بلا خلاف ، وهو عقد على الرقاب لاعلى المنافع التابعة لها ؛ لأن المنافع قد حكون موجودة (١٠) والغالب أن تكون وقت المقدمعدومة ، و إذا كانت معدومة تكون موجودة (١٠) والغالب أن تكون وقت المقدمعدومة ، و إذا كانت معدومة

⁽۱) أى أن فعل أو ترك فكل منهما إذا أخذ به صادمه الا خرفيجتمع عليه الا مر والنهى معا

⁽۲) أى وموضوع المسألة ليس فرضيا وعقليا فقط، بل هو واقع، كالأمثلة (۳) أى التى قد لا تكون موجودة وقت العقد بل قد لا توجد أصلا وذلك مما كان يقتضى فساد العقد لو انفردت لكنها لما كانت تابعه للمقصود الا صلى جاز العقد علما مع المتبوع فلم تعتبر جهة النهى وهى ما فيها من الغرر والجهالة

⁽٤) وسيأتى أن هذه قسهان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضا

امتنع العقد عليها ، للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق ؛ إذ لايدرى مقدارها ولاصفتها ولا مد آنها ولا غير ذلك ، بل لا يدرى هل توجد من أصل أم لا ، فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها (١٦) ، للنهى عن بيع الغرر والجهول ، بل العقد على الا بضاع (٣) لمنافعها جائز ، ولو انفرد العقد على منفعة البضع (٣) لامتنع مطلقا إن كان وطنا ، ولامتنع فيا سوى البضع أيضا الا بضابط يخرج المقود عليه من الجهل الى العلم ، كالخدمة والصنعة وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد ، والمكس كذلك أيضا ، كمنافع الأحرار ، يجوز العقد عليها في الإجارات على البخلة (٥) باتفاق ، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق (٢) ، ومع ذلك فالعقد على المنافع فيه بستتبع العقد على الرقبة ، إذ الله تعجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد ، وذلك أثر كون الرقبة معقوداً عليها لكن بالقصد الثانى ،

- (١) أى ولكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهى ساقط الاعتبار شرعا
- (٢) جمع بضع بالضم وهو الفرج . فالكلام على تقدير مضاف أىذوات الفرج والواقع أن العقد على الرقيق مطلقا إنما هو لمنافعه . وليس لمالـكه التصرف فىذاته كسائر عملوكاته
- (٣) على تقدير مضاف كسابقه: أما فى قوله (سوى البضع) فلا يحتاج لتقدير سواء أكان بالمهنى السابق أمكان بمهنى الوطء، أى فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقا . لكونها تابعة للذات ولو كانت وحدها لامتنهت إما مطلقا كالوطء ، واما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها وهذا الموضع هو الذى سيقول فيه فى الجواب عن الاشكال الثانى (وظهر لك حكمة الشارع فى إجازة ملك الرقاب النع)
- (٤) أى فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع النى منها البضع ؛ ولو انفرد هذا لمنع . والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته ، ولو انفردت ذاته لم يصح العقد على الأول تابع ، والرقبة في الثانى تابعة ، فلم يؤخذ فيهما مدليل النهى
 - (٥) أي إذا وجد الضابط المذكور
 - (٦) لا نه تملك والحر لاملك

وهذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه ، وهو على الجسلة يعطى أن التوابع مع المنبوعات لا يتعلق بها — من حيث هى توابع — أمر ولا نهى ، و إنما يتعلق بها الأمر والنهى اذا قصدت ابتداء ، وهى إذ ذاك متبوعة لا تابعة

فان قيل هذا مشكل بأمور:

أحدها أن العلماء قالوا إن الرقاب -- وبالجملة الذوات (١) - لا يملكها إلا الله تعالى ، و إنما المقسود (٢) في الخلك شرعاً منافع الرقاب ، لأن المنافع هي التي تمود على العباد بالمصالح ، لا أنفس الذوات . فذات الا رض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات ، و إنما يحصل (٣) المقصود بها من حيث إن الا رض تزدرع مثلاً ، والدار تسكن ، والمئوب يلبس ، والدرهم يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة ، فهذا ظاهر حسما نصوا عليه ، و إذا كان كذلك فالعقد أولا إنما وقم على المنافع خاصة ، والرقاب لا تدخل تحت الملك ، فلا تابع ولا متبوع ، وإذا لم يتصور فها تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل، فكل ما فرض (٥)

(١) أعم لاً ن الرقاب جمع رقبة ، وهي لغة المملوك من الرقيق

(٢) هذه المقابلة كانت تقتضى أن يقال إن الذوات لا يملكها إلا الله ولا يقصد شرعا تمليكها للخلق ، يمنى و المنافع و إن كانت أيضا لا يملكها إلا الله (و تبارك الذى له ملك السموات و الا رض و ما يينهما) إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبا يناسبهم في ذلك . أما التقابل في عبارته فليس بجيد

(٣) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلا ؛ فأنما يحصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والأرواء وهكذا ، فلا يقال إن هذا ينتفع به ذاته ولكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته وترك النوع الذى ذكرناه لا نه يشتبه أمره فى بادئ النظر ، وغرض المهم ترويج الاشكال ، فلا يأتى فيه إلا بما هو أقرب توصيلا إلى هذا الغرض فهر رحمه الله فى طريقة الجدل صناع

(٤) أى إن جميع الصور التي ذكرتها لنحتيق هذا الا صل فيها إنّماً فرضتها في ملك المنوات فتكون النوات تابعة . ملك المنافع تابعة ، أو في ملك المنافع ، فحتق أو لا متلازمين في وحيث إن ملك المنوات بطل و لا يوجد إلا ملك المنافع ، فحتق أو لا متلازمين في

إِذَا أَمْرُ بِالشِّيءِ وَبَهِي عِنْ لازمه أَوْ بِالْعَكِسِ فَالْحَكُمُ لِلْمُقْصُودُ الْأُولُ لِالتَّابِعِ ١٩٧٧

من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه ، فلابد من إثباته أولا واقعا في الشريعة ، ثم الاستدلال عليه ثانيا

والثانى إن سلمنا أن الذوات هى المقود (١) عليها فالمنافع هى المقصود أولا منها ، لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هى ذوات ، فصار المقصود أولا هى المنافع ، وحين كانت المنافع لا تحصل على الجلة إلا عند تحصيل النوات سعى المقلاء فى تحصيلها ، فالتابع إذاً فى القصد هى النوات والمتبوع هو المنافع ، فاقتضى هذا محكم ما تحصل (٢) أولا أن تكون الذوات مع المنافع فى حكم (٦) المعدوم ؛ وذلك باطل ، إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق ، بل لا تكون الاجارة ولا الكراء فى شى، يتبعه ذات ذلك الشىء ، فا كتراء الدار يُملك منفعها ولا يتبعه ملك الرقبة ؛ وكذلك كل مستأجر من أرض فو حيوان أو عرض أو غير ذلك . فهذا أصل منخرم إن كان مبنيا (١) على أمثال هذه الأمثاة

الوجود أحدهما تابع والا خر متبوع فى صور لايفرض فيها ملك النوات ، ثم استدل على الحكم الذى تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع أما ماصنعت فانه بناء فروض على فروض ، ومثل هذا ليس من العلم فى شى. على ماسبق فى المقدمات

⁽١) أى متصودة بالتملك شرعا ، ليكون تسليها لما منعه أولا أماكون المعقود عليه والذى تجرى عليه الصيغ هو الذوات فلم يكن محل المنع هناك ، بلكان المنع لقصد تملكها ، لكن ليس قصدا أوليا فأنها المحالت واستولى عليها لمنافعها

⁽٢) أى القاعدة والأصل الذي ذكرته

⁽٣) أى دائما وفى كل صورة فرضت . وهو خلاف ما أصلت

⁽٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هذا الباطل. وهو نبعية النوات فى كل مادة المنافع. فحاصل هذا الاشكال الثانى نقض إجمالى. ومآل مابعده إلى المعارضة باثبات ان كلا من النوات والمنافع منفصل عن الآخر، فلاتبعية بينهما ؛ والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع فى مسألتى النخل والعبد. ومآل الرائع معارضة مبنية على

والثالث أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذلك ، فإنه قال : « مَنْ باع عبداً غَلْدٌ قد أُبَّرت فَشَرُ ها للبائع إلا أن يشترطَها المُبتاع (١) « وقال : مَنْ باع عبداً وله مال فالله لسبّده إلا أن يشترطَه المُبتاع (٢) » فهذان حديثان لم يجملا المنفعة للمبتاع بنفس العقد ، مع أنها عندكم (٣) تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان ، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصل حكما ، وهو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع ، وهو معارض لما تقدم . فلا يكون صحيحاً

والرابع أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأر باب العوائد ؛ وإن فرض الاصل مقصوداً فكلاها مقصود والذلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع ، وينقص منه بحسب نقصانها . وإذا ثبت هذا فكيف تكون المنافع ملغاة وهي مثمونة (1) ، معتد بها في أصل العقد ، مقصودة ؟ فهذا (٥) يقتفي القصد اليها وعدم القصد إليها معاً . وهو محال

ولا يقال: إن القصد إليها عادى، وعدم القصد إليها شرعى، فانفصلافلا تناقض لأنا نقول: كون الشارع غير قاصد لها فى الحكم مبنى على عدم القصد الجارى بين العقلاء فى المعاملة التى أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع فى جانب الاصل

- (۱) رواه مسلم ومالك بلفظ (إلا أن يشترط المبتاع) ورواه ابن ماجه وفى لفظه بعض اختلاف عما هنا
 - (٢) هو تمام الحديث السابق في رواية أخرى لمسلم
 - (٣) أى بمقتضى الاصل المستدل عليه
- (٤) فى القاموس وشرحه أثمنه سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها . وأثمن المتاع فهو مثمن صار ذا ثمن . وأثمن البيع سمى له ثمنا . وليس فى المادة مثمون
- (ه) أى ما أورد فى مادة هذه المعارضة منضها إلى أصل القاعدة بالغا المنافع فى جانب الاُصل. هذا والاعتراض بهذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضا ، ريادة عن مخالفته لما يقضى به حكم الشارع

إليها عرفا وعادة ؛ لأن من أصول الشرع إجراء (١) الأحكام على العوائد ، ومن أصوله مراعاة (٢) المصالح ومقاصد المحلفين فيها ، أعنى في غير العبادات المحضة ، وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع ، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفا للعقلاء ثبت (٢) أن حكم الشرع بحسب ذلك . وقد قلم إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول، فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء ، لكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء ، هذا خلف محال

« فالجواب عن الأول » أن ما أصلوه (على صحيح ولا يقدح في مقصودنا ؟ لأن الا فعال أيضا ليس (ه) للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ماله في الصفات والذوات ، ولا فرق فكما تضاف الا فعال إلى العباد كذلك تضاف إليهم الصفات والذوات ، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ماهو لنا مكتسب ، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شي مكتسب لنا ، وما أضيف لنا من الأفعال كسبا فأيما هي أسباب لمسببات هي أنفس (المنافع والمضار أو طريق إليها ، ومن جهتها كُلفنا في الأسباب بالأمر () كما تقدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد () العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا)

- (٢) وهي تقتضي مراعاة العوائد. وقوله (مصالح الا صول) أي المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هذه الا صول
- (٣) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنيا على قصد العقلاء وعرفهم ، فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هذا ،غير مقصودة له بمقتضى القاعدة ؛ فبق الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو . وهذا المقدار كاف فى تثبيت الاعتراض المذكور ولكنه زاد عليه قوله (وقد قلتم الخ) ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء ، غير مقصودة فيها
- (٤) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله ، لا نه خالقها وعدها بأسباب بقائها . فهو المالك الحقيق
- (ه) أى على مذهب الا شاعرة ، لا نه ليس خالقا لفعل من الا فعال المنسوبة اليه (٦) فتناول الماء سبب للرى الذى هو المنفعة ، والحرث سبب للنبات ، وليس النبات هو المنفعة بل طريق إليه قريب أو بعيد ، أى فالا فعال المنسوبة الينا نسبة

والنهى ، وأما أنفس المسببات من حيث هى مسببات فمخلوقة لله تعالى ، حسبا تقرر فى كتاب الأحكام ، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا ، كذلك الذوات يصح إضافتها إلينا على مايليق بنا

و يدلك على ذلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير ؟ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة ، و إتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذلك ، وأبيح لنا إتلاف مالا ينتفع به إذا كان مؤذيا ، أو لم يكن مؤذيا وكان إتلافه تكملة للا (١٦) ليس بفرورى ولاحاجى من المنافع ، كإ زالة الشجرة المانعة للشمس عنك وما أشبه ذلك . فجواز التصرف فى أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرها دليل على صحة تملكها شرعا ، ولا يبقى بيننا و بين من أطاق تلك العبارة - أن الذوات لا يملكها إلا الله - سوى الخلاف فى اصطلاح ، وأما حقيقة المنى فتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها وأما حقيقة المنى فتفق عليها ، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها صح كون المنافع تابعة ، وتُصور (٢٠) مغى القاعدة

« والجواب عن الثانى » أنه ان سلم على الجلة فهو فى التفصيل غير مسلم ، أما أن المقصود المنافع فكذلك تقول ، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التى نشأت عنها ، وذلك أن منافع الأعيان لا تنعصر ، وإن انحصرت الأعيان فان العبد مثلا قد هُيّى ، في أصل خلقته الى كل ما يصلح له الآدمى ، من الخيدم

ضيفة بالكسب ليست هي المنافع ، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة فآل الا مر إلى أنه لافرق بين المنافع والنوات في أنها ليست مقدورة لنا ، فليس ملكنا لها ملكا حقيقياولا نسبيا . وقدسلمتم نسبة المنافع لنا ، فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو النوات إلينا . بلا فارق ، على المعنى الذي يليق بنا في الا مرين معا

⁽۱) قيد به لا أنه لوكان إتلافه تكملة لضرورى من المنافع لكان مطلوبا لامباحا فلا يتوقف على كونه مملوكا للمتلف ، فلا يدل على مدعاه ،كا تلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلة فى جسرماء انطلق و يخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلا (۲) أى واقعا فى الشريعة ، فصح أن تستدل عليه

والحرف ، والصنائع والعاوم والتعبدات ، وكل واحد من هذه الحسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر ، وكل نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتنامى . هذا ، و إن كان في العادة لا يقدر على جميع هذه الأمور فدخوله في جنس واحد معرقا فيه أو في بعض أصنافه يكفي (1) في حصر ما لا يتناهى من المنافع ، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره (٢) ، وكذلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان الماوكة للانتفاع بها ، فالنظر الى الأعيان نظر الى كليات المنافع . وأما اذا نظرنا الى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد و إنما يحصر منها بعض اليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان ، فحصل القصد من جهها جزئياً لا كلياً ، ولم تنضبط المنافع من جهها (٦) قصداً ، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعا ، لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض الى المنافع حد محدود ، وشي ، معلوم ، وذلك كله جزئى لا كلى ، فإذاً النظر الى المنافع خصوصاً (١) نظر الى جزئيات المنافع ، والكلى مقدم على الجزئى طبعاً وعقد كا وهو أيداً مقدم شرعاً كام (١)

فقد تبين من هذا — على تسليم أن المقسود المنافع — أن الذوات هي المقدّمة المقسودة أوّلا ، المتبوعة ؛ وأن المنافع هي التابعة ، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة

⁽١) أى أن مالا يتناهى فى المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هذا العد:

⁽۲) متعلق بمحذوف أى ويستمر هكدا في طول حياته . ولا يصح تعلقه بقوله (ينتفع) ولا بقوله (تصح) كما هو ظاهر

⁽٣) أى من جهة نفس المنافع ، وقوله (لافى الوقوع وجودا) كما أشار البه بقوله (وكل نوع تحته الخ) . وقوله (ولا فى العقد النخ) تابع للوجود . وقوله (-تى يضبط مها النخ) أى فتنضبط قصدا فيهما . ولكنه نظر جزئى

⁽٤) أى والنظر اليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلى

⁽ه) أي في صدر المسألة الاولى من كتاب الأدلة

ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معاومة ولا محصورة ، ومنع ملك المنافع خصوصاً (١) الاعلى الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان لم لأن أنفس الرقاب ضابط كلى لجلة المنافع ، فهو معاوم من جهة الكلية الحاصلة ، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها ، فإنها غير منضبطة فى أنفسها ، ولا معاومة أمدا ولا حدا ولا قصداً ولا ثمنا ولا مشونا ، فإذا ردت إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها ، والقصد فى العادة اليها ، فإن أجازه (٢) الشارع جاز ، والا امتنع

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة فالرقاب تابعة ، إذ هي الوسائل إلى المقصود ، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً فمنوع بما تقدم (٢) ، و إن أراد تبعية ما فسلم ، ولا يلزم من ذلك محظور ، فإن الأمور (٤) الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما ، ولا يلزم من ذلك تبعيتها لها مطلقا ، وأيضاً فالإيمان (٥) أصل الدين ، ثم إنك تجده وسيلة وشرطا في صحة العبادات ، حسبا نصواعليه ، والشرط من تواجع المشروط ، فيلزم إذا على مقتفى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها ، أو لا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال ، و ينقص بنقصانها ، لكن ذلك باطل ، فلابد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية

- (١) أى دون الرقاب
- (٢) بأنكان مستوفيا للشروط الانخرى غير العلم
- (٣) من هذا البيان وأن النظر إلىالاعيان نظر كلَّى وأنه المقدم طبعا وشرعا النخ
- (؛) أى والا صول مع منافعها كذلك ، لا نه اعتبر في المنافع الضباطها بالا عيان. كانضاط الجزئيات مكليها . وقوله (أولاترى) يقوى به التشبيه الذي جا. به ليوضح المقام
- (٥) مثال شرعى اللـُــُـــل وتوابعه يحقق فيه تبعية الا صل لهذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن مما نحن فه

وكذلك نقول إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول ، من حيث (٢) إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول ، فلا تخلو الأصول من إبقاء يدالمنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها ، كالعقد على الأصول سواء وهو معنى الملك ، إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها ، ومُنقض بانقضائها ، فلم يسم في الشرع ولا في العرف ملكا ، وإن كان كذلك في المنى ، لأن العرف العادى والشرعى قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدى ، الذى لا ينقطع الا بالموت ، أو بانتفاع صاحبها بها ، أو المعاوضة عليها ، وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نف من الذمي لا نه لما ملك منفعة المسلم الرقبة وقد كرة مالك للمسلم أن شراء الشيء على شرط فيه تجمير ، كشراء الأمة على أن يتخذها أم ولد ، أو على أن لا يبيع (٢) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لا نه لما حجر عليه بعض منافع على أن لا يبيع (٣) ولا يهب ، وما أشبه ذلك ؛ لا نه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة فكا نه لم علكها ملكا تاما ، وليس بشركة ، لا ن الشركة على الشياع ، وهذا ليس كذلك . وانظر في تعليل (٣) مالك المسألة في باب ما يفعل بالوليدة والخد لله المنط بالوليدة والحد لله المنط المنط المنافع المناف

« والجواب عن الثالث » أن ماذكر فيه شاهد (1) على صعة المسألة ، وذلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع ، فهو المستحق لها أولا بسبب سبق استحقاقه لأصلها ، على حكم التبعية للأصل ، فلما صار الأصل المشترى ولم

 ⁽١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ،
 (١) أى من جهة هذه التبعية الجزئية التي تقتضى بعض أحكام التبعية الكلية ،
 (١) أى في خصوص هذا

⁽٢) أو لا يبيع الاله مثلا، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم نسما شريت) لما اشترت منه الجارية وتشارطا على أنها لا تبيعها الاله

⁽٣) هو بمعنى التعليل المذكور فما هنا محضله

 ⁽٤) فهو انا لاعلينا. قلب الممارضة فجملها دليلا للمعارض

يكن ثم اشتراط، وكانت قد أيرزت وتميزت بنفسها عن أصلها، لم تنتقل المنفعة اليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل اليه. فلوصارت المشترى إعمالا للتبعية لكان هذا العمل بعينه قطعا و إهالا للتبعية بالنسبة الى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية ، فثبتت أنها دون المشترى وكذلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل (1) عنه أشبه الثمرة مع الأصل، فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له ، فإن اشترطه المشترى فلا إشكال و إنما جاز اشتراطه و إن تعلق به المانع (٢) من أجل بقاء التبعية أيضا، فان الثمرة قبل الطيب مضطرة الى أصلها لا يحمل الانتفاع بها إلا مع استصحابه ، فأشبهت وصفا من أوصاف الأصل وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه و إن لم يجز (٦) شراؤه وحده أوصاف الأصل وكذلك مال العبد يجوز اشتراطه و إن لم يجز (٦) شراؤه وحده لمن العبد وفي حوزه ، لا يملكه السيد إلا يحكم الانتزاع ، كالثمرة التي لم تطب .

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الاطلاق (1) غير أن مسألة ظهورالثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان التبعية : جهة البائع وجهة المشترى ، فكان البائع أولى لا نه المستحق الأول . فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية . وهذا واضحجدا (والجواب عن الرابع) أن القصد الى المنافع لا إشكال في حصوله على الجالة ولكن إذا أضيفت الى الأصل يبقى النظر : هل مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال ؟ أم هي مقصودة من حيث رجوعها الى الأصل كوصف من أوصافه ؟

- (١) أى بانتزاع السيد له
- (٢) وهو الغرر والجهالة
- (٣) أى مالم يرد الى ضابط يميزه حدا وقصدا وثمنا الح . أما مع العبد فلا حاجة الى شيء من هذا وهو روح المسألة
- (٤) في جميع الا صول ولواحقها، أي حتى في مسألتي الحديث، فدعوى أن الحديث يعطى انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية

فإن قلت انها مقصودة على حكم الاستقلال فنير صحيح ، لأن المنافع التى (١) لم تبرز الى الوجود بعد مقصودة ، و يجوز العقد عليها مع الأصل ، ولكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل ، فالقصد راجع الى الأصل ، فالشجرة اذا اشتريت أو العبد قبل أن يتمل خدمة أو صناعة ولم يستفد مالا ، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع ، وكذلك سائر الاشياء ، مقصود فيها هذه المنافع وغيرها ، لكن من جهة الأعيان والرقاب ، لامن جهة أنفس المنافع ، إذ هي غير (٢) موجودة بعد ، فليست بمقصودة اذاً قصد الاستقلال ، وهو المراد بأنها غير مقصودة . و إنماللقصود الأصل ، فالمنافع انما هي كالأوصاف في الأصل ، كشراء العبد الكاتب لمنفعة الكتابة ، أو العالم (٢) للانتفاع بعلمه ، أولغير ذلك من أوصافه الى لا تستقل في أنفسها ولا يمكن أن تستقل ، لأن أوصاف الذات لا يمكن استقلالا دون الذات قد (١)

- (۱) قصرالكلام عليها مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذلك ليتأتى له في هذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال ، فيثبت به أنه لا تنافى بين القصد وعدم الاستقلال
- (٢) ومع ذلك فأنه يريد الثمن وينقص بسبها . ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التى اعتيد عدم إثمارها . فالمنافع مقصودة ، ويزيد وينقص الثمن للا صل بسبها ، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل (٣) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة ، لا نها وصف للذات ، إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة ، فهما من القسم الثالث الآتى في الفصل بعده ، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع . فسنعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجلة . وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال ، وهو واضح في المثالين ، لكون المنفعة فيهما وصفذات . ولو مثل بماذكر ناه من الشجرة المتادة الآثمار لكان أو فق مما فرضه أو لا
- (٤) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بأسقاط الواو، أو استثناف لتطبيق المثال فىقوله (كشراء) والمعنى أنها مع كرنها أوصافا صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لا جلها وقوله (بالكلية) أى بطريق كلى كما قال سابقا إنه يكنى لحصر مالا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الحاصة

زيد في أثمان الرقاب لأجلها ، فحصل لجهتها (١) قسط من الثمن ، لامن حيث الاستقلال بل من حيث الرقاب . وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية واذا ثبت (٢) اندفع التنافي والتناقض ، وصح الأصل المقرر . والحد لله . وحاصل الأمر (٢) أن الطلبين لم يتواردا على هذا المجموع في الحقيقة ، وانما توجه الطلب الى المتبوع خاصة

فصل

و بقى هنا تقسيم ملائم لما تقدم ، وهو أن منافع الرقاب وهى التى قلنا انها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام

(أحدها) ماكان في أصله بالقوة لم يبرز الى الفعل لاحكما ولاوجودا ، كثمرة الشجر قبل الجروج ، وولد الحيوان قبل الحل ، وخدمة العبد ، ووط. قبل حصول التهيئة وما أشبه ذلك . فلا خلاف في هذا القسم أن المنافع هنا غير مستقلة في الحكم ، اذلم تبرز الى الوحود فضلا عن أن تستقل ، فلا قصد اليها هنا آلبتة ،

- (۱) أى بسببها وإن لم تكرب مقصودة على الاستقلال. وهدا حسم لروح الاعتراض
 - (٢) أى كون المنافع مقصودة غير مستقلة
- (٣) أى حاصل هذا الا صل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين امرا ونهيا على الا صل وتابعه بل نوجه الطلب دائما آنما هو الى المتبوع وهذا هو المراد مكون الطلب المتوجه الى التابع ملغى وساقط الاعتبار ، أى ما كان متوجها اليه عندا نفراده لا بتوجه اليه عند كونه تابعا
- (٤) لايحتاج اليه في المثالين الأولين. فانه فيدهما بما يناسهما . فهو قيد في خدمه الحدد وما بعده ، فان المنفعة فيهما لم تبرز وحوداً وهو واضح ، لا ن وجود الاسئلة الارمعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط ولا حكما لاشها المعط حكم الدار المحسوس كما سيأتى في القسم الثالث

وحكمها التبعية كا (١) لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

« والثانى » ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكما أو حكما عاديا أوشرعيا كالثمرة بعد اليبس ، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه ، ومال العبد بعد الانتزاع وما أشبة ذلك . فلا خلاف أيناً أن حكم التبعية منقطع عنه ، وحكمه مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصدا ، لابد من اعتباركل واحد منهماعلى القصد الأول مطلقا

« والناك » مافيه الشائبتان ، فباينة الأصل فيه ظاهرة لكن على غير الاستقلال ، فلا هو منتظم في سانت الأول ولا في النابي . وهو ضربان : « الأول » ما كان هذا المعني فيه محسوسا ؟ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة (٢٠ الأصل والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه ، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه ، ونحو خات . « والآخر » ما كان في حكم المحسوس ، كمنافع العروض والحيوان والعقار وأشباه ذلك ، مما حصلت فيه المهيئة للتصرفات الفعلية ، كاللبس والركوب والوط والخدمة والاستصناع والازدراء والسكني وأشباه ذلك . فكل واحد من الفعر بين قد اجتمع مع صاحبه من وجه ، وانفرد عنه من وجه ، ولكن الحكم فيهما واحد فاالحروان في كل ما أنة من هذا القسم ، ولكن الحكم فيهما واحد فالطروان (٢٠) يتجاذبان في كل ما أنة من هذا القسم ، ولكن الم

(۱) أى فلا فرق بين أن يقول إبعت الشجرة بمنافعا التي تحدث مثلا . وبعت الشجرة . بدون ذكر المنافع . أما القسم الثانى فتعتبر المتافع . شيئا آخر منفصلا تمام الانفصال عن الا صل . ويجرى على كل حكمه الخاص به

(٢) أي وقبل اليبسوالاستغنا. عن أصلها

(٣) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثانى ، لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لامن جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم ، وقوله (صاحبه) تحريف بدل (سابقيه) أى أن كل واحد من ضربي القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق الموافقات سرج ٣ م ١٢

على الجلة ارتمع وارد الطلبين عنه (١) وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كا مر بيانه . ومن جهة أخرى : لما برز التابع وصار مما يقصد ، تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذلك من وحوه المقاصد التابعة على الجلة . ولا ينازع في هذا أيضا، إذ لا يصح أن تكون الشجرة المشرة في قيمتها لو لم تكن مشرة ، وكذلك العبد وون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال ، ولا العبد المكاتب (٢) كالعبد غير المكاتب . فصار هذا القسم من هذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه

وأيضا فليس تجاذب الطرفين على حد واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال و لا يقوى في حال أخرى . وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها الإ بار ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإ بار وقبل بدو الصلاح ، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس ، فإنها قبل الإ بار للمشترى ، فاذا أبرت فهي عند أكثر العلما، للبائع إلا أن يشترطها المبتاع فتكون له عند الأكثر ، فإذا بدا صلاحها فقد قر بت من الاستقلال و بعدت من التبمية ، فجز بيمها بانفرادها ، ولكن من اعتبر الاستقلال قال : هي مبيعة على حكم الجذك لو يبست على روس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى ويبست على روس الشجر ، فلا جائحة فيها . ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى

الكلام. (والحكم فيهما) أى الضربين المذكورين (واحد) لا فرق بين المحسوس وما كان فى حكمه . وقوله (يتجاذبان) حقه (يتجاذبانهما) أى الضربين أى أن الا ول والثانى يطلبان أن يأخذالضربان حكمهما .

(۱) أى ارتفع عن هذا القسم تعلق الطلبين به أمرا ونهيا ، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط ، شأن المتلازمين كماهو الاصل الذى نقرر و لكن بق لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السبق وغير ذلك بما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر و الاجتهاد ، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هذا القسم الثالث بضريه ، فبين ذلك بقوله (ومن جهة أخرى لما برز) الى آخر الفصل

(٢) جاء في الا مثلة المذكورة باثنين للحسوس، وواحد لغير المحسوس. وهما النديان المشار اليهما في كلامه فالكلام متسق جميعه

مكم التبعية قال: حكمها على التبعية ، لما (١) بقى من مقاصد الاصل (٢) فيها ، ووضع (٦) فيها الجوائح ، اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الاصل كانت كالمضومة إليه التابعة له ، فكانها على ملك صاحب الأصل ، وحين (١) تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة ، فكانت الجائحة اليسيرة مفتفرة فيها ، لأن اليسير في الكثير كالتبع . ومن هنا اختلفوا في السقى بعد بدو الصلاح : هل هو على البائع ؟ أم على المبتاع ؟ فاذا انهى الطيب في الثمرة ولم يبق لها ماتضطر إلى الأصل فيه ، و إنما بقى ما يحتاج إليه فيه على جهة التكلة ، من بقاء النضارة وحفظ المائية ، اختلف : هل بقى فيها حكم الجائحة ؟ أم لا ؟ بناء (٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا ، أم لا ؟ بناء (٥) على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقا ، أم لا ٠ فاذا انقطعت المائية والنضارة اتفق الجيع على حكم الاستقلال ، فانقطعت التبعية . وعلى نحو من هذا التقرير يجرى الحكم في كل ما يدخل تحت هذه الترجة

فصل

وعلى هذا الأصل تتركب فوائد :

« منها » أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار (١٦) في الحكم مجرى التابع

- (١) يؤخذ من قوله بعد (ولم يبق لها ما تضطر إلى الأُصل فيه) أن اللام لتعليل قولة (وحكمها الخ)
 - (٢) أى لا المقاصدالتكميلية ؛ كبقا النصارة وحفظ المائية
- (٣) أى وضعها عن المشترى وتكونخــارتهاعلىالبائع ، لا نها لم تستقل عن أصلها فما يصيبها على حسابه وهذا هو فائدة جذب الطرف الا ول لها
 - (٤) هذا هوفائدة جذب الطرف الثاني لها
- (o) مرتب على النفي قبله · وقوله (مطلقا) أى يسيرة كانت الجائحة أوكثيرة
- (٦) ومنه ماقاله أبو حنيفة من جواز الشرب فى الآناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسى المفضضين، إذا كان يتقى موضع الفضة؛ وعلل الجواز بأن ذلك تابع له ولا عبرة بالتوابع

والمتبوع المتفق (١) عليه ، مالم يعارضه أصل آخر (٢) ، كسألة الإجارة على الإمامة مع (٢) الأذان أو خدمة المسجد ، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجرة ، أو مساقاة الشجر يكون ينها البياض اليسير (١) ، ومسألة الصرف (٥) والبيم إذا

(١) هو القسم الأول فى الفصل قبله . فن اكترى دارا أو أرضا فيها شجر مشر لم يبد صلاحه ، وكانت قيمة الثمر ثلث بحوع الآجرة فأقل ، وكانت الآجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لامشاهرة ، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الارض أو الدار لا جل الشجر ، فأنه يجوز إدخال الشجر المشمر فى الا جارة ، لا نه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعا للا صل وهوالدار أو الارض، لجاز وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة ، فعو ملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعا لا صلها

(٢) كسد النرائع . وتقديم در. المفاسد ، وقاعدة التعاون . وغيرها مما يأتى في مسألة الصباغة آخر المسألة

(٣) تكره الا جرة على الا مامة من المصلين. أما من الوقف فكا عانة . قال ابن عرفة فى جوازها على إمامة الفرض ثالثها تجوز إن كانت بعا للا ذان . أى ومنله - بل أولى - خدمة المسجد . لا ن مشقتها أشدمن مشفة الا مامة . فلما كانت ابعة لما هو جانز جازت . ومعلوم حواز الا جرة على الا ذان وخدمة المسجد . فقد كان بعطى عمر أجرا على الا ذان . لكن قال ابن حيب : إنما كان يعطى من ببت المال إعانة كا عطية الولاة والقضاة ، ولا يجوز لهؤلا . أن يأخذوا بمن يقضون لهم ببت المال إعانة كا عطية الولاة والقضاة ، ولا يجوز لهؤلا . أن يأخذوا بمن يقضون لهم عادة . بعد اسقاط كلفة التمر ، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل . كما أن جميع على المساقاد من طرف العامل . كما أن بعي على الشجر ، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة من طرف العامل . كما أو ثلثا فتك ، و هكدا حتى تتحقق التبعية للشجر ، ومل ذلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث فيه قاقل ، فيدخل في المساقاة تبعا ، ويكون الحكم للتبوع من الشجر أو الزرع ساريا على النابع . وإن لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، قان الاحكام مختلفة بين على النابع . وبان لم يكن الحكم كذلك إذا انفرد التابع ، قان الاحكام مختلفة بين مسافاه الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف مسافاه الزرع ومساقاة الشجر ، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف عقد واحد لتنافي لوازمهما ، لجواز الا جل

كان أحدها يسيرا ، وما أشبه ذلك من المسائل التي تتلازم في الحس (١) أوفي القصد أو في المعنى ، ويكون بينها قلة وكثرة ، فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية . ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ، وإن لم يكن بينهما تلازم في لوجود . ولكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملنى قصداً ، فكن كالملنى حكم

(ومنها) (٢) أن كل تابع قصد فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجلة لا على التفصيل ؟ أم هى مقصودة على الجلة والتفصيل ؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جمليا لا تفصيليا ، إذ لو كان تفصيليا الصار الى حكم الاستقلال فكان النهى وارداً عليه ، فامتنع ، وكذلك يكون إذا فرض هذا القصد ، فان كان جمليا صح بحكم التبعية ، وإذا ثبت حكم التبعية فله جهتان : جهة زيادة النمن لا جله ، وجهة عدم القصد الى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك جهة زيادة النمن لا جله ، وجهة عدم القصد الى التفصيل فيه ، فإذا فات ذلك التابع فهل يرجع بقيمته ؟ أم لا ؟ يختلف في ذلك . ولا جله اختلفوا في مائل داخلة تحت هذا الضابط ، كالعبد إذا ر د بعيب وقد كان أتاف ماله ، فهل يرجع

والخيار فى البيع دون الصرف إلا أن يكونابدينار واحد .كا نيشترى شاة وخمسة دراهم بدينار ، أو يجتمع البيع والصرف فيه ،كا أن يشترى عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر دينارا وكان الدينار بعشرين درهما ، فجعل الصرف تابعا للبيع (1) طائال الثانى والثالث ، وقوله (أو القصد) كالمثال الأول ، وقوله (أو المعنى) أى كالبيع والصرف ، فدفع الحاجة اقتضى البيع ، وهو نفسه اقتضى هذا الصرف ليتم التبادل فى هذه الصفقة

(٢) هذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الا خرى: فحكم التبعية استفيد منه أولا أن القصد بحلى لا تفصيلي ، وإلا لكان مستقلا فامتنع ، وهو لم يمتنع ، فليس مستقلا ، فليس تفصيليا . وترتبت فائدة أخرى على هذه التبعية . وهي وجود جهتين له تقضى كل منهما بحكم كان سببا في اختلاف الفقها . في التفريع في هذا المقام على ماذكره

على البائع بالنمن كله ؟ أم لا ؟ (١) وكذلك ثمرة الشجرة ، وصوف النم ، وأشباه ذلك .

(ومنها) قاعدة « الخراج بالفهان » فالخراج تابع للأصل ، فاذا كان الملك حاصلا فيه شرعا فمنافعه تابعة ، سواء طرأ بعد ذلك استحقاق أولا ، فان طرأ الاستحقاق بعد ذلك كان كانتقال الملك على الاستثناف (٢) وتأمل مسائل الرجوع (٢) بالفلات في الاستحقاق أو عدم الرجوع ، تجدها جارية على هذا الأحل

(ومنها) في تضمين الصناع ما كان تابعا الشيء المستصنع فيه ، هل المناع ما كان تابعا الشيء المسيف ، ومنديل النوب ، وطبق الخبز ، ونسخة الكتاب

- (١) فأن راعينا زيادة الثمن لا جل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله ، وكان المال لاحظ له ف الثمن
- (٣) أى كاأن الملك استؤنف الا آن عند طرو الاستحقاق ، فليس للستحق شي من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق
- (٣) كما قال خليل (والغلة لذى الشبهة ، للحكم) أى من يوم وضع يده إلى يوم الحمكم ، كوارث من غير غاصب ، وموهوب من غير غاصب ، ومشتر كذلك ، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغيرمن انتقلت منه إليهم ، فلارجوع عليهم بالغلة التابعة لللك الحاصل شرعا بهذه الاسباب ، مخلاف ما إذا علموا فانه لاتبعية حيئذ لملك صحيح. فترد الغلة للستحق ، فكل من الرد وعدمه مبى على القاعدة المشار اليها ، وهى اعطاء التابع حكم المتبوع
- (٤) في المسألة أقوال ثلاثة ؛ قيل لا يضمن غير ما يصنعه نفسه ، سوا. أكان عمل المصنوع بحتاج له كالكتاب المستنسخ منه ، أم لا . كمينة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط . وقيل يضمن التابع مطلقا احتاج له المصنوع في صنعته أمملا . وقيل إنما يضمن التابع اذا كان يحتاج اليه المصنوع ، كالكتاب الذي يستنسخ منه ، والمؤلف جمع في الأمثلة ما يحتاج اليه وما لا يحتاج

إذا أمر بالشيء ونهى عن لازمه أو بالعكس فالحكم للمقصود الأول لا للتابع ١٨٣.

المستنسخ ، ووعاء القمح ، ونحو ذلك ، بناء على أنه تابع ، كايضمن نفس المستصنع أم لا ؟ فلا يضمن ، لا نه وديعة عند الصانع

ر ومنها) في الصرف ما كان من حلية (١) السيف والمصحف ونحوهما تابعا وغير تابع . ومسائل هذا الباب كثيرة (٢)

فصل

ومن الفوائد فى ذلك أن كلمالا^(٢) منفعة فيه من المعقود عليه فى المعاوضات لا يصبح العقد عليه ، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام :

« أحدها » أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به ، فلا إشكال في أنه جار

(۱) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية ، كيف ومصحف وكان فى نزع الحلية فساد أو غرم ، وعجل المعقود عليه ، لا بد من هذه الشروط سواءً كانت الحلية تابعة أم لا بيع بصنفه أو غير صنفه . ويزاد فى البيع بصنفه رابع ، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل ، فيكون تابعا ، وهذا ما يعنيه المؤلف . إلا أنه يبقى الكلام حينئذ فى تسميته صرفا ، مع أن الصرف فى عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه . وأما بصنفه عددا فهو مبادلة و به وزنا مراطلة . فسألتنا من المبادلة أو المراطلة ، لانها فياكان من صنفه أما ماكان غير صنفه فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذى يحقق موضوع التبعية كما عرفت

(٢) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعا لحله أمتعته . ومنها ما إذا أشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز يبعه ، فانه يرد الكل وليسله التمسك بالبافى الحلال بما يخصه من الثمن ، إلا إذا كان وجه الصفقة فيعد متبوعا . ومثله ما قالوه فى العيوب وجواز التمسك بالجزء الذى ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن اذا كان وجه الصفقة . وهكذا من المسائل المتفرعة على هذا الا صل

(٣) أشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعا به أنتفاعا شرعيا ، واحترزوا به عن الحيوان محرم الآكل إذا أشرف على الموت محيث لم يبلغ حد السياق ، لأنه لا ينتفع به ، وعن آلة اللهو ، وهذا ظاهر في ذاته ، ولكن على أي شي. في المسألة السابقة يتفرع هذا ؟ نعم إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الاحتية وما ذكر قبله تمهد و توطئة للمقصود

عجرى مالا منفعة فيه ألبتة . « والثانى » أن يكون جميعها حلالا ، فلا إشكال فى عقة العقد به وعليه ، وهذان القسمان و إن تصورا فى الذهن بعيد أن يوجدا فى الخارج ، إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة ، وقد تقدمت الاشارة الى هذا فى كتاب (١) المقاصد ، فلابد من هذا الاعتبار ، وهو ظاهر بالاستقراء ، فيرجع القسمان إذا الى « القسم الثالث » . وهو أن يكون بعض المنافع حلالا و بعضها حراما ، فههنا معظم نظر المسألة ، وهو أولا ضربان :

(أحدها) أن يكون أحد الجانبين هو القصود بالأصالة عرفا والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة ، إلا أن يقصد (٢) على الخصوص وعلى خلاف العادة ، فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف ، والآخر لا حكم له ، لأنالو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح (٣) لنا تملك عين من الأعيان ، ولا عقد عليه لأجل منافعه ، لأن فيه منافع محرمة ، وهو من الأدلة (١) على سقوط العللب في جهة التابع . وقد تقدم بيان هذا المعنى في المسألة المابقة ، وأن جهة التبعية يالهي ما ما تعلق بها من الطلب ، فكذلك هها

- (١) فى المسألة الخامسة من النوع الأول ، حيث قرر أنه لا يوجد شى. من الأمور المبثوثة فى هذه الدنيا متمحضا للصلحة ولا للمفسدة ، ولكن إذا رجحت المصلحة قيل إنه مصلحة وكان مطلوبا ، وبالعكس . وقوله (هذا الاعتبار) أى عدم التمحض وبناء المبحث عليه
 - (٢) الاستثناء منقطع وسيأتى حكم هذه الصورة فى قوله (اللهم الخ) .
- (٣) لما عرفت من تمحض عين ما للبصلحة فاذا كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة . فلو اعتبر الجانب التابع أيضا لم تبق عين يمكن تملكها
- (٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج ، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضرورى ويترتب على منعه الاخلال بالضرورى . وهذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع ، فلذا قال (وهو من الادلة الخ) أى فليضم الى الادلة الثلات: التى قدمها فى صدر المسألة

اللهم الا أن يكون العاقد قصد الى المحرم على الخصوص ، فان هذا يحتمل وجهين :

(الأول) اعتبار القصد الأصيل و إلغاء التابع (الأول) اعتبار القصد الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارى، ، إذ صار بطريانه (الأول (والآخر) اعتبار القصد الطارى، ، إذ صار بطريانه الحالة المنافع الحالة أو كالسابق ، وما سواه كالتابع ، فيكون الحكم له ، ومثاله في أصالة المنافع الحالة (الأمراء الأمة بقصد (الأمراء) إسلامها للبناء كسباً به ، وشراء الغلام الفجور به ، وشراء العنب ليعصر خمراً ، والسلاح لقطع الطريق ، و بعض الأشياء التدليس بها ؛ وفي أصالة المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأى من منع (٥)

- (١) سيأتى له حكاية الاتفاق على حرمة شرا. العنب ليعصر خمرا
- (٢) لو قالاً: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً الح. لكان ظاهرا
- (٣) أى مثال ماكان القصد فيه إلى الطارى. بالخصوص وكان المقصد الأصلى فيسه الحل شراء الا"مة الح ، فان شراء الجارية يقصد به عرفا قصدا أوليا الحدمة والتسرى مثلاً . وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة : فان شراء الحر مثلاً الا"صل فيه الشرب المحرم
 - (٤) وسيأتى له حكاية الاتفاق على تحريم هذه الا مثله
- (٥) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة . مع اتفاقهم على جواز قنيته . فبعضهم أجاره وحمل النهى عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة ، ويكون اعتبر القصد الطارى . لما فيه من المصلحة متبوعا ، وما سواه مانعا . وبعضهم منعه حملا للحديث على العموم ، فيكون اعتبر المتبوع ماكان غالبا رهو حدم قصد الحراسة والصيد ، وإن كان هذا يختلف فيه الا غلب عرفا باختلاف اللاد . إلا أنه الا آن في مقام التمتيل لماكان في الا صلى عرما باعتبار القصدالا صلى حرفا ه لكمه قصد فيه اعتبار طارى و جعله سابفا أو كالسابق ما يقتضى خروجه عن التحريم إلى الحل ، فيكان مقتضاه أن يقول ؛ على رأى من أجازه ، لا أنا إذا جرينا على رأى من منع بيع كلب الصيد كنا ألغبنا التابع وإن كان مقصودا على الحصوص ورحعنا به للضرب الاول ، ولم نكن اعتبر ما القصد الطارى الذي هو بصدد تمثيله ورحعنا به للضرب الاول ، ولم نكن اعتبر ما القصد الطارى الذي هو بصدد تمثيله

ذلك ، وشراء (١) السّرقين لتدمين المزارع ، وشراء الخر التخليل ، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس ، وما أشبه ذلك

والمنضبط هو الأول (٢) والشواهد عليه أكثر، لأن اعتبار ما يقصد الا الله والعادة هو الذي جاء في الشريعة القصد اليه بالتحريم والتحليل، فان شراء الأمة للانتفاع بها في التسرى إن كانت من على الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوخش، وشراء الخر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم. ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: (حُرِّ مَت عليكم أمهاتكم — الى قوله: وأحل لكم ماوراء نلكم) فوج التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم. وكذلك نلكم) فوج التحليل والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم. وكذلك فال : (ولا تأكلوا أمو الكم يينكم بالباطل) (إن الذين يأكلون أمو الله المتامى ظلماً) وأشباهه، وأن كان ذلك محرما في غير الأكل لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما حوى ذلك مما يقصد بالتبع، وما لا يقصد في نفسه عادة والمناب المحكم له. وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها وقيل النبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تعلى به المن ويستصبح به الناس، فأورد ما دل على منع في شحم الميتة: إنه تعلى به المن ويستصبح به الناس، فأورد ما دل على منع وقال: «لهن الله اليهن بعض الأوقات، لأن المتصود وهو الأكلوا أثمانها (٣) البيع، ولم يعذرهم بحاجهم اليهني بعض المشحوم في فيكوها فباعوها وأكلوا أثمانها (٣) وقال: «لهن الله اليهن المي اليهن بعض المشحوم فيكوها فباعوها وأكلوا أثمانها (٣) وقال: «لهن الله اليهن الله الهود حُرِّ مَتْ عليهم الشُحوم في فيكوها فباعوها وأكلوا أثمانها (٣)

⁽۱) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال . الجواز ، والمنع مطلقا فيهما ، والجواز لضرورة إصلاح الارض به وكان يناسب أن يؤخر قوله (على رأى الخ) عن هذه الا مثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز

⁽۲) أى الوجه الأول من الوجهين المذكورين ، وهو اعتبار القصد الأصلى وإلغاء القصد الطارى ولو قصد على الخصوص ، وقوله (المنضبط) أى المطرد حكمه . أى وأما اعتبار الطارى فانه وإن وجد فى بعض الفروغ ما يمكن تطبيقها عليه إلا أنه لا يطرد

⁽٣) تقدم (ج ١ – ص ٢٨٩)

وقال فى الحمر : « إن الذى حرم شربها حرم بيعها (١) ، وإن الله إذا حرم شيئًا حرّم عنه » لأجل أن المقصود من المحرم فى العادة هو الذى توجهاليه التحريموما سواء تبع لا حكم له .

ولا جل ذلك أجازوا نكاح الرجل ليبر عينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء ، لأن هذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح ولا تعتبر (٢) في أنفسها ، وإنما تعتبر من حيث هي توابع ، وأوكانت التوابع مقصودة شرعا حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب لم يجز كثير من العقود الجهالة بتلك المنافع المقصودة ، بل لم يجز النكاح لأن الرجل اذا نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج اليه زيادة الى بذل الصداق ، وذلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع . وهذا ثمن مجهول ، فالمنافع التابعد للرقبة (٣) المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية ، هي المتبرة ، وما سواها عاهو تبع لا ينبني عليه حكم ، الا أن يقصد قصدا فيكون فيه نظر ، والظاهر أن لاحكم له في ظاهر الشرع ، لعموم ما تقدم من الأدلة (٤) ولخصوص الحديث

- (۱) أخرجه مسلم ومالك واحمد والنسائى متما لحديث تحريم الحر. وأما قوله (إن الله إذ احرم شيئا حرم ثمنه) فأخرجه أبو داود واحمد تابعا لتحريم الشحم. فلو فصل الحديثين بقوله (وقال . .) لكان أليق ، فان صنيعه موهم أنهما حديث واحد في الحر
 - (٢) راجع الفصل اللاحق للسألة الثالثة عشرة في الاسباب
- (٣) أى المنافع المقصودة قصدا أوليا التابعة للرقبة مباشرة ، وكذالمنافع التابعة لحذا النوع من المنافع ، هذان هما المعتبران . أما ما سواهما من التوابع فلا . فنى النكاح المقصود الأول النسل مثلا ، ويتبعه الاستمتاع . أما بقاء ذلك ودوامه فليس واحدا منهما فلذلك جاز النكاح للبر باليمين · هذا إذا قلنا أن غرضه لم يجز النكاح المشار اليه سابقا . ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقا لآن المنافع التابعة مجهولة فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع

(٤) أى على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع . فبعد ما تردد وقال

فى سؤالهم عن شحم الميتة وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح ، وكالاالأمرين ما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجلة ، ولكن هذا القصد الخاص لايعارض (١٠) القصد العام ،

فإن (٢) صار التابع غالبا في القصد ، وسابقا في عرف بعض الازمنة ، حتى يعود ما كان بالاصالة كالمعدوم المطرح فحينئذ ينقلب الحكم ، وما أظن هذا يتفق هكذا بإطلاق ، ولكن ان فرض اتفاقه انقلب الحسكم ، والقاعدة مع ذلك ثابتة (٢) كما وضعت في الشرع وان لم يتفق (١) ولكن القصد الى التابع كثير

(المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة النع) عاد فتقوى عنده ذلك واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد اليه بالخصوص، وهذا لاينافى ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول (على رأى من أجاز) لا (من منع) لا راكلام كان فى فرض و تقدير لا فى أعطاء احكام متفرعة قطعا

(١) أى فيبتى الحكم كما هو حلا أو حرمة

(٢) هذا هو النتيجة الا صولية ، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد و تثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده

(٣) لأن القاعدة اعتبار ما قصد غالبا عرفا . فلو تغير المقصود عرفا فالنفيير فه . لافيا

(٤) أى وإن لم ينفق صيرورة التابع منبوعا في القصد عرفا ، ولكنه صار بقصد كتيرا كثر ذلا تصيره منبوعا فهل يعتبر؛ قال إذا بني على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفا فأنه يعتبر لا نهم لم يشترطوا في هذه الفاعدة كونه جيث يصير متبوعا ، بل مجرد قصد مثله عرفا ، وهو منحقق في هذا الفرض . و توله (الاحتمالين) أى المعه عنهما سابقا بالوجهين ، اعتبار القصد الأصيل ، واعتبار الطارى. إلا أن هذا يكون ههنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفي الكلام السابق لم يقيد مهنا أقوى ، لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة ، وفي الكلام السابق لم يقيد الما ولعل هذا هو الفارق . حيث حكم آنفا على ذى الوجهين بأنه لا اعتبار له في ما الهر الشرع ، وهنا قال (المسألة مختلف فيها) مما يؤخذ منه الفرق بين ما القصد إله و غيره

فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفا ، والمسألة مختلف فيها على الجلة اعتباراً بالاحتمالين ، وقاعدة الدرائع أيضا مبنية على سبق (١) القصد الى المبنوع وكثرة ذئت في ضم العقدين ، ومن لا يراها بني على أصل القصد في انفكاك العقدين عرفا ، وأن القصد الأصلى خلاف (٢) ذلك

(والفرب الثانى) أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادى ، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد اليه عادة بالأصالة ، كالحلى والأوانى المحرمة اذا فرضنا العين والصياغة مقصودتين معا عرفا ، او يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفا فهذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجماع الأمر والنهى ؛ لأن متعلقيهما متلازمان ، فلا بد من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكما . أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه الى التابع ، وأما على عدم اعتباوها فيصير التدبع عفواً . (3) و يبقى التعيين (3) فهو محل اجتهاد ، وموضع إشكال ؛ ويقل وقوع

(۱) بدون مراعاة لكونه تابعا . بل يكنى كثرة حصول ذلك كما قال (وكثرة . ذلك فى ضم العقدين) أى فى ضم بعضهما إلى بعض فى عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه (ومنع عند مالك _ للتهمة . لأجل ظن قصد مامنع شرعا . سدا للذريعة _ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع ؟ كبيع وسلف) أى كبيع جائز فى الظاهر يؤ دى إلى بيع وسلف . كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشترى إحداهما بدينار نقدا ، فآل الامر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وساف الدينارالا خريدفعهما بعد شهر . ومثله ساف بمنفعة . كبيعه سلعة بعشرة لاجل وبشتريها بخمسة نقدا وإنما قال (عند مالك) لأنه لاخلاف فى منع صريح البيع والسلف ، وليس من الدريعة إنما الدربعة مثل ماذ كرد خليل

(٢) أَنَّى فِلا تَعْتَبَرِ هَذُهُ الْكَثْرَةَ مَا دَامَتَ عَلَى خَلَافَ الْأُصَلِ فَى الْمُقَاصِدِ. والآصل في مسألة العقدين انفكا كهماهذا . ولكن قد يدعى أن الأصل عنداجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع

(٣) أى لم يتعلق به طلب . نضالا عن سقوطه

(َعَ) أَى هَلَالتَابِعَهُو صُوعُهَا حَلَيَا لَمَن لاَ يَجُوزُلهَ اسْتَعَالُهُ، وَالْأَصْلُ هُو تَمَلُكُ الذَّه والفضة أم الأمرِ العكس؛ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثانى لا يجوز مثل هذا في الشريعة ، وإذا فرض وقوعة فكل أحد وما أداه اليه اجتهاده

وقد قال المازرى فى نحوهد االقسم فى البيوع: ينبغى أن يلحق بالمنوع إلا أن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتفى أن لها حصة من الثمن ، والعقد واحد على شىء واحد لا سبيل الى تبعيضه ، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة ، فمنع الكل ، لاستحالة التمييز ، وان (۱) سائر المنافع المباحة يصير بمنها مجهولا لوقدر انفراده بالعقد هذا ماقال. وهو متوجه (۲)

وأيضا فقاعدة الذرائع تقوى همنا ۽ اذا قد ثبت القصد^(٣) الى المنوع . وأيضا فقاعدة معارضة درء المفاسد لجلب المصالح جارية هنا ؛ لأن درء المفاسد مقدم ولأن قاعدة التعاون هنا^(٤) تقضى بأن المعاملة على مثل هذا تعاون على الإثم والعدوان. ولذلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصدا ، وشراء السلاح لقطع الطريق ، وشراء

- (١) أى ووجه ثان لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ماعدا المنافع المحرمة
- (٢) وانظر لم لم يحر هنا ماجرى فى مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف فى دينار، وهكذا بما جعل فيه القليل الممنوع تابعا للكثير الجائز؟ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذلك الجوازو عدمه ويكون تفريعا على الفائدة الاولى من الفصل الثانى، ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للفرر والجهالة، وهذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع. فلعل لهذا دخلا فى التفرقة، وسيأتى توجيهه
- (٣) أما فيما ذكره من سبق القصد المالممنوع وكثرته فى ضم العقدين كا مثلة خليل السابقة فآنه كان فيها تهمة القصد المالممنوع فقط ، بسبب كثرة ذلك فى مثله . فما أقوى
- (٤) أى التعاون الجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعا . يعنى ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغى جانب اعتبار التبعية ، كما أشار اليه أول الفصل الثانى بقوله (مالم يعارضه أصل آخر)

المغلام للفجور ، وأشباه ذلك وان كان ذلك القصد تبعياً فهذا أولى (١) أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه ، لكنه (٢) من بابسد الدرائع ، وأعا وقع (٦) النظر الحلاف في هذا الباب بالنسبة الى مقطع الحكم ، وكون المعاوضة فاسدة أو غير فاسدة ، وقد تقدم لذلك بسط في كتاب المقاصد

﴿ السألة التاسعه ﴾

ورد الأمر والنهى على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع (م) للآخر ولاها متلازمان في الوجود ولا في العرف الجارى، إلا أن المسكلف ذهب قصده الى جمعهما معا في عمل واحد، وفي غرض واحد، كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة —ولنصطلح في هذا المسكان على وضع الأمر في موضع الإباحة (٦) ؛ لأن

(١) لا نه ليس أحد الجانبين تبعا للآخر ، بلكل منهما يسبقالقصد اليه كما هو الفرض في هذا الضرب بخلاف شراء العنب وما معه

(٢) لعل الأصل (لكونه) ، وهذا التعليل إنما ينتج لوكان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم فى ذلك الأصل (٣) جوابسؤ التقديره أنه كان مقتضى هذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هذا الضرب ، مع أنهم اختلفوا فيه . فقال : بل هم متفقون على المنع والحرمة والحنلاف إنماهو فى فساد المعاوضة وصحتها ، ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول باللهساد ، والشافعية والمالكية يقولون إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً سواه أكان الدليل متصلا أو منفصلا وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره (٤) لعل فيه سقط كلة (إذا) ويكون جوابها قوله (فعلوم النع) ويكون قوله (ولنصطلح النع) معترضا

(ه) أى بأى نوع من أنواع التبعية التى تقدمت فى المسألة السابقة وفصولها · فقوله (متلازمان النخ) بيان للتبعية المنفية

(٦) أى فى موضع ما يشمل الاباحة ، بحيث يكون المراد به ما يكون طلبا أو تخييرا . وسيأتى فى الا مثله الجمع بين الاختين ، وكل منهما مباح عند الانفراد ؛ والجمع بين يع وسلف ، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به ، وقوله (الحكم فيهما واحد) أى فى هذا المقام لا نهما يقابلان النهى هنا ، فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهى عنه . وقد يثبب للباح إذا اجتمع مع المنهى عنه وقوله (لا ن الا مر).

الحكم فيهما واحد ، لأن الأمر قد يكون للاباحة ، كقوله تعالى : (فانتَشِرُوا فى الأرض وابتنوا من فضل الله) ، و إنما قصد هنا الاختصار بهذا الاصطلاح والمعى فى المساق مفهوم في معاوم أن كل واحد منهما غير تابع فى القصد بالفرض ، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد ، لأن القصد يأباه ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، ولا أن الاستقراء من الشرع عرقف أن للاجهاع تأثيراً فى أحكام لاتكون حالة الانفراد ،

ويستوى فى ذلك الاجتماع بين مأمور ومنهى مع الاجتماع بين مأمورين أو منهين، فقد نهى (1) عليه السلام (عن بيع وسلف) وكل واحد منهما لوانفرد لجاز ؛ ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين فى النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ۽ وفى الحديث النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها ، والمرأة وخالتها وقال : « اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » (٢) وهو داخل بالمعنى فى مسألتنا من حيث كان الجمع حكم ليس للانفراد، فكان الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل ، وكان تأثيره فى قطع تأثير الاجتماع مؤثراً ، وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع

لعل الا صل (ولا تن الا مر) فهو تعليل ثان لاختياره هذا الاصطلاح ، لا أنه تعليل كون حكمهماو احدا لا نه لا يظهر ، وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة (المأمور) كلمة (المأذوزفيه) وهي تشملها في الاصطلاح العام ، إلا أن عبارته أخصر

(١) تقدم (ج١ – ص ٢٧٦)

(٢) هذه القطعة رواها ابن حبان ، والخطاب فيها لجماعة الاناث ، كما فى نيل
 الا وطار : ثم قال فى موضع آخر منه وفى رواية ابن عدى الخطاب للرجال

(٣) أى فنى عبارة الحديث نفسها ... بقطع النظر عن عبارة النهى الواردة فيه ... مايفيد أن الجمع ينشأ عنه مالم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهى عن الجمع يفيد ذلك ولو لم يقل إذا فعلتم الخ فقوله قطعتم أرحامكم أى قطعتم هذه الصلة وهذا الاجتماع المعنوى بينكم بهذا الجمع

وفى الحديث النهى (1) عن افراد يوم (٢) الجمعة بالصوم حتى يضم اليه ما قبله أو مابعده ؛ وكذلك نهى (⁷⁾ عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين ، وعن صيام (1) يوم الفطر لمثل ذلك أيضا ، ونهى (1) عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة ، وذلك يقتضى أن للاجتماع (1) تأثيراً ليس للانفراد ؛ واقتضاؤه أن للانفراد حكما ليس للانفراد ، ولو في سلب (٧) الانفراد

- (۱) روى فى النيسير عن الخسة الا النسائى (لا يصومن أحدكم يوم الجمعة الا أن يصوم قبله يوما أو يومين) وقال فى كنوز الحقائق (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم)عن الدار قطنى . وقال فى موضع آخرمنه (نهى عن صوم يوم الجمعة) عن احد والشبخين
- (۲) وهذا من اجتماع مأمور به ومنهى عنه ، فأثر ذلك الجمع الا مر بهما معا . وقوله (وكذلك نهى عن تقدم الخ) بالعكس فرمضان وحده مطلوب ، وجمع يوم من شعبان إليه منهى عنه ، وكذا يقال فى يوم الفطر
- (٣) (لا يتقدمن أحدكم رمضان بيوم أو يومين إلا أن يكون رجلا يصوم صوما فليصمه) أخرجه في التيسيرعن الخسة
- (٤) (لا يصلح الصيامني يومين يوم الفطر . ويوم النحر) أخرجه في النسير عن الخسة إلا النسائي . وهذا لفظ مسلم
- (د) نقدم (ج ١ ـــ ص ٢٧٥) وهو يفيد أن للاجتماع و الافتراق حكما بعول عليه ما لم تكن له نية سيئة فيعامل بنقيض قصده . فالا صل ثابت في الحديث
- (٦) اقتصر على هذا والحديث فه الا مران لا أن الذى يعنيه الا آن أن يكون الاحتماع حكم ليس للانفراد. ولذلك لما أخذ الثانى أخذه مع تغيير الا سلوب، المجتمله راحما إلى غرضه فى الاجتماع أيضا وهو أنه يؤثر فى الا نفراد بسلبه، لا نه لا الفراد مع الاجتماع. ويكفيه هذا فى غرصه. وسأتى مقابل ذلك فى قوله (وللافتراق أيضا تأثير النز)
- (٧) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الا ُجزاء خاصتها ، لما سيجى ، فى توجيه مقابله . فازالة هذه الصفة لانفبد عدم الاعتداد مكل من الا ُحرا. عن حدة و أعطاء ما يناسبه من الحكم

ونهى (1) عن الخليطين فى الأشربة لأن لاجتماعهما تأثيراً فى تعجيل صفة الإسكار وعن التفرقة بين الأخوين وعن التفرقة بين الأخوين وهو حديث حدن (1) وهو كثير فى الشريعة .

وأيضافاذا أخد الدليل في الاجتماع أعم (٥) من هذا تكاثرت الأدلة على اعتباره.

(۱) عن جابر رضى الله عنه قال (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط الربيب والتمر جميعا ، والبسر والتمر جميعا وقال : لاتنبذوا الزبيب والتمر جميعا ولا الرطب والبسر جميعا) أخرجه فى التيسير عن الحسة ، وعن أبى قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تنبذوا الزهو والرطب جميعا ، ولا تنبذوا الرطب والزبب جميعا . ولكن انبذوا كل واحد على حدته)أخرجه فى التيسير عن مسلم ومالك وأبى داود والنسائى

(٢) لا أنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنهاو سكون نفسها برؤيته. ولذلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان الغقد المتضمن لذلك عقد معاوضة

(٣) روى فى منتنى الإخبار عن أحمد والترمذى : عن أبى أيوب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (من فرق بين والدة وولدها فرقالله بينه وبين آحبته يوم القيامة) ــ قال شارحه الشوكانى : حديث أبى أيوب أخرجه أيضا الدرقطنى ، والحاكم وصححه ، وحسنه الترمذى . وفى اسناده حى بن عبد الله المعافرى وهو مختلف فيه ، وله طريق أخرى عند البهتى ، وفيها انقطاع ، وله طريق أخرى عند اللهادى

(٤) قل الذي صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه ، (رده رده) عند ماباع أحد الغلامين الاخوين اللذين وهبهما له الذي صلى الله عليه وسلم . رواه الترمذى وابن ماجه . قال الشوكانى : إن هذا الحديث من رواية ميمون بن أبى شبيب عنه ، وقد أعله أبو داود بالانقطاع بينهما . وأخرجه الحاكم وصحح اسناده ، ورجحه الميهق لشواهده ، وعن على رضى الله عنه قال : أمر في رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع غلامين أخوين ، فبعتهما وفرقت بينهما ، فذكرت ذلك له ، فقال (أدركهما فارتجمهما ، ولا تبعهما إلا جميعا) رواه في منتق الاخبار عن أحمد _ قال الحارور ، وابن رجل اسناده ثقات كما قال الحافظ ، وقد صححه ابن خزيمة وابن الجارور ، وابن حبان، والحاكم ، والطبرانى ، وابن القطان

(٥) أى بُقطع النظر عما قيد به أولا من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهى

فى الجلة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهى عن التفرقة ، لمافى الأجتماع من المعانى التى ليست فى الجلة ؛ كالأمر بالاجتماع والنهى عن التفرقة ، لمافى الأجتماع من المعاده ، و إخاد كنة الانفراد ، كالتعاون والتظاهر ، و إظهار أبّهة الاسلام وشمائره ، و إخاد كنة المحلوث والذلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد ، وشرعت المواصلات بين ذوى الأوحام خصوصا ، و بين سائر أهل الإسلام عموما ، وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق ، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدى اليها ، الى غير ذلك مما فى هذا المنى .

وأيضا فالاعتبار النظرى يقفى أن للاجتماع أمراً زائداً لايوجد مع الامتراق · هذا وجه تأثير الاجتماع .

وللافتراق أيضا تأثير من جهة أخرى ؛ فانه اذا كان للاجتماع معان لاتكون في الافتراق فللافتراق (١) أيضاً معان لاتز يلها(٢) حالة الاجتماع : فالنهى عن البيم

عنه الخ ، فان الا مر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه إنه واحد ما صور فيه الكلام أو لا (1) وانظر لم لم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الحليطين فعمهما أثرا في الزكاة بزيادتها أو نقصها مالم يفعلا ذلك خشية الصدقة (٢) لم يقل : ليست توجد عند الاجتماع ، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الا مور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها . أى فعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع وهذا هو الذي يعنيه ، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر . فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هذا الوجه ، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع . وقوله (للانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به) أي لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع ، لا أن بطلانها يبطل المعني الذي في الاجتماع كا مثل ، فأن الا عضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ، ولو لم يكن كذلك بل ص واحد عناصته حفظ للا نسان المكون من هذه المجتمعات . فهذا كالترق على ما قبله ، واحد على انفراده ، بل إن يقول : ليس فقط ان الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده ، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهذا الحفظ

والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما (1) معنى هو موجود حالة الاجتماع ، وهو الانتفاع بكل واحد منهما ؛ اذ لم يبطل ذلك المعنى بالاجتماع ، ولكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهى ؛ وزيادةُ المعنى فى الاجتماع لايلزم أن يُعدم معانى الانفراد بالكلية . ومثله (٢) الجمع بين الاختين وما فى معناه مما ذكر من الأدلة .

وأيضاً فإن كان للاجتماع معان لا تكون في الانفراد فللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به ، فإن لكل واحد من المجتمعين معانى لو بطلت لبطلت معانى الاجتماع منزلة الاعضاء مع الإنسان فإن مجموعها هو الانسان ، ولكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد أو على تحصيل منى واحد لبطل الإنسان ، بل الرأس يفيد مالاتفيده اليد ، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل ، وهكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها ، فإذا ثبت هذا فافهم مثله في سائر (٢٠) الاجتماعات

فالأمر (١) بالاجتماع والنهى عن الفرقة غير مبطل لفوائد (١) الأفراد حالة

- (١) أى بأن لها عند الافتراق
- (٢) فمنافع الزوجية موجودة فى كل من الاختين عند اجتماعهما أيضا . ولكن النهى ورد للمعنى الزائدفي الاجتماع
- (٣) لكن هذا ليس جمعا اعتباريا كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة والحدة مثلا : فهناك لا عضاء الانسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعا كما يقول ، وأين من هذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد ، فلعل المراد بهذا التشبيه التقريب وإلا فكيف يبني على مجرد هذا قاعدة أصولية في الشريعة ، سبي عليها أحكام وتفاريع؟ نعم إن الاحكام مبنية كاسبق على مجرى العادة في الا نسان موا ، كانت طبيعية أو غيرها ، ولكنها تكون حقيقة لا تشبيها واعتبارا
- (٤) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الاعم السالف (غير مبطل) أى بالدليلين السابقين . وهذا منه شروع في استغلال المقدمات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الا~تية
- (٥) بلكل واحد منأفراد الانسان المندبجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح وقوله (فمن حيث حصلت الفائدة الخ) هذا مرتب على بحوع ماقرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيرا حاصلا عند الاجتماع -

الاجماع ، فن حيث حصلت الفائدة بالاجماع فهى حاصلة من جهة الافتراق أيضا حالة الاجماع، وأيضا فن حيث كان الاجماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما محكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضا فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها ، فليس اعتبار الاجماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد

ولكلِّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين .

واذا كان كذلك فين امتزج الأمران في المقصد صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود ، اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد ، فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي معا فيهما كما تقدم في المتلازمين ، ولابد من حكم شرعى يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي أولا (١) فإن من العلماء من يجرى عليهما حكم الانفكاك والاستقلال ، اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعال ، اذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه ؟ والخلاف موجود بين العلماء في مسألة « الصففة تجمع بين حرام وحلال » ووجه كل قول منهما قد ظهر

ولا يقال : إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول ؛ فإنه اذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكما لا يكون حالة الانفراد ، فقد صاركل واحد من الأمرين بالنسبة الى المجموع كالنابع (٢) مع المتبوع ؛ فإنه صار جزءاً من الجملة ، و بعض الجملة تابع للجملة . ومن الدليل على ذلك مامر في كتاب الأحكام من كون

وفوله (وأيضا) هذا إشارة إلى فرض المسألة وأنه ليسآحد المجتمعين تابعا للاخر بل بحيث يصح استقلالكل منهما بالحكم. فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاءأثر الانفراد ؟ يعنى فيكون هناك مدركان لاصحاب النظر والاجتهاد : أحدهما مبى على ثأتير الاجتماع ، والآخر مبنى على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع

(۱) أى لايتوجه عليهما معا حكم واحد بالامرأو النهى، بل لكل حكمه وهذا نظر من يلتفت لبقاً الحواص للمنفردات عند الاجتماع. وما قبله لما قبله. فقوله (فان من العلماء الخ) بيان لقوله (أولا)

(٢) أى وقد تقدم أنه لاحكم للتابع غير حكم المتبوع

الشى، مباحاً بالجزء مطاوبا بالسكل ، أو مندو با بالجزء واجباً بالسكل ، وسائم الأقسام التى يختلف فيها حكم الجزء معالكل . وعند ذلك لايتصور أن يرد الأمير والنهى معاً ، فاذا نظرنا الى الجملة وجدنا محل النهى موجوداً فى الجملة ، فتوجه النهى لما تعلق به من ذلك ، ووجه ماتقدم فى تعليل المأزرى وما ذكر معه

لأما نقول: إن صاركل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع فليس جزء (١) الحرام بأن يكون متبوعا أولى من أن يكون تابعاً ، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر ، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كا مر ، وأما توجيه المأزرى فاعتباره مختلف (٢) فيه ، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره ، فهو عما يتكن أن يذهب اليه مجتهد و يمكن أن لا

* المسألة العاشرة ﴾

الأمران (٢) يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه ، اذا ذهب قصد المكلف الى حمها معاً في عمل واحدوفي غرض واحد ، فقد تقدم أن

- (١) فى الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزر الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهى يعتمد المفسدة
- (٢) بقى عليه أن يجيب عن القواعد التى ذكرها من در. المفاسد وسد الذرائع والتعاون وليس من السهل على المجتهد الاغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه . فى مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التى لم تثبت فى نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الانسان النح
- (٣) تشترك هذه المسألة مع ما قبلها فى أن الشيئين اللذين تصد المكاف جمهما فى عمل واحد ليس أحدهما تابعا للآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة ، وتخالفها فى أن تلك ورد الامر فيها على أحد الشيئين . والنهى على الاخر عند الانفراد .أما هذه فلم يتوجه فيها نهى لا حد الشيئين . ولكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعا ، وهذه اللوازم متنافية فهل يعتبر تنافى اللوازم موجبا لعدم صحة اجتهاعهما فى عمل واحد وغرض واحد ، فسطل العقد ؟ أم لا ؟

للجمع تأثيراً ، وأن في الجمع معنى ليس في الانفزاد ، كما أن مغنى الانفراد لايبطل بالاجتماع .

ولكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافي الأحكام لا حكام الآخر، أولا فان كان كذلك رجع في الحكم الى اجتماع الأمر والنهى على الشيئين يجتمعان قصداً وذلك مقتضى المسألة قبلها . ومعنى ذلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقتون به فهى منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء ، وكذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أوعبادة ، فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما . تنافى أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح ، فتنافت وجوه المصالح وتدافعت ، و إذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد وجوه المصالح وتدافعت ، و إذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد وجوه المصالح وتدافعت ، و إذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد واحتمان الأحكام ؛ لأن النهى يعتمد المفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ، واجتماعهما يؤدى الى الامتناع كامر ، فامتنع ما كان مثله

وأصل هذا نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن البيع والسلف ؟ لأن باب البيع يقتفى المغابنة والمكايسة ، و باب الساف يقتفى المكارمة والمياح والإحسان فإذا اجتما داخل السلف المعنى الذى فى البيع ، فخرج السلف عن أصله ، إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفصة أو الذهب بالذهب نسيئة ، فرجع الى أصله المستثنى من ميث كان ما استثنى منه وهو الصرف (١) أصله المغابنة والمكايسة ؛ والمكايسة فيه وطلب الربح ممنوعة فإذا رجع الساف الى أصله بمقارنة البيع امتنع من جهتين : « احداهما » الأجل الذى فى السلف « والأخرى » طلب الربح الذى تقتضيه المكايسة أنه لم يضم الى البيع إلا وقد داخله فى قصد الاجتماع ذلك المنى .

وعلى هذا بجرى المعنى فى إشراك المكلف فى العبادة غيرها مما هو مأمور به (١) صوابه البيع · وقوله (والكايسة فيه) أى فى السلف إما وجوبًا أو ندبًا أو إباحة (١) إذا لم يكن أحدهما تبعًا (٢) للآخر وكانت أحكامهما متنافية ، مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافى فى الصلاة ، وجمع (٦٠)

(١) لا يظهر عطفه على ماقبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها

(٢) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضو. والغسل، وكالحية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهكذا عاكان شأنه التبعية للعبادة في القصد وقد تقدم له الحلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الاخلاص وعدمه، بناء على صحة انفكاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجودا ولو صح الانفكاك كما هو رأى الغزالي راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد، وقد تقدم آنفا أنه إذا كان أحدهما تبعا للا خر وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينار واحد فلا يضر، لالغاء التابع، فاذا حل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ماسبق و لا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الحلاف. فيتعين أن يحمل قوله هنا (إذا لم يكن تبعا) على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيا يجتمع مع العبادات

(٣) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلا فينوى بها أنها فرض ونقل معا، فقد جمع بين متنافيين في الا حكام فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسنفيه الجماعة والنفل لا ، والفرض بجب فيه القيام على القادر والنفل لا ، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا ، والفرض بجب فيه القيام أو بعده ندبا ، فإن هناك تنافيا ظاهرا بين كونها معتبرة قبلا أوبعدا وبين تأديتها بها الا ن ، ولذلك لم يجز مثل هذا أحد . أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلا فقالوا إنه بذلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية ، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب . وقالوا إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوى معه مثل نفل صوم عاشورا، والايام البيض ويوم عرفة _ والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة فيه ، فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة ، إذا لم يكن مانع آخر يقتضى المنافاة مثل الصور تين اللتين ذكر ناهما . ولم نرخلافا في نية تحية المسجد مع الفرض . وقوله مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان

نية الفرض والنفل فى الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب مما ، وجمع (١) فرضين مما فى فعل واحد ، كظهرين ، أو ظهر وعصر ، أو صوم رمضان أداء وقضاء معا الى أشباه ذلك

ولأجل هذا منع مالك من جمع عقود بعضها الى بعض ، و إن كان فى بعضها خلاف فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام، اعتباراً بمنى الانفراد (٢) حالة الاجتماع . هنع من اجتماع الصرف والبيع ، والنكاح والبيع ، والقراض والبيع والمساقاة والبيع ، والشركة والبيع ، والجعل والبيع — والإجارة فى الاجتماع مع هذه الأشياء كالبيع — ومنع من اجتماع (٦) الجزاف والمكيل ، واختلف العلماء فى اجتماع الإجارة والبيع . وهذا كله لأجل اجتماع الأحكام المختلفة فى العقد الواحد: فالصرف مبنى على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثل المحقيق فى الجنس (١) والتقابض الذى لاتردد فيه ولا تأخير (٥) ولا بقاء علقة (٢) وليس البيع كذلك .

- (۱) لا نهما متنافیان من جهة أن أحدهما عنواجب لوقت خاص ، والا خر عن واجب لوقت آخر . ولذلك لم تجزكفارة واحدة عنمقتضىكفارات مثلا
- (٢) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه. نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد. قال: وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل مهما سلعة ، قال ابن عرفة : وهوأوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور
- (٣) المنوع إجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها ، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض . لا أن في ذلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معا عن أصلهما ، إذ الا صل في الحب الكيل ، وأصل الا رض أن تباع جزافا. أما إذا اشترى أرضا جزافا مع مكيل حب فلا مانع لا نهما جاءا على أصلهما
- (٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس وكذا في العدد أو الوزن بل لا بد من التحقق من هذا كله قبل البت في السرف
 - (٥) قالوا أنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة
 - (٦) ولو بأن يوكل غيره فى القبض بغير حضوره

وكم اختلفوا في جم العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أوعدم تضادها ، كذلك اختلفوا أيضا في جمع العبادي مع العادي ؛ كالتجارة (٢٠)

(١) لأن الجمل لايلزم بالعقد ، بخلاف البيع مالم يكن على الخيار

(٢) أى فلا يجوز إجماعهما . لكن المعروف في المذهب غبر هذا . و نص خليل عدم فسادها مع البيع ، قال الشراح فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما ، سوا. أكانت الاجارة في نفس المبيع أم في غيره ، إلا أمها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شي. وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشا ليخيطه له ثوبا اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل الخ

(٣) التجارة في الحج ورد الاذن فيها بقوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج ، فهو محجوج بالا ثار الصحيحة ، فضلا عن كونه يبعد بالا ية عن سبب النزول

فى الحبج أو الجياد وكقصد التبرد مع الوضوء ، وقصد الحمية مع الصوم ؛ وفى بعض الممادتين كالغسل بنية الحنابة والجمعة . وقد مر هنا وفى كتاب المقاصد بيان هذا المعى فى الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة و بالله التوفيق .

و إن كانا غير متنافي الأحكام فلابد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع ، وقد تقدم الدليل عليه قبل ؛ فلا يُخلو أن يُحدث الاجتماع حكما يقتضي النهي ، أو لا

فإن أحدث ذلك صارت الجملة مهيا عها واتحدت جهة الطلب؛ فان الاجهاع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئا واحداً يتعلق به إما الأمر و إما النهى ؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة ، ويتعلق به النهى اذا اقتضى مفسدة ، فلا بد أن يتعلق به النهى اذا اقتضى الأختين و بين المرأة وعمتها أو خالتها ، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ماقبله وما بعده ، والخليطين في الأشر بة ، وجمع الرجلين في البيع سلمتيهما ، على رأى من رآه في مذهب مالك ؛ فان الجمع يقتضى عدم اعتبار الأفراد بالقصد الأول ، فيؤدى ذلك الى الجهالة (۱) في المثن بالنسبة الى كل واحد من البائمين ، و إن كانت الجمئة معلومة : فامتنع لحدوث هذه المفسدة المنهى عنها . وأما المجيز فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر ، وهو أن صاحبى السلمتين لما قصدا الى جمع سلمتيهما في الشركة فيها ، فكا نهما قصدا الشركة أولا ، ثم يبعيما والاشتراك في الثمن ، و إذا كانا في حكم الشريكين فلم يقصدا إلى متدار ثمن كل واحدة من السلمتين ؛ لأن كل واحدة كجز ، السلمة الواحدة فيو قصد تابع لقصد الجاة ، فلا السلمتين ؛ لأن كل واحدة كجز ، السلمة الواحدة فيو قصد تابع لقصد الجاة ، فلا أنه له ، ثم الثمن ينفض على روس المالين إذا أرادا القسمة ، ولا امتناع في ذلك ؛

و إذا لم يكن فيه شيء تما يقنضي النهي فالأمر منوجه ۽ إذ لبس إلا أمر أو سهي ، على الاصطلاح المنمه عليه

(١) أى المؤدية إلى التنازع والشحناء. على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس

(٢) لا أن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمنا لسلعته . وهو معلوم

﴿ المَـأَلَةُ الحَادِيةِ عَشْرَةً ﴾

الأمران (١) يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدها راجماً إلى الجاة (٢) والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها ، أو إلى بعض جزئياتها ، فاجتماعها جائز ، حسما ثبت في الأصول

والذي يذكر هذا أن أحدها تابع ، والآخر متبوع ، وهو الأمر الراحع إلى الجلة . وما سواد تابع ؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوساف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والنتمة لها ، وما كان هذا شأنة فطلبه إنما هو من تلك الجبة لا مطلقاً ، وهذا معنى كونه تابعاً . وأيضاً (٢) فإن هذا الطلب لايستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون مقتضى الأمر بالجلة ، بل إن فرض فقد الأمر بالجلة لم يمكن إيقاع التفاصيل ، لأن التفاصيل لاتتصور إلا في موصوف ، والجزئي لايتصور إلا من حيث الكلى ، وإذا كان كذلك فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجلة

ولذلك أمثلة : كالصلاة -- بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية ، وأخذ الزينة ، والخشم ع ، والذكر ، والقراءة ، والدعاء ، واستقبال القبلة ، وأشباه ذلك ؛ ومثل الزكاة -- مع انتقاء أطيب (١) الكسب، و إخراجها في وقتها، وتنو يع (١)

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين

(٢) أى إلى نفس المطلق وقوله (بعض تفاصيلها) أى أجزائها كالقراءة والذكر فى الصلاة وقوله (بعض أوصافها) أى كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع . وقوله (بعض جزئياتها) كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر وهكذا من الجزئيات الداخلة تحت كلى صلاة

(٣) دليل ثان على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للا مر بها وليس مستقلا

(٤) هو وما يايه للوصف. وتنويع المخرج ومقداره للجزئي

١٨) كه نهم النقدين أو الدروع أو الانعام . ومقداره كون الواجب في الأول

المخرج ومقداره ، وكذلك العيام — مع تعجيل الإفطار رتأخير المحور ، وترك ابرفت ، وعدم التفرير (٢) وكالحج مع مطاوياته التي هي له كالتفاصيل والحزئيات والأوصاف التكيليات . وكذلك القصاص مع العدل واعتبارال كفاءة (٣) والبيع مع توفية المكيال والجزئن ، وحدن القضاء والاقتضاء ، والنصيحة (٣) ، وأشباه ذلك فهذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت إليه ، وانبنت عليه ، فلا يمكن أن تفرض إلا وهي مستنفة إلى الأمور العللوية الجل ، وكذلك سائو التواج مع المتنوعات

بخلاف⁽¹⁾ الأمر والنهى إذا تواردا على النابع والمتبوع: كالشجوة الشهرة

ربع العشر مثلاً ، وهكفاً . فكل هذه الأوامرتابعة (لا توا الزكاة) ويُوله(مع تعجيل الافطار) هذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه

(١) التقرير التعرص للبكلة والاكنى وقد ورد النهى عن تعرض الصائم لمما يفسد صومه من المباشرةومقدمات الجاع والمبالغة فيالمضمضة والاستنشاق، لاأن ذلك كله مطنة لافساد الصوم . ومثله الحجامةالحاجموالمحتجم

(۲) المائلة في الحرية والأسلام مثلاً. بحيث لا يقتل ألحر بالعبد ولا المسلم
 بالكافر . فهذان مكملان لهذا الضروري

(٣) الا مثلة الا ربعة متعلقة بالبيع من باب الا وصاف إلا أنه يقال إن البيع من المباح وهذه الا مور الا ربعة الاوامر فيها بين واجب ومندوب ، وكيف يقال فيه : تواردت الاوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله ، إلا أن يقال إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق ، فيو إذا مطلوب تتوجه إليه الاوامر ما عنبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه على أنه وان كان أصله الاباحة بالجزء فانه مطلوب بالسكل

(٤) أى فالامر فيهما بالمكس. فق توارد الامرين لم يرد الامر بالتابع إلا ستندآ الامر بالمتبوع. نحيث لا يتأتى الامر بالتابع وحده مقطوعا فيه النظر عما جمل تابعا له. بخلاف توارد الامر والنهى فانه ما توجه النهى على التابع مثلا إلا مع تعلم النظر عن المتبوع. حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهى وألغى. هذا فى خاته ظاهر. ولكن الكلام فى فائدة هذه المسألة عمليا. ولا يخنى أن معنى الاتحاد

قبل الطيب، فإن النهى لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال ، فلوفرضنا عدم الاستقلال فيها فذلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع الشجرة ، وذلك يستلزم قصد الاجتماع في الجلة ، وهو معنى القصد إلى العقد عليها معاً ، فارتفع النهى بإطلاق على ما تقدم . وحصل (١) من ذلك اتحادالأمر إذ ذاك ، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها .

وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج بقتفى شيئًا يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلاشك ، والتحسينات مكملات ومتمات ، فلا بد أن تستازم أموراً تكون مكملات له إلا ثن التحسين والتكيل والتوسيع لابدله من موضوع إذا فقد فيه ذلك عد غير حسن ولا كامل ولا موسع ، بل قبيحًا مثلا أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطاوب ، فالمطاوب أن يكون تحسيناً وتوسيماً تابع في الطلب للمحسن والموسع ، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطاب المتبوعية ، واذا ثبت هذا تصور في الموضع قسم آخر ، وهي :

الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الاوامر ، على معنى أن ما يرد على التفاصيل. والاوصاف وارد على الجملة باعتبار هذه الا وصافوان كان هذالا يقتضى ألا يكون للا مربالاوصاف أثر جديد زائد على الامر الوارد على المتبوع ، بل قد يكون الامر الوارد على المتبوع ، وذلك كالتوفية الوارد على المتبوع ، وذلك كالتوفية في العكيل والميزان بالنسبة للبيعوقد يكون بالعكس كما في الآمر بتأخير السحور. وقد يكون آيا بيان أن هذا التفصيل توقف عليه الجلة مجزء أصلى منها أو كشرط ، وهكذا . وسيأتى له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفي تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هذه . وقد أشار إليه هنا إشارة الجالية بقوله (وعلى هذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات الخ) أى فالضروريات تعاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة مؤكدة

(١) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها

﴿ الماله الثانية عشرة ﴾

فنقول : الأمر والنهى إذا تواردا على شيء واحد وأحدها راجع الى بعض أوصافها أو جزئياتها أو نحو ذلك ، فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما وله صورتان : « إحداهما » أن يرجع الأمر الى الجملة والنهى الى أوصافها . وهذا كثير ، كالصلاة بحضرة الطعام ، والصلاة مع مدافعة الأخبثين ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام أيام العيد ، والبيع المقترنبالفرر والجهالة ، والإسراف في القتل ، ومجاوزة الحدفي العدل فيه ، والفش والخديمة في البيوع ونحوها ، الى ما كان من هذا القبيل « والثانية » أن يرجع النهى الى الجملة والأمر الى أوصافها وله أمثلة كالتستر بالمصية في قوله عليه الصلاة والسلام: « مَنِ ابتُلَىَ مِنكُم مِن " هذهِ القاذُورَاتِ بشيء فلْيَسْتَتَر بسِيِّر اللهِ » (١) و إتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى : « ثمّ يتو بونَ مِن قريبٍ » وروى : « مَنْ مَشي مِنكم الى طَمَم - فلْيَمْش رُوَيْداً » (٢) وأشباه ذلك . فأما الأول فقد تكلم عليه (٢) الأصوليون ، فلا معنى لإعادته هنا . وأما الثانى فيؤخذ الحكم فيه من معنى (١) كلامهم في (١) روى الغزالي في الاّحياء (من ارتكب شيئا من هذه القاذورات فليتستر بستر ألله) قال العراق : أخرجه الحاكم من حديث ان عمر بلفظ (اجتنبوا هذه القاذورات التي نهي الله عنها . فن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله) وإسناده حسن (۲) ينظر تخر بحه

(٣) وأن له أثرا بفساد ماتعلق به النهى إذاكان للتحريم ، فى العبادات خاصة، أو فيها وفى غيرها، والتفصيل بين ماتعلق النهى لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم وما تعلق بوصف ، ذلك كله

(٤) المقام يحتاج إلى فضل تأمل فان مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الا تخر عملا ووقتا وكا نه قال إذا صدرت منك سيئة فالمطلوب منك أن تندارك لا مر بفعل حسنة • هل هذا إلا طلب و احد بخلاف المثالين اللذين ممه ، فان توجه النهى للجملة والعللب للتابع ظاهر فيهما

الأول ، فإليك النظر في التفريع والله أعلم . وينجر هنا الكلام الى معنى آخر ، وهي:

وذلك تفاوت الطلب في كان متبوعا مع التابع له ، وأن الطلب المتوجه الجملة أعلى رتبة وآكد فى الاعتبار من الطلب المتوجه الى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات

والدليل على ذلك ما تقدم من أن التابع مقصود بالقصد الثانى ؛ ولا جل ذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع ، فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال (٢٠) ، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة . وبالجلة فهذا المنى وبسوط فيا تقدم ، وكلة دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع . فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد (٢٠) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع .

⁽١) هذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله، فهى مبنية عليها، وهي الفائدة ال-ملية لها

⁽٢) كما سبق فى المسألة الثامنة وقوله (أو يصير منه كالصفة) كما فى المسألة الحادية عشرة ومعنى عدم اعتباره ظاهر فى الآول، لآن النهى مثلا يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها ، فاذا يبعت تابعة لللا صلألغى النهى ، أما الغاء التابع فى الثانى فليس على معنى اهداره ، بل معناه أنه متوجه الى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة ، وليس هذا إلغاء حقيقة بل اعتبارا فقط ويحتمل أن يقرأ قوله (أو يصير) مالنصب وأو بمعنى إلا

⁽٣) نقدم النظر في هذا بأنه قد لا يطرد ، كما في متال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلا وبالتبع تجد في الشريعة من هذا أمثلة كثيرة ، كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها . وكا جزائها من القرارة والركعات فعلا وسيأتي يقول في الضابط وفان لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن و الجزء من الضرورى المقام و به يقيد الكلام منا) يعنى إلا إذا كان قصده ثانويا ولكنه صار كجر. المتبوع فلا يكون أضعف من المتبوع

و بهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد بجرى واحداً وأنه لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأو مر المتعلقة بالأمور الحاجية ولاالتحسينية ، ولاالا مور المكلة (1) الفروريات كالفروريات أنفسها ، بل يينهما تفاوت معلوم ، بل الأمور الفرورية ليست في الطلب على وزان واحد ، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل ، الى سائر أصناف الفروريات ، والحاجيات كذلك ؛ فليس الطلب بالنسبة الى المهموريات ، والحاجيات كذلك ؛ فليس الطلب بالنسبة الى المهموريات المباحة التي لامعارض لها كالطلب بالنسبة إلى ماله معرض كالتمتع باللذات المباحة معاسمهال الترض (٢) والمام والمساقاة وأشباه ذلك ؛ ولا أيضا طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة ، ولاطلب هذه كطلب ما يلزم في تركها حرج على الجملة ، ولاطلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف مالايطاق. وكذلك التحسينيات (٣) حرفا محرف في طلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب (٤) أو للندب ، أو للإ باحة ،

⁽١) كحرمة النظر المكلة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخر التي من شأنها عدم الا سكار مكلة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأنا

⁽۲) لما فيه من النسيئة ، فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ,ودفع الحرج ومثله القراض والسلم وما معه ، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج ، فليست قستوى مع المباحات التي لاتعارضها كليات أخرى فى الشريعة . فطلب هذه أقل من طلب المباجات التي لامعارض لها . وما فى تركه حرج على الجملة كالتيم فى بعض أحواله وما يلزم فى تركه تكليف ما لا يطاق كالميتة للضطر آكد ، لا نهواجب إذا خشى المملك ، وهى درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر

⁽٣) أى فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الصيف. ومنع الربا ليس كطلب الورع فى المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الا مثلة من مرتبة التحسينيات

⁽٤) أى كياهو رأى الجهور، وقال الرازى: إنه الحق، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة حقيقة فى الندب وتوقف الا شعرى والقاضى فى أنه موضوع لا يهما، وقيل المعتزلة حقيقة فى الندب وتوقف الا شعرى الموافقات ــــ ج ٢ ــــ م ١٤

أو مشترك ، أو لغير ذلك مما يعد في تقرير الخلاف في المسألة الى هذا المعنى يرجع الأمر فيه ، فإنهم يقولون إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فكان المعنى يرجع (١) الى اتباع الدليل في كل أمر ، واذا كان كذلك رجع الى ما ذكر لكن إطلاق القول فيا لم يظهر دليله صعب . وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية ، وليس في كلام العرب ما يرشد الى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها .

فالضابط فى ذلك أن ينظر فى كل أمر: هل هو مطاوب فيها بالقصد الأول ؟ أمالقصد الثاني ؟ فان كان مطاوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع (٢) و إن كان من المطلوب بالقصد الثانى نظر: هل يصح إقامة أصل توقفافيه بمعنىأنه لا يدرى مفهومه ، فيحتمل أن يكون مشتركا بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز إلى آخر المعاني التي تذكر للاً مر ،وقيل مشترك بين الوجوب والندب، وقيل مشترك بـنهما وبين الاباحة أيضاً . وقبل هو للاباحة لا ن الجواز عقق ولكل دليله في كتب الا صول. وقوله (إلى هذا المعنى يرجع البخ)لعله يعنى أنه ينبغي رجوعه إلى هذا . وإن كانبعيدا من كلامه . أما ظاهر كَلامه من أن في تقريرهم مايؤخذ منه الرجوع لهذا فلا يظهر وقولهم (إنه للوجوب مالم بدل دليل الخ ﴾ لا يفيد مدعاه ، لا أنَّ الخلاف في وضعه لغة أو شرعاً لا ي معني من هذه المعانى ، فن يقول بوضع لواحد منها يقول أنه مجاز فى غيرهومعلوم أن المجاز لابد له من قرينة ، فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله (مالم يدل دليل)وشتان بين هذا وبين أن ماذهب إليه من أن الا مر لم يوضع لو احدمن هذه المعانى بخصوصه وكيف يتأتى هذا بمن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً ، إنما ا كان يصح تقريبه عن قال بالاشتراك الذي لابد له من قرينة . أو عن قال بالوقف كما قال المؤلف إنه أقرب المذاهب إلى القبول

(۱) سيد من معنى قولهم ر مالم يدل الخ)فانه يفيدأن القائل بالوجوب مثلا يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه وشتان بين المعنيين وانظر آوله (لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب) الذى يفيدأ نهم يطلقونه مع عدم الدليل. فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره

(٢) أى الذى فرض توجه الطلب اليه

الضرورى فى الوجود بدونه حتى يطلق (۱) على العمل اسم ذلك الضرورى ؟ أم لا ؟ فإن لم يصح فذلك المطاوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضرورى (۲) و إن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطاوب ليس بركن ، ولكنه مكل (۱) ومتم ؛ إما من الحاجيات ، و إما من التحسينيات ؛ فينظر فى مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه ، محسب ما يؤدى اليه الاستقراء فى الشرع فى كل جزء مها

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

الأمر بالشيء على القصد الأول ليسأمر بالتوابع (أ) ، بل التوابع إذا كانت مأمورا بها مفتقرة الى استثناف أمر آخر . والدليل على ذلك ماتقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات ؛ فالتوابع هنا راجعة الى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص ، والأمر أيما تعلق بها مطلقا لامقيدا ، فيكنى فيها إيقاع مقتضى (٥)

⁽۱) أى بحيث يبق الضرورى المذكور قائماً ، ولا ينهدم بانهدام هذا التابع كصلاة مثلا لم يستعمل لها السواك أو لم يفعل سنة من سننها ، فانها لا تزال يطلق عليها شرعا اسم الصلاة

⁽۲) لعل الا صل هكذا: (والجزء لا صل الضرورىالمقام) بضم الميم صفة الصرورى

⁽٣) يعنى وهذا هوالذى يقال فيه إنه أضعف فىالطلب من المتبوع ، أما مايعتبر جزءًا ينهدم الا صل بانهدامه فلا يقال فيه ذلك

⁽٤) المراد بالتوابع هنا ما هوأخص مما سبقله فى معناها كما قال بعد (فالتوابع هنا راجعة الح) يعنى ليس أمرا بجزئى خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه وليس المراد أنه ليس أمراً بأى تابع فذلك لا يصح لا نه فها سبق اعتبر الا جزاء مثلا من توابع الكلكما قال فى القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة ولا يعقل أن يقال إن الامر بالصلاة مثلا ليس أمرا بالركمات والقراءات والسجدات وفائدة المسألة قوله (وينبى على هذا الخ)

⁽٥) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدف عليه اللفظ ، لا فرض خاص

الألفاظ المطلقة ، فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه ، ولا على صفة دون صفة ، فلابد من تعيين وجه أوصفة على الخصوص ، واللفظ لايشعر به على الخصوص ، فهو مفتقر الى تجديد أمر يقتضى الخصوص . وهو المطاوب

وينبى على هذا أن المكلف مفتقر فى أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره الى دليل ، فإنا اذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلا ، من غير تعيين وجه مخصوص ، فالمشروع فيه على هذا الفرض لايكون مخصوصاً بوجه ولا بصفة ، بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحتالإطلاق فلا مور بالمتق مثلا أمر بالاعتاق مطلقا من غير تقييد مثلا بكونه ذكراً دون أنثى ولا أسود دون أبيض ، ولا كاتبا دون صانع ، ولا ما أشبه ذلك ، فإذا التزم هو في الإعتاق نوعا من هذه الأنواع دون غيره احتاج في هذا الالتزام الى دليل ، وإلا كان التزام ه غير مشروع . وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلا أن يقرأ بالسورة الفلائية دون غيرها دائماً ، أو أن يتطهر من ماء البثر دون ماء الساقية ، أوغير ذلك من الالتزامات . التي هي توابع لمقتنى الأمر في المتبوعات ، فلا بد من طلب دليل على ذلك ، و إلا لم يصح في التشريع ، وهو عرضة (١) لأن يكرً على المتبوع بالإبطال .

و بيانه أن الأمر اذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق ، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضى بعض الصفات أو الكيفيات التوابع ، فقد عرفنا من قصد الشارع

أىفاذا اريد ذلك الحناص كان لا بد له من دليل يخصه ، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم فى المسألة الحادية عشرة فا نها جزئيات والمراد مما قصد بالقصد الاول ما عبر عنه فيها بالجلة ، وقوله (فلا بد من تعيين الخ) أى حيث كانت مأمورا بهاكما هو الفرض

(۱) أى لأنهذا المقيد متى وقف عنده فقد لا يتيسر له فعله ،كما فى مثال التزام الوضو. من البئر. وقد يبطل ثوا به بمخالفة قصد الشارع فى التزام ما لم يشرعه وعده مشروعا

أن المشروع عمل مطلق، لايختص فى مدلول اللفظ بوجه دون وجه ، ولا وصف دون وصف ، ولا وصف دون وصف ، ولا وصف دون وصف لم يوقعه على مقتفى الإطلاق ، فافتقر الى دليل على ذلك التقييد، أو سار مخالفا لمقصود الشارع .

وقد سئل مالك عن القراءة (٢) في المسجد ، فقال : لم يكن بالأمر القديم و إنما هوشي، أحدث . قال : ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى بما كان عليه أولها والقرآن حسن : وقال أيضا : أترى الناس اليوم أرغب في الخير بمن مفي ؟ قال ابن رشد : التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصاوات ، أوعلي وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح ، فرأى ذلك بدعة — قال : وأما القراءة على غير هذا الوجه فلا بأس بها في المسجد ، ولا وجه لكراهيتها ، والذي أشار اليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر ؛ فإنه قال في القوم بجتمعون جيعاً في قر ، ون (٢) في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية في القوم في الأكرافي وأنكر أن يكون من عمل الناس .

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد المصرللدعاء فكرهه ، فقيل له : فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس اليه ويكبرون (٤) . قال : ينصرف ،

⁽١) أي فالماتزم تخصيصه . وإلا فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصا

⁽۲) سیأتی تقییده فی کلام ان رشد

⁽٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الادارة ، أى يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره فى الاعتصام ، وهو المسمى فى عرف زماننا بالقراءة الليثية وهى مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبنى بعضهم على قراءة بعض ما يؤدى إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين . ومن ذلك حسنت تسميتها بالادارة ، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبنى بعضهم عمله على عمل شريكه (٤) لعلها (ويكثرون) بالمثلثة فان كان بالباء فيكون من كبر بالضم فى الماضى والمضارع أى عظم ، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير أى قول الله أكبر ، لانه غير الدعاء الذى جعله سببا للاجتماع أولا وآخرا

ولو أقام في منزله كان خيراً له قال ابن رشد: كره هذا و إن كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة ، لأن الاجماع لذلك بدعة ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أفضلُ الحدي هدى محمد ، وشرالا مور محمد تا مها ، وكل بدعة ضلالة » (١) وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد (٢) القارى، مواضع السجود فقط ليسجد فيها : وكره في المدونة أن مجلس (١) الرجل لمن سهمه يقرأ السجدة لا يريد بذلك تعلماً ، وأنكر على من يقرأ (٤) في المساجد و مجتمع عليه ، ورأى أن يقام وفيها : ومن قعد اليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم مجلس معه وقال ابن القاسم سمست مالكا يقول : إن أول من أحدث الاعتماد في المصلاة حتى لا يحرك رجل قد عرف وسمى ؛ إلا أني لا أحب أن أذكره ، وكان مساء يعني يُساء الثناء عليه ، قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروّح الرجل مساء يعني يُساء الثناء عليه . قال ابن رشد : جائز عند مالك أن يروّح الرجل قدميه في الصلاة ، و إنما كره أن يقرمهما (٥) حتى لا يعتمد على إحداها دون الأخري ولا عن أحد من الملف والصحابة المرضيين المكرام ، وهو من محدثات الا مور ولا عن أحد من الملف والصحابة المرضيين المكرام ، وهو من محدثات الا مور وعن مالك محو هذا في القيام للدعاء ، وفي الدعاء عند ختم القرآن ، وفي الاحباع للدعاء عند الا نصراف عند الله عاله ، والنادة في الناع عند الله عاد الا نصرافي من الصلاة ، والتثويب الصلاة ، والزيادة في الناع الله عاله عند الا نصرافي الدعاء عند الله عن الدعاء عند الله عند الدعاء عند الله عند الدعاء عند

- (۱) هو جزء من حدیث رواه فی الترغیب بلفظ (خیر الهدی الن)عن مسلم وان ماجه وغیرهما
 - (٢) أى فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج الى دليل
- (٣) أى ليسجد السجّدة تبعاله ، لا نه لايطلب بها إلا إذا جلس عند القارى. ليتعلم منه أى ليستفيد حفظا أو تجويداكما هو مذهبه ويبقى النظر فى إدخال هذا فى سلك الالتزامات التى يعيبها ويقول إنها محتاجة لدليل لا وجود له
 - (٤) إذا كان ملتزما لذلك كان من موضوعه
- (٥) أى فالمكروه هو التزام أن يجعل رجليه متقارنين ، بحيث يكون الاعتماد فى كل الصلاة عليهما معابحالة متساوية . يقول : إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل ، فهو يدعة

على التسمية المعلومة ، والقراءة فى الطواف ، دائما ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند التعجب ، وأشباه ذلك بما هو كثير فى الناس : يكون الأمر وارداً على الإطلاق فيقيد بتقييدات تلتزم ، من غير دليل دل على ذلك . وعليه أكثر البدع المحدثات

وفى الحديث (١) « لا يجعلن أحدكم للشيطان حظا من صلاته يرى أن حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه (٢) » وعن ابن عمر وغيره أنه سئل عن الالتفات في صلاة يميناً وشهالا فقال: نلتفت هكذا وهكذا، ونفعل ما يفعل الناس كأنه الترام عدم الالتفات، ورآه من الامور التي لم يرد (٣) الترامها

وقال عمر (٤): « واعجباً لك يا إبن العاصى ! لأن كنت تجدثياباً أفكلُ الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلت لكانت سنة ، بل أغسل ما رأيت وأنضح مالم أر ، هذا فيا لم يظهر (٥) الدوام فيه ، فكيف مع الالتزام ؟

والاحاديث في هذا والاخبار كثيرة ، جميمها يدل على أن التزام الخصوصات

- (۱) ذكر الحديث فى التيسير (بلفظ لا يجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلاته يرى أن حقا عليه النع) عن الخسة إلا الترمذي
- (٢) أى بحيث يكون يمينه الى المصلين ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته ، أى فذلك بدعة ليست من الدين ، فهى من حظ الشيطان ونصيبه . أما الانصر اف منها بالسلام فيندب فيه التيامن بتسليمة النحليل .
- (٣) كيف هذا ؟ وقدورد النهى الشديد عن الالتفات فى الصلاة بجملة أحاديث خرج بعضها الشيخان والنسائى، وبعضها أبو داود والبخارى والنسائى وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة وعند الشافعية والحنفية، أيضاكراهته
- (٤) أخرج مالك أنه اعتمر عمر بن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص فاحتلم عمر وقد كاد يصبح، فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء فجعل يفسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر. فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يفسل. فقال عمرو: واعجابا الخ

(٥) أي ومعذلكخشي أن يداوم عليه ، كما قال (لكانت سنة)

فى الاوامر المطلقة مفتقر الى دليل ، وإلا كان قولا بالرأى واستنانًا بغير مشروع بوهذه الفائدة انبتت على هذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لايستلزم الأمر بالمقيد .

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

المطاوب النعل (١) بالكل هو المطاوب بالقصد الأول ؛ وقد يصير مطاوب الترك بالقصد الثانى . كما أن المطاوب الترك بالكل هو المطاوب الترك بالقصد الأول ، وقد يصبر مطاوب الفعل بالقصد الثانى (٢) وكل واحد منهما لايخرج (٩٠٠ عن أصاد من القصد الاول

أما الأول فيتبين من أوجه:

(۱) سواءاً كان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم، كاسيشير اليه بعد فى قوله (وهكذا الحكم فى المطلوب طلب الندب الخ) وإن كان المهم الذى سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق فى أولية القصد وثانويته بين نوعى المباح المطلوب الفعل بالكل و المالوب النعل مالاحرج فيه ، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك راجع المسألة الرابعة من المباح

(٢) سيأتى تمثيله بالغناء المتمضن لراحة النفس والبدن ، والراحة منشطة على الخير والعبادة الخ . فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة ، بل باعتبار ما تضمنه من الراحه المعينة على الخير ، فقصده اليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التى تكرن به وبالمطلوب بالكل وغير ذلك

(٣) يأتى بيانه فى الوجوه بعد ، من مثل قوله (وجدت المذموم تصرف المكلف فى النعم ، لا أنفس النعم ومثل قوله (إن جهة الامتنان لا تزول أصلا) ومثل قوله (وأيضا فان وجه الذمقد تضمن النعمة واندرجت تحته لكنه غطى عليها هواه). أى فهى حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثانى لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقيا فيها ، كما قال (ولم يهدم أصل المصلحة ، وإلا لانهدم أصل المباح) وكذا في المطلوب المترك بالكل

(أحدها) أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه ، وهذا هو الأصل ، فيتناول على الوجه (١) المشروع، وينتفع به كذلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه . فاذا أخذ على ذلك الوزان كان مباحاً بالجزء مطاوباً بالحكل ، فان المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق ، بحيث لاتقدح في دنيا ولا في دين ، وهو الاقتصاد فيها ؛ ومن هذه الجهة جملت نعماً ، وعدت منناً ، وسميت خيراً وفضلا

فاذا خرج المكلف بها عن ذلك الحد بأن تكون ضرراً عليه في الدنيا أو في الدين ، كانت من هذه الجهة مذمومة : لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقاربة أو عن بعضها ، فدخلت المفاسد بدلا عن المصالح في الدنيا، وفي الدين . و إنما سبب ذلك تحمل الكلف منها مالا مجتمله : فإ نه إذا كان يكتني منها بوجه ما (٣) ، أو بنوع ما . أو بقدر ما . وكانت مصالحه تجرى على ذلك ، ثم راد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقابية ، كان مسرفا ، وصفت قوته عن حمل الجميع ؛ فوقه الاختلال وظهر الفساد : كالرجل يكفيه لفذانه مثلا رغيف . وكسبه المستقيم إنما يحمل ذلك القدار ، لأن تهيئته لاتفوى على عيره ، فزاد على الرغيف مثله ، فذلك إسراف منه في جهة اكتسابه أو لامن حيث كان يشكف كلفة ما يكفيه مع التقوى فصار يتكف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة ؛ وفي جهة تناوله ، فإنه يحمل نفسه من الغذا، فوق ما تقوى عليه الطباع ، فصار شقاً عليه ، وربما ضاق نفسه ، واشتد كر به ، وشغله عن التفرخ العبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى : وفي جهة

⁽١) يأتى شرحه وما بعده في مثال الرغيف الا تى

⁽۲) أى من وجودالكسب مثلا في صنعة لها فروع متعددة . وقوله (أوبنوع) كتجارة مثلا وقوله (بقدر) بأن كان يكفيه من الأول أو الثانى حد فيتعلق فى كل منهما بما هو خارج عن كفايته . مع ونه لايحتمله استعداده . ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذلك وهكذا

عاقبته ؛ فإِن أصل كلَّ داء البَرَ دَةُ وهذا قد عمل على وفق الداء فيوشكأن يقع به. وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف ، فيو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة ، لانفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة فإذا تأملت الحالة وجدت المذموم تصرف المكاف في النعم ، لا أنفس النعم ، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة ، وهوالقصدالثاني، لأنه مبنى على قصد المكاف المذموم ، وإلا فالرب تعالى قد تعرُّف الى عبده بنعمه ، وامتن بها قبل النظر في فعل المكاف فها على الإطلاق ؛ وهذا دليل على أمها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق ، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله، وهو ظاهر لمن تأمله ِ

(والثاني) أن جهة الامتنان لاتزول (١) أحلا ، وقد يزول الإسراف رأسا ؛ وما هو دائم لايزول على حال هو النلاهر في القصد الأول ، بخلاف ماقد يزول ؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حدّ له لم يكن فيه من وجوه الذم شيء ' وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ماحدله صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه 6 وغير مذموم في الوجه الآخر . وأيسا فإن وجه الذم قد تضمن النعمة والدرجت تحته ، لكن غطى عليها هواه . ومثاله أله إذا تناول مباحًا على غير الجهة المشروعة قد حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجله ، و إن كانت مشوبة فبمتبوع هواه ؛ والأحل هو النعمة ، لكن هواه أكسما بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة ، و إلا فاو الهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البنا. انما كان عايه ، فلم يزل أصل المباح و إن كان مغموراً تحت أوصاف

(١) وحيث أنهالا تزول رأسا فتجيء مع جهة الاسراف المذموم ويغطى عليها فهذا قريب من قوله(وأيضا فان وجه الذم الخ) فهما متلازمان شديدا القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال ، ولوحظ في الثاني الاندارج تحت وجه الذم وتغطيته عليه . فلذلك جعلهما في معنى دليل واحد وترجم لمــا بعدهما بالثالث لا بالرابع

الإكتساب والاستمال المذموم . فهذا أيضا عما يدل (١٠على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك انما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

(والثالث) أن الشريعة مصرحة بهذا المعنى ، كقوله تعالى : (أَفَبالْبَاطِلِ يُوْمِنُونَ وَبَنِعْهَ اللهِ عَلَمُ وَنَ) (وَلَكُنَ أَكُثرَ الناسِ لَا يَشكُرُونَ) وقوله : (وهُوَ الذي سخَرَ البحر َلِتَأْكُوا منه لَعْما طَرِيًّا _ إلى قوله : ولَعلَّكُم تشكُرُون) في هذه الآيات وأشباهها تذل على أن مابُث في الأرض من النعم والمنافع على أصل مابث ؛ إلا أن المكاف أمّا وضع له فيها اختيار به يُناط التكليف داخلتها من آلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولا ؛ فإنها من الوضع داخلتها من آلك الجهة الشوائب ، لامن جهة ما وضعت له أولا ؛ فإنها من الوضع الأول خالصة. فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع فذلك هو الشكر، وهو جربها على ما وضعت أولاً ؛ وإن جرت على غير ذلك فهو الكفران ، ومن شما نبرت المفاسد وأحاطت بالمكاف ، وكل يقضاء الله وتنده (والله خلقكم وما تعالى ما يفتح الله لكم ما يفتح الله لكم من زهرة الدُنيا » نقيل : أيأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لايأتي الخير إلا المن المعر من زهرة الدُنيا » نقيل : أيأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لايأتي الخير إلا المن المن من زهرة الدُنيا » نقيل : أيأتي الخير بالشر ؟ فقال : « لايأتي الخير إلا المن المن المن المن الحير المن المن المن المن المنه الله المنه الله المنه الم

⁽۱) أى كما يدل على صحة قوله هناك (وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأولى) كما أشرنا لذلك . وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل و انما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال لآنه الذي جعله رأس المسألة شم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الاستى ما يدل على أنه أيضا عند ما صار مطلوبا بالقصد الثاني . يق ما يتعلق به القصد الأول ؟ فعليك بالتأمل . لأن قوله (وكل منهما لا يخرج عن أصله) دعوى أخرى غير أصل المسألة . تحتاج إلى يان ودليل

⁽٢) أى إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده ، فاذا انحرف به عن حده جر إلى المفاسد . ولكن ليس هذا من طبيعة الخير ، وإنما هو ممادخل عليه . "ما أشار اليه الحديث : فان الربيع به حياة الانسان والحيوان ومع ذلك فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها ، وذلك من تصرفها هي . فاذا كان ما أكلته ضار أبطبعه فيكون ذلك من تركها النافع وتناو لهاالصار ، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعا ولكنها زادت عن حاجتها منه يكون المثل أظهر . ورواية البخاري

بالخير، وإن ممَّا يغبُّت الرَّبيعُ مايفتُلُ حبَطَّا أو يُلِمَّ ﴾ الحديث (١)

وأيضاً فباب سد الدرام من هذا القبيل ؛ فإنه راجع إلى طلب ترائ ما بست طلب (٢) فعله ، لعارض يعرض . وهو أصل متفق عليه في الجلة ، وان اختلف العلماء في تفاصيله فليس الخلاف في بعض الفروع بما يبطل دعوى الإجماع في الجلة، لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى : (يا أيَّهَا اللّهِ ين آمنوا لاتفولوا راعين) وقوله : (ولا تَسُبُّوا اللّهِ ين يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ) وشبه ذلك . والشواهد فيه كثيرة

ومكفا^(٣) الحكم في المطاوب طلب النفب ، قد يعير بالتصدالثاني مطاوب الترك ، حسما تناولته أدلة التعمق والتشديد ، والنهي عن الوصال ، وسرد السيام، والتبتل. وقد تقدم من ذلك كثير ، ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة ، قد يعسر بالقصد الثاني مطلوب الترك ، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشا (١) وعائدا على

وبعض روايات مسلم هكذا (عماً ينبت الربيع) وفى بعض روايات مسلم (كل ما ينبت الربيع) والمعنى عليه متوين في الوجه الثانى وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير وجههأما إذا استعمل على وجهوبالمقدار المناسب كعمل آكلة الحضر فانه لا يضر والحبط انتقاح يصيب بطن البعير من المرعى الوخيم بقال: حبط بطنه إذا انتفخ فحات

- (۱) تقدم (ج آ ص ۱۱۳)
- (٣) المراد بالطلب الاذن. وسيأتى فى المسألة الثامنة عشرة يقول فى سدالندائع (٣) المراد بالطلب الاذن. وسيأتى فى المسألة الثامنة عشرة يقول فى سدالندائع (٣) تكيل لبقية أنواع مادخل فى القسم الآول من المسألة، ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا محتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوقى الترك بالقصد الثاتى اقتصر عليه
- (٤) وهو ما تبلغ المشقه فيه حالة لاطاقة للكلف بالصبر عليها طبعاً ، كالمرض الذي يمجز فيه عن استيفاً أركان الصلاة على وجهها مثلاً ، أو عن الصوم خوف فوت النفس ، أو شرعاً ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على أثمام أركانها ، فهذا الضرب راجع إلى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب وقد

الواجب بالنقصات ؛ كقوله : « ليس مِن َ البِرِ ً الصيامُ في السفر (١) » وأشباه ذلك .

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الاطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني وهو المطلوب.

فإن قيل: هذا معارض بما يدل على خلافه ، وأن المدح والذم راجم الى مابث في الأرض وعلى ماوضع فيها من المنافع ، على سواء (٢) فإن الله عز وجل قال : وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ليبلو كم أيدكم أحسن عملاً » وقال : (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) وقوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم) وقد مر أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ، ليظهر في الماهد ماسبق العلم به في الغائب ، وقد سبق العلم بأن هؤلاء للجنة وهؤلاء النار ، لكن محسب ذلك الابتلاء ، والابتلاء إنما يكون بما له جهتان ، لا بما هو ذو جهة واحدة . واذلك ترى النعم المبثوثة في الأرض المباد لا يتعلق بها حس حيث هي حد مد ولاذم ، ولا أمر ولا بهي ، و إنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عد تنا ومصالح من فيها ، وتصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عد تنا ومصالح من حيث تصرفات المكلفين بالنسبة اليها على سواء . فإذا عد تنا ومصالح من ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة ويوضح ذلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ، ومهيأة للتصرفين مما ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض التكليف بهذا القصد وعلى المتصرفين مما ، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض التكليف بهذا القصد وعلى

جاء فى مثله (ليس من البر _ الحديث) كما تقدم له فى المسألة الخامسة من مبحث الرخص . فقد صار الصوم المطلوب واجبا بالقصد الأول ، مطلوب الترك بالقصد الثانى عثد هذه العوارض

⁽۱) تقدم (ج۱ - ص ۲۲۱)

⁽۲) راجع إلى المدح والذم . أى فليس القصد الأوللشارع فيها أنها ممدوحة كاهي الدعوى

هذا الوجه فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعد القصد الأول هو بُهَا نَمَا فَقَطَ ؟ وَكُونِهَا نَمَّا وَفَتَنَا إِنَّا هُو عَلَى القَصْدَ الثَّانِي ؟

فالجواب أن المعارضة في ذلك ، من وجهن :

« أحدهما » أن هذه الظواهر التي نصت على أنها نع مجردة من الشوائب إما أن يكون المرادبها ماهو ظاهرها ، وهو المطلوبالأول ، أو يرادبها أنهافي الحقيقة على غير ذلك . وهذا الثاني لايصح ؛ إذلا يمكن (١) في المقل ولا يوجد في السمم أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه . فإنا إن فرضنا أن هذه المبثوثات ليست بنعم خالصة ، كما أنها ليست بنقم خالصة ، فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالف للمعقول. ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم ، كقوله : (أَكُمْ نَجْمَلِ الأرضَ مِهاداً والجبالَ أوْتاداً ؟) الى آخر الآيات! وقوله (هوَ الذي أنزَلَ مِنَ السَّمَاء ماءُ لكم مِنه شرابٌ ومنه شجرً ") الى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها ، أفيصح في واحدة منها أن يقال إنها ليست كذلك بإطلاق ، أويقال إنها نعم بالنسبة الى قوم، ونقم "بالنسبة الىقوم آخرين لا هذا كله خارج عن حكم المعقول والمنقول.

والشواهد لهذا أن القرآن أنزل هدى ورحة وشفاء لما في الصدور ، وأنه النور الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لايصح أن ينسب إليه خلاف ذلك مع أنه قد جاء فيه: (يُضِلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً ، وما يضِلُ به إلاالفاسقين) وأنه (هُدَّى للمُنتَّقِين) لا لغيرهم وأنه (هُدَّى ورحمةٌ للمُحْسنين) إلى أشباه ذلك ولا يسح أن يقال أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين ، أو هومحتمل (١) هذا الوجه الأول لاثبات أنه لاتصح المعارضة ، وذلك بنقض دليلها نقضا إِجْمَالِيا بَأَنِهُ لُو صَحِ لمَا صَحَتَ جَهَةِ امْتَنَانَ اللَّهِ بَهَا المُقْتَضِيَّةُ أَنَّهَا نَعْمَ خَالصة . وأيضا فاننا باستقرا. أنواع النعم نتحقق أنها فعم خالصة قطعا كما صنع . والوجهالثانى بأزالة سببُ الشبهة التي البُّنت عليها المعارضة ، وذلك أن مايري من كون هذه الأشياء نقما على البعض ليس آتيا من جبتها ، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه . فتغاير الوجهان لأن يكون هدى أو ضلالا . نعوذ بالله من هذا التوهم

لايقال: إن ذلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين (١) في أن الحياة الدنيا لعب ولهو ، وأنها سلم إلى السعادة ، وجدِّ لا هزل (ومَا خَلَقْنَا السهاء والأرض وما بينْها لاعبين)

لأنا نقول: هـذا حق (٢) إذا حملنا التعرف بالنع على ظاهر ما دلت عليه النصوص ، كما يصح فى كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الاجماع وما سوى ذلك فحمول على وجه لايخل بالقصد الأول فى بث النعم

« والوجه الثانى ، أن كون النعم تنول بأصحابها إلى النقم إنما ذلك من جهة وضع المُكاتّف ، لا نها لم تصر نقماً فى أنفسها ، بل استعالها على غير الوجه المقصود فيها هو الذى صيرها كذلك ؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ،

- (١) أحدهما الاعتبارالمجردعن الحكمة التي وضعت لها الدنيا. من كونها متعرفا للحق ومستحقا لشكر الواضع لها . والثانى الاعتبار المنظور فيه لهذه الحكمة . وسيأتي للمؤلف فى المسألة الثالثه من تعارض الادلة بيان مسهب حسن جدا فى توجيه الاعتبارين يعنى وعليه فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهذين الاعتبارين
- (٢) أى صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهذين الاعتبارين . ولكن على أنهما ليسا مستويين ، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم . كما يدل عليه ظاهر الآيات . وما عداه من الفتن واللهو والغرورليس القصد الأول. بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصدا أوليا . كما يقال في هداية القرآن هي الأصل الذي لاشك فيه ، وقد عرض لاصحاب النفوس الفاسدة ماجعله يزيدهم غياو ضلالا بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا بجد أنه ضللهم في بالطعن فيه بأنه سحر وكذب الى آخر أفكهم ، وعند التأمل لا بحد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها ، وإنما كل ما يتعلق باضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاه به ، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن . فاعرف هذه السانحة ، وهي تؤيد ما يريده المؤلف وأن ذلك ليس من القصد الأول بالقرآن . وفي قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) الشارة إلى هذا كما يأتي

وجميع ما أشبهه نم ظاهرة لم تتغير ، فلما صارت تقابل بالسكفران بأخذها على غير مأخذ صارت عليهم وبالاً ؛ وفعلُهم فيها هو الوبال فى الحقيقة ، لا هى ، لأنهم استعانوا بنع الله على معاصيه

وعلى هذا الترتيب جرى شأن القرآن ، فإ بهم لما مثلت أصنامهم التى انحذوها من دون الله ببيت المنكبوت في ضعفه ، تركوا التأمل والاعتبار فيا قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمركذلك ، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقسود ، وقالوا : (ما ذا أراد الله بهذا مثلا ؟) فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هذا ، بقوله : (يُضِلُ به كثيراً و يهدى به كثيراً) ثم استدرك البيان المنتظر بقوله : (وما يُضِلُ به إلا الفاسقين) نفيا لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم ؛ أى هو هدى كا قال أولا (هُدَّى للمُتقين) لكن الفاسقين يضاون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن ، كذلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه ، وهو الذى أنزل من أجله . وهذا المكان يستمد من المسألة الأولى (أفاذا تقرر هذا صارت النم نعماً بالقصد الأول وكوبها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها ، وذلك معنى القصد الثانى . والله أعلم

(وأما الثانى) وهو أن المطاوب الترك بلكل هو بالقصدالا ول (٢٠) فكذلك أيضاً إلا نعلا تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل صار مطلوب الترك ، لا نعليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة ، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص ؛ فصار الغناء المباح مثلا ليس بخادم لأمر ضرورى ولا حاجى ولا تكيلى ، بل قطع أ

(۱) حيث تقرر فيها أن الارادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية. وأنه تعالى أعان أهل الطاعة فجاء فعلهم على وفق الارادتين، ولم يعن أهل المعصية فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط وتقدم له إشارة إليه آنفا فى قوله (وكل بقضاء الله وقدره) (٧) أى وإن كان لاحرج فى جزئيه بالقصدالثانى، بلقد يكون مطلوبا بهذا القصد

الزمان به صدًّ عما هو خادم (۱) لذلك، فصار خادما لضده.

ووجه ثان ، أنه من قبيل اللهو الذي ساه الشارع باطلا ؛ كقوله تعالى : (و إذا رَبِّحَارَةً أَوْ كُواً) يمنى الطبل أو المزمار أو الفناء . وقال في معرض الذم للدنيا (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَمِبُ وَلَهُو) (٢) الآية ! وفي الحديث (٢) (كُلُّ لهو باطل الاثارات المديد (١) فعده مما لافائدة فيه ، إلا الئلاثة ، فإنها لما كانت تخدم أصلا ضروريا أولا حقابه استثناها ولم يجعلها باطلا

ووجه ثالث : وهو أن هذا الفرب لم يقع الامتنان به ، ولا جاء في معرض تقرير النعم كاجاءالة م الأول ، فلم يقع امتنان باللهو من حيث لهو ، ولا بالطرب ولا بسببه (¹⁾منجهة ما يسببه ، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة لحدمة ماهو

⁽١) لم يقل (صدعن هذه الأمور الثلاثة) ؛ لأنه لوكان كذلك لـكان منها عنه بالجزء أيضا لا بالـكل فقط. وإنما هو معطل للباجات الآخرى من طرق الكسب وغيرها ، الحادمة للمراتبالثلاثة ، فيكونخادما لضد هذه المراتب ، فكان مذموما بالقصد الأول

⁽٢) فاللمو ذكر فى هذه الآية فى معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه فى الآية السابقة من اللمو، فيكون الطبل وما معه نما دو فى معرض الذم فى نظر الشارع بالقصد الآول

⁽۲) تقدم (ج ۱ -- ص ۱۲۹)

 ⁽٤) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمى

⁽٥) أى والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو ، بل من جهة مافيها من الفائدة الحتادمة للنسلكما في الأول ، أو للدين كما في غيره فانظر إلى قوله تعالى (ومن آياته أن خلق لسكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها) الاتية وقوله (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الحيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وقد فسرت التوة ببعض ما تنطلق عليه من رمى النبل . وماوقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة وإن كان ظاهره من اللهو لكنه موافق لما جرت به محاسن العادات: ففيها النتراوج ، وتأديب الحيل ، وتعلم الرماية ، أما قسم الغنا، وما معه فانه خارج

مطاوب، وهو على وفق ما جرى فى محاسن العادات؛ فان هذا القسم خارج عنها المجلة و يحقق ذلك أيضاً أن وجوه التمتمات هيئت للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً فصلت المنة بها من تلك الجهة ، ولا تجد للهو أو اللمب تهيئة تختص (١) به فى أصل الخلق ، و إنما هى مبثوثة لم يحصل من جهنها تعرف بمنة . ألا ترى الى قوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التي أخرج ليباده والطيَّبات من الرَّزق) وقال : (والأرض وضعها لِلاَّ نام – الى قوله : يَخرُج مِنهما اللَّوللوُ والمرْجان) وقوله : (والخيل والبغال والجير لرَّ كَبُوها وَزِينة) الى أشباه ذلك (٢) ؛ ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرَّف الله الينا بشى، خلق الهو واللعب

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للانسان مقصود ، ولذلك كان مبثوثًا في النسم الأول ؛ كلذة الطعام ، والشراب ، والوقاع ، والركوب ، وغير ذلك ؛ وطلبُ هذه اللذات بمجردها منموضوعاتها جائز و إن لم يطلب (٣) عن العادات المستحسنة . ويمكن أن يُعتبر قوله (وهو على وفق الخ) وجها آخر مستأنفا . كا نه يقول : وأيضا فان ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن المادات، مخلاف هذا القسم فحارج عنها ، وهذا دليل على ذمه بالقصد الأول . وإنكان ظاهر كلامه أن من الوجه الثالث إلا أنه يبتى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها : هل مايتفق على كونه حسنا فى كل أمة وكل وقت ؟ أم ماهو ؛ (١) أى لم يخلق شي. ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولـكن هذين يصرف إليهما ماخلق للفوائد بما يكون قابلا للتلهي به. ولذلك لم يحصل منجهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار اليه في الا آيات : فالأولى جعل الامتنان فيها باخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم . والثانية بذكر الارض وما فيها من المنافع الغذائيةُ للانسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما مابه الزينة، ولم يمتن بالتزين بهمًا . وكذا الا يه الثالثة وقد جمل الزينة فَهما تابعة لمنافع الركوب. وهذا كله بما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه إنه لم يقع آلامتنان باللمو ، أي لانه إذا لم يخلق شي. يختص بأصل خلقته للمو فالايتأتى الامتنان بهكذلك

(٣) تتميم لقوله (ولا تجد الهو أو اللببتهيئة تختص به في أصل الحلق)
 (٣) وحيث سلمتم أن هذه اللذات ومروحات النفس تقصد ، وإن لم يقصد

ما وراءها من خدمة الأمور الضرورية ونحوها ؟ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب ، بالتفرج في البساتين ، وسماع الغناء ، وأشباهها مما هو مقصود الشارع فعله . والدليل على ذلك أمور : « منها » بثها (١) في القسم الأول . « ومنها » (٢) أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد اليها ؟ كقوله تعالى : (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون) وقال : (والحيل والبغال والجير لتر كبوها وزينة) وقال : (ومين تَسركون) وقال : (والحيل والبغال والجير لتر كبوها وزينة) وقال : فلك وهذا كله في معرض الأعناب تتعذون منه ما يدخل في القسم الأول الترين بها ، والخاذ للك وهذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والترين بها ، والخاذ المكر راجع (٤) الى معنى اللهو واللعب فينبغى أن يدخل في القسم الأول «ومنها» أن هذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطاوب بالكل فهى خادمة للمأمور به أيضا (٩) لأنها ممافيه تنشيط وعون على العبادة أوالخير ، كا كان المطاوب بالكل أيضا (م) لأنها ممافيه تنشيط وعون على العبادة أوالخير ، كا كان المطاوب بالكل فالقسمان متحدان ، فلا ينبغى أن يفرق بينهما

فالجواب أن استدعاء النشاط واللذات إن كان مبثوثًا (٢٦) في المطاوب بالمكل

معها ما يخدم الضرورى ، وهىحينها تتجرد عن قصده لايكونفرق بينها و بينااسهاع وأنواع اللمو ، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصدا أوليا . وبهذا يعلم أنه يصلح دليلا معارضا فانظرلم لم يعده رابعا معا تزلاتة بعده؛

- (۱) أى انتشارها ومصاحبتها لآنواعه ، حتى كا نهاملازمة لها. أى فحكم الجواز في القسم الاول يكون منصبا عليها أيضا
 - (٢) معارضة للوجه الثالث
- (٣) سيأنى له الكلام عليه بمايفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان فلا شأن له بافادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين
 - (٤) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر
- (٥) أى وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل فهى خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير ، لما فيها من تنشيط البدن ، وراحةالنفس مزالاتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الاعمال ، عبادة وغيرها
- (٦) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعا لحدمة ضرورى كما هو القسم

فهو فيه خادم للمطلوب الفعل . وأما اذا تجرد عن ذلك فلا نسلم أنه مقصود ، وهى مسألة النزاع ، ولحن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيا هو خادم لضرورى أو نحوه

وممايدل على ذلك قوله في الحديث: «كل ملو باطل الاثلاثة » (١) فاستشى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد ، وأبطل البواتي . وفي الحديث (٢) أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ملوا ملة فقالوا : يارسول الله حدثنا ! يعنون بما ينشط النفوس فأنزل الله عز وجل : (الله نزل أحسن الحديث كتابا منشابها) الآية ! فذلك في معنى أن الرجوع الى كتاب الله بالحجد فيه غاية ما طلبتم (٢) ، وذلك ما بث فيه من الاحكام ، والحجم ، والمواعظ ، والتحذيرات ، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار والاخذ بالاجتهاد فيا فيه النجاة والفوز الناسم المقيم ، وهذا خلاف ما طلبوه . فال الراوى : ثم ماوا ماة ، فقالوا : حد شناشينا فوق الحديث ودون القرآن ! فنزلت سورة يوسف فيها آيات ، ومواعظ ، وتذكرات ، وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله ، وتروح من تعب أعباء التكاليف معذلك . فذكوا على ما تضمن قصده بما هو خادم للضروريات ، لاما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن بما هو خادم لضد ذلك . وفي الحديث أيضا : « إن

الأولوبين ما يكون بجرد لهو . والثانى محل النزاع . والذى يدل لنا الحديثان بعد ولا يخفى عليك صلاحية هـ! الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة . بل الأربعة على ما قررناه

⁽١) تقدم (ج ١ - ص ١٢٩)

⁽٢) رواه الطبرى فى تفسيره غن ابن عباس

⁽٣) انظره مع قوله (و مدا خلاف ما طلبوه) لتوفق بينهما ، ولعل الفرض بهذا أنه أولى ما يقع طلبكم له كقوله تعالى (يسألونك عن الآهلة) فأجيبوا إلى خير عا طلبوا . يمنى ولوكان ماطلبوه بما فيه اللهو واللعب بما يقصد شرعا لآجامهم اليه ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم اليه مباشرة ، بل بما يكون مبثوثا فيه فقط مع كونه خادما لآصل ضرورى وهو الدين

لكل عابد شد قر (١) ، ولكل شدة فترة ؛ ؛ فام الى سنة ، وإما الى بدعة . فن كانت فتر ته الى سنة فقد الهدي و من كانت فتر ته الى سنة فقد الهدي و من كانت فتر ته الى عبر ذلك (٢) فقد هلك فن و من كانت فتر ته الى عبر ذلك (٢) فقد هلك وأما آيات الزينة والجال والسكر فإنما ذكرت فيها (٢) لتبعيتها الأصول تلك

(۱) رواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (لكل عمل شرة ، ولكل شرة فترة فن كانت فترته الى سنى فقد اهتدى . ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك) عن أبى عاصم وابن حيان في صحيحه . وكذلك أخرجه رزين عن ابن عباس قال أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن مولاة له تقوم الليل وتصوم النهار فقال (لكل عامل شرة النبح) إلا أنه أبدل الجملة الآخيره بقوله (ومن أخطأ فقد صل) وفى الترمذى حديث بهذا المعنى وصححه شرة بالراء . وفى النهاية ضبطها بالراء . فلعل ما هنا تحريف ، والصواب شرة بالشين المكسورة والراء المشددة ، وهى النشاط والرغبة والحديث يذكر فى باب الاقتصاد فى الاعمال كحديث (خير الامور أوساطها)

(۲) إنمايظهر الشاهد فى الحديث على رواية (ومن كانت فترته إلى غير ذلك) وهو يشمل اللهو واللعب. وذلك كما هو الواقع أن كثيرا بمن تشددوا فى العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس. والبدعة بالمعنى الذى يحدده لها المؤلف وهو أنها لا تكون إلا فى عبادة ليس لهاأصل فيما ورد عن الشارع إذا أخذ بها فى معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذى يقصده كالفنا. وما معه الذى هو موضوع كلامنا

(٣) أى ذكرت الزينة وما معها فى الا آيات المذكورة تبعا لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها ؛ كالدف. ، وحمل الاثقال إلى الجهات البعيدة ، وغيرها من المنافع التى أشار إليها هنا إجمالا ، وفصلها فى آيات أخرى كاللبن ، والجلود تتخذ منها البيوت ، وغير ذلك كما قال فيه (ولكم فيها منافع كثيرة) ، ومما يحقق غرضه أنه ، مع تكرير ذكر النعم إجمالا و تفصيلا لم يذكر الجمال والزينة فى الا آيات الاخرى أعنى التى في معرض الامتنان . لا التى مثل آية (المال والبنون) فأن هذه من باب آية (إنما أمو الكم وأو لادكم فتنة) ، وعدم ذكره فى الا آيات الاخرى يدل على آيما إنما ذكرت فيا ذكرت فيه تبعا ، وقد عرفت منزلة التابع فى المسائل السابقة . هذا ومتى كان نائب فاعل (ذكرت) عائدا على نفس الزينة وما معها كما قررنا ، لا على لفظ آيات ، فالعبارة مستقيمة لا نحتاج إلى تصحيح

النم ، لا أنها المقصود الأول في تلك النم . وأيضاً فإن الجال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول ؛ لا نه خادم (١) له ، و يدل عليه قوله تعالى : (قُلْ مَن حرَّم زينة الله التي أخرج لِعباده ؟) وقوله عليه الصلاة والسلام : « إنَّ الله جيل يُعبُ الجال (٢) » « إن الله يُحبِ أن يَرى (٣) أثر نعمته على عبده » . (١) يُعبُ الجال (٢) » « إن الله يُحبِ أن يَرى (٣) أثر نعمته على عبده » . (١) وأما السّكر فإنه قال فيه : (تَتَّخِذُ ونَ منه سَكراً) فنسب اليهم اتخاذ السكو ولم يحسنه ، وقال : (ورزقاً حسناً) فحسنه . فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف ، ولم يخسنه ، لا بنفس النصرف ، كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف ، فانهم تضرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق فانهم تضرفوا بمشروع وغير مشروع ، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النع ، بل قال تعالى : (قُلْ أَرْأَيْتُم ما أَنزلَ الله من رزْق فِعلتم منه حَرَّاماً وَحَلالاً) الآية ! فتفهم هذا

وأما الوجه النالث فأنها إن فرض كونها خادمة المأمور به فهى من القسم الأول ؛ كملاعبة الزوجة ، وتأديب الفرس ، وغيرها . و إلا مخدمتهما المأمور به بالقصد النابى ، لا بالقصد الأول ، إذا (م) كان ذلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه قيه عمل ما ينشطه بما هو مطاوب الفعل بالكل ، كملاعبة الزوجة ؛ ويكنى من ذلك أن يستريح بترك الأشياء كلها ، والاستراحة من الأعمال بالنوم وغيره ربهما يزول عنه كلال العمل لا دائما كل هذه الأشياء مباحة ؛ لانها خادمة المطاوب

- . (١) أى وتقدم أن ما كان مبثوثا فيه فهو خادم للمطلوب بالفعل
 - (٢) تقدم (ج١ ص ١٣١)
- (٣) أى فرؤية أثر النعمة مما يخدمها . وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهدا للمباح بالجزء المطلوب بالمكل على جهة الندب ، وأنه لو تركه الناس كامم لكان مكروها . راجع المسألة الثانية في المباح ، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات ، من مأكل وملبس النخ
 - (٤) تقدم (ج١ ص ١٣١)
 - (٥) لعل الاصل (إذ) لاإذا، فهو تعليل لسابقه

بالقصد الأول . أما الاستراحة الى اللهو واللمب من غير ما تقدم فهو أمر زائد على ذلك كله ؛ فان جاء به من غير مداومة فقد أتى بأمر يتضمن ما هو (١) خادم للمطاوب الفعل ، فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول ، فباين القسم الأول؟ اذ جيء فيه بالخادم له ابتداء، وهذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطاوب الترك ، لكنه تضمن خدمة المطاوب العمل إذا (٢) لم يداوم عليه . وهذا ظاهر لن تأمله

فعيل

فان قيل : هذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه ؛ لأن كلا القسمين قد تضمن (٣) ضد ما اقتضاء في وضعه الأول ، فالواجب العمل على ما يقتضيه الحال ، في الاستعال للمباح أو ترك الاستعال. وما زاد على ذلك لافائدة فيه فيها يظهر ، الا تعليق الفكر بأمر صناعي ، وليس هـنا من شأن أهل الحزم من العاماء .

فالجواب أنه ينبى عليه أمور (١) فقهية ، وأصول عملية :

مما الفرق بين ما يطلب الحروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية الفاسد، ومالا يطلب الخروج عنه و إن اعترضت العوارض. وذلك أن

⁽١) أي الشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلا ؛ أي فايس خادما للمطلوب الفعل مباشرة بل بواسطة ، ولكنه يخدم مطلوب النرك مباشرة . أما القسم الا ولكالا كلوالشربوتأديب الفرس مثلا فهو خادم لأصل من الا صول مباشرة ، فلذلك اختلف حكمهما

 ⁽٢) فاذا داوم عليه وضيع الوقت فيه لم يكن خدم به شيئا من المصالح ، بلكان

مضيمًا لها فلهذا نهى عن الدوآم (٣) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما (وقد يصير مطلوب النخ)وةوله (علىمايقتضيه الحال"خ) أي فانأدىاستعاله الىتفويت مصلحة نهيعنه ، والافلا (٤) أى فروع في مسائل متنوعة . وقوله (وأصول عملية) أي قواعد كلية تفيد عملا كما سيقول: (فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد)

القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر ؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة اذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر ، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته ف لظاهر يقتضى المكف عن كل ما يؤديه الى هذا ؛ ولكن الحق يقتضى أن لابد له من اقتضاء حاجاته ، كانت مطاوبة بالجزء أو بالمكل ، وهي إما مطاوب بالأصل (١) و إما خادم للمطاوب بالأصل ؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى الى التضييق والحرج (٣) ، أو تكليف مالا يطاق ؛ وذلك مرفوع عن هذه الأمة . فلا بد للانسان من ذلك ، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه . وما سواه فمفو عنه ، لأنه بحكم التبعية (٣) لا بحكم الأصل . وقد بسطه الغزالي في كتاب الحلال والحرام من الاحياء على وجه أخص (٤) من هذا . فاذا أخذ قضية عامة استمر واطرد وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحام بعد ماذكر جوازه _ : فان قيل

- (١) يرجع إلى قوله (مطلوبة بالجزء) وما بعده يرجع إلى ما بعده
- (۲) يرجع إلى قوله (خادم). وقوله (أو تكليف) راجع إلى قوله (إما مطلوب بالأصل)، فان الحاجى خادم للضرورى الذى هو حفظ الحياة فى البيع. والشرا. والمساكنة مثلا.فان كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذى هو ضرورى وكان يتحرج فقط بتركه كان خادما للمطلوب بالاً صل
- (٣) أى لضروريه أوحاجيه فقط . ولوكان بحكم الا صل مباحا لما ألزم بالوقوف عند حد . وقدسهاه عفوا كما سبق له فى ذكر مرتبة العفو ، وأنها مرتبة غير الاحكام الخسة ، وليست داخلة فى المباح
- (٤) لأنه بناه على أن المناكر تأتى من طبيعه المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا فالمناكر التى مثل بها المؤلف عارضة ، خارجة عن نفس المباحات ، لادخل للمؤلف في جلبها فهويقول: إذا أخذ الموضوع عاما أدخل على المباحات مطلقا ما يقتضى حظرها ، سواء أكان من جهتها هى أم كان من عوارض خارجة عنها ، فانها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة ، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات من باب العفو دفعا للحرج ولتكليف ما لا يطاق ، ويكون ما لا بسها من المحظورات من باب العفو

فالحام دار يغلب فيها المنكر ، فدخولها الى أن يكون حراما أقرب منه الى أن يكون مكروها . فكيف أن يكون جائزا ؟ قلنا الحمام موضع تداو وتطهر ، فصار بمنزلة النهر ، فان المنكر قد غلب فيه بكشف العورات ، وتظاهر المنكرات ، فاذا احتاج اليه المرء دخله ، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه ، والمنكر اليوم في المساجد والمبلدان ، فالحام كلبلد عموما ، وكالنهر خصوصا هذا ماقاله . وهو ظاهر في هذا المعنى (١) .

وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها . وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج ، وأما إذا لم يؤد اليه وكان في الأمر المفروض مع ورود النهى سعة كسد الدرائع فني المسألة نظر ، و يتجاذبها طرفان : فمن اعتبر العارض سد" في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل ، ومن اعتبر الأصل لم يسد" مالم يبد الممنوع صراحا (٢) ، و يدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب (٣) ، فان لاعتبار الأصل رسوخا حقيقيا ، واعتبار عيره تكيلي من باب التعاون وهوظاهر .

أما اذا (١) كان المباح مطلوب الترك بالكل فعلى خلاف ذلك ، لا يجوز لا حد أن يستم الى الفناء و إن قلنا إنه مباح، إذا حضره منكر أوكان فى طريقه، لا نه غير مطلوب الفعل فى نفسه ، ولاهو خادم لمطلوب الفعل فلا يمكن (٥) والحالة

- (١) وقد عقد لهذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح . وفصله هناك تفصيلاً وافياً
- (٢) فان ظهر أنه يقع فى الممنوع غالبا أو قطعا . مع فرض المسألة وهو أنه فى سعة ليس فيها حرج ولا تكليف مالا يطاق فانه لا خلاف فى اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول فى هذا المباح
- (٣) كما في جادة الطريق و نحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة ، لكن الأصل في الأشياء الطهار وفهل تصح الصلاة فيها مع الشك ؛ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى مالك ، أو المكس كما هو رأى ابن حبيب في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى ابن حبيب في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأى ابن حاله من المناسبة المنا
- (٤) هذا مقابل قوله (وذلك أن القواعد المشروءة بالأصل)وبها ينجلى الفرق
- (٥) تفريع على الني وبياً نه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادما. له وحضر دا لمنكر وعوانا

هذه أن يستوفى المكلف حظه منه ، فلابد من تركه جملة ؛ وكذلك اللعب وغيره. وفى كتاب الأحكام بيان لهذا المعنى فى فصل الرخص ، واليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها

فان قيل: فقد حذر السلف من التلس بما يجر الى المفاسد و إن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادما للمطلوب ، فقد تركوا الجاعات واتباع الجنائز وأشباهها عما هو مطلوب شرعا ، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب الهيال ، لما داخل هذه الأشياء واتبعها من المذكرات والمحرمات . وقد ذكر عن مالك أنه ترك (١) الجعات ، والجاعات ، وتعليم العلم ، واتباع الجنائز ، وما أشبه ذلك مما هو مطلوب لا يحصل الا مع مخالطة الناس ؛ وهكذا غيره ، وكانوا علماء، وفقهاء وأولياء ، ومثابر بن على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات . وهذا كله له دليل فى الشريعة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : • يُو شِكُ أَن يَكُونَ خَيرُ مال المُسلم عنها يَعْمَا في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا في طلب العزلة ، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء ، ندبا أو وجو با ، خادما لمطاوب أو مقصوداً لنفسه . فكيف بالمباح ؛

فالجواب أن هذا المعنى لا يود ، من وجهين : « أحدهما » أنا إنما تكامنا فى جواز المخالطة فى طلب الحاجات الفرورية وغيرها (^{٣)} فن عمل على أحد الجائزين

على المنع منه بسبب ذلك لحصل الحرج بعدم استيفا. المكاف حظه من ذلك المباح فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه . أما هنا فليس كذلك ، فحظه منه كالعدم . فلا بد من ". كه جملة لما اتصل به من المنكر فقوله (فلا بد من تركه) تفريع على قوله (لا نه غير مطلوب النخ) ومعنى (لا يمكن) لا بجوز

- (١) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه . وكان لا يحب أن يذكر ذلك للناس ، لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى . فلبس مما نحن فيه
 - (۲) رواه البخاری وأبو داود والنسائی
 - (٣) أى من الحاجة ، وهي التي يؤدى الكف عنها إلى ضيق وحرج

فلا حرج عليه ، ولا يرد علينا ما هو مطاوب بالجزء ، لأنا لم نتعرض (۱) في هذه المسألة للنظر فيه « والنانى » أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلف من ذلك إنما هو بناء على معارض أقوى في اجتهادهم بما تركوه ؛ كالفرار من الفتن ، فأنها في النالب قادحة في أصول (۲) الضروريات ، كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس ، مع المفدة المنجرة بسببه ، أو ترك (۲) ورع المتورع يحمل على نفسه مشقة يحتملها ؛ والمشقات تختلف كا مر في كتاب الأحكام . فكل هذا لا يقدح في مقصودنا على حال

فصل

(ومنها) الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب وذلك أن ما كان منها خادما لمأمور به تصور فيه أن ينقلب اليه ؛ فإن الأ كل والشرب والوقاع وغيرها تسبب في إفامة ما هو ضرورى ، لا فرق في ذلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب ، و بين ما ليس كذلك ؛ وليس بينهما تفاوت يعند رد إلا في أخذه من جهة الحظ ، أو من جهة الحطاب الشرعى فإذا أخذ من (1) انظره مع قوله (لابد له من اقتضاء حاجاته طانت مطلوبة بالجزء أو بالكل وقوله (و حكذا النظر في الا مور المشروعة بالا صل كلها) وجعله ما فيه السعة وقوله (بحرى فيه لخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الا صل والغالب وهل بقال إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء ؟ وكذلك الحاجة المؤدية الى العنيق و الحرج الفادح

(٢) أما الجُمعةُ والجماعات فمن مكملات إقامة الدين ، لما فيهامن إظهار أبهة الاسلام وقوة أهله الى آخر ما سبق

(٣) عطم فى المعنى على قوله (للاشكال) أى أو كان الترك لورع المتورع محمل نفسه منعة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس. لا أن ذلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول فى المباحات المذكورة فيصح أن يكون (ترك) فعلا مبنيا للمجهول أى ترك ما ذكر لا بجل ورع المتورع من هؤلاء

جهة الحظ فهو المباح بعينه ، وإذا أخد من جهة الإذن الشرعى فهو المطاوب. بالكل (١) ؛ لأنه فى القصد الشرعى خادم للمطلوب ، وطلبه بالقصد الأول . وهذا النقسيم قد مر بيانه فى كتاب الأحكام .

فإذا تبلّ هذا صح في المباح الذي هو خادم المطاوب الفعل انقلابه طاعه ع إذ ليس بينهما الاقصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن . وأما ما كان خادما لمطاوب الترك فلما كان مطاوب الترك بالكل لم يصح (٢) انصرافه الى جهة المطاوب الفعل ؛ لأمه إنما ينصرف اليه من جهة الاذن، وقد فرض عدم الاذن فيه بالقصد الأول . وإذا أخذ من جهة الحظ فليس بطاعة ، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة . فاللمب مثلا ليس في خدمة المطاوبات كأ كل الطيبات وشربها ؛ فان هذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما داربها في مخلاف اللمب ، فانه داخل بالمعنى في جنس ماهو ضد "لها . وحاصل هذا المباح أنه نما لا حرج فيه خاصة ، لا أنه مخير فيه كلباح حقيقة ، وقد مر (٢) بيان ذلك ، وعلى هذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح ،

(١) بمراجعة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام ، ويعلم أن كون المباح مطلوبا بالكل لايتوقف على أخذه من جههة الاذنكا هو ظاهر العبارة ، وأن المباح المطلوب بالكل لابد أن يكون خادما لمطلوب ، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط حتى يكون أخذا له من جهة اختياره وإرادته لاغير ، وأن الحظ على ضربين : فما كان داخلا تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه ، والثانى غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه ،ويعلم أيضا أن قوله (فهو مطلوب بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف مل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذه بالكل) ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف مل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذه برىء من الحظ وخرج عن كونه مباحا إلى كونه طاءة

(٢) لا نه إنما كان يصح انصرافه إليه لوكان يخدمه ، مع أنه إنما يخدم ضده . وأيضا إنماينصرف إليه لوكان داخلا تحت الطاب أى الكلى ، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل ، وحينئذ فلايتأتى أخذه منجهة الا ذن حتى يبرأ من الحظ فينقلب طاعة (٣) أى في المسألة الرابعة من المباح

فان من الناس من يقول إنه ينقلب بالقصد طاعة . و إذا عرض على هذا الأصل تمن الحق (١) فيه إن شاء الله تعالى

فان قيل : إذا سلمنا أن الخادم لطاوب الترك مطاوب الترك بالقصد الأول، فقد مر" أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني ، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة ، فقد صارت على هــذا الوحه طاعة ، فكيف يقال إن مثل هذا لا ينقلب بالنية طاعة :

فالجواب أن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء ، بل من جهة ما تضمن من ذلك ، لا (٢) بالقصد الأول ، فانه استوى مع النوم مثلاً ، والاستلقاء على القفا ، واللسب مع الزوحة ، في مطلق الاستراحة ، و بقى اختيار كونه لعبا على الجلة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح ، فاذا أخذه من اختياره فهو سعى في حظه ، فلا طلب ، و إن أُخذه من جهة الطلب فلا طلب (٢) في هذا القسر كما تبين . ولو اعتبر (٤) فيه ماتضمنه بالقصد الثاني لم يفسر الإكثار منه والدوام عليه ، ولا كان منهياً عنه بالكل ، لابه قد تضمن خدمة المطاوب

- أى وأنه غير معقول انقلابه طاعة . لا نه من قسم المنهى عنه بالكل . فلا يتأتى أن ينصرف إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له ، لانه لم يطلبه جزئيا ، وهو ظاهر ، ولا كليا ، لانه منهي عنه
- (٢) أَىٰلُم يَكُنُ اعتبارُ مللغنا. بالقصدالأول بل باعتبارُ ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير أما هو نفسه فليس معينا بل ماد عن المطلوب
- (٣) أى بالقصد الا ول المعتد به يعني ولا طاعة بدون طلب شرعي ، لانها امتثال أمر الشارع
- (٤) أى لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتدبه في نظرالشارع حييكون مطلوما فيؤخذ مر. حجمة الطلب فينقلب طاعة ، لوكان كذلك مانهي الشارع عن استدامته ، لا نه يكون حينتذ خادما لمطلوب الشارع . والواق والفرض أنه خادم لضده مباشرة ، ومطلوب الترك بالسكل . فهذا بدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة

الفعل فكان يكون مطاوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذلك . هذا خلف . وإنما يصير هذا شبيها بفعل المكروه طلبا لتنشيط النفس على الطاعة 4 فكما أن المكروه بهذا القصد لا ينقلب طاعة ، كذلك ما كان في معناه أو شبيها به

ومنها بيان وجه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم لأ ناس بكثرة المال ، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه ع كقوله لثملبة بن حاطب : « قَلَيْلٌ تُوَدِّى شَكْرٌ مُ خَيرٌ من كثير الأتُطِيقُه (١) م. ثم دعاله بعد ذلك · فيقول القائل : لوكان عنده أن. كثرة المال يضر به فلم دءا له ؟ وجواب هذا راجع الى ما تقدم ، من أن دعاءه. له إنماكان من جهة أصل الاباحة في الاكتساب أو أصل الطلب ، فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له وكقوله .. ﴿ إِنَّ أَخُوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ مَا يُغْرِجُ اللَّهُ لَـكُمْ مِن بَرَكَاتِ الأَرْضِ ، قيل : وما بركاتُ الأرض ؛قال · «زَهرةُ الدنيا » فقيل : هل يأتى الخيرُ بالشر ؟ مقال : « لا يأتى الخير الا بالخير ، و إنّ هَذا المالَ خُلوةٌ خَضِرةٌ » الحديث ، وقال حكيم ابن حِرام : سألت النبي صلى الله عليه وسلم فأعطاني ، ثم سأاته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم سألته فأعطاني ، ثم قال : « إنَّ هَذا المالَ خَضِرَةٌ خُاوةٌ ، الحديث (٢)! وقال « المكثيرُ ون هُم الأقلونَ يوم القيَّامة » الحديث (٣)! وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ، ولاعن

⁽۱) تقدم (ج ۲ ــ ص ۲٦٤)

 ⁽۲) تقدم (ج۱ – ص ۱۱۳)
 (۳) رواه في الجامع الصغير بلفظ (ان المكثرين هم المقلون يوم القيامة إلا من أعطاه الله خيرا فنفخ فيه يمينه وشماله الح) عن الشيخين والنسائى عن أبى ذر . وفى رواية لمسلم (إن الا كثرين هم الا قاون يوم القيامة إلا من قال بيده هكذا. وهكذا ﴾ واللفظ هنا لايوافق إحدى الروايتين بل هو ملفق منهما

الزائد على ما فوق الكفايه ، بناء على أن الأصل المقصود في المال شرعا مطاوب ، و إنما الاكتساب خادم لذلك المطاوب ، فاذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه ، كان صاحبه ملياً أو غير ملى ، فلم يخرجه النهى عن الإسراف فيه عن كونه مطاوباً في الأصل ، لأن الطلب أصلى ، والنهى تبعى ، فلم يتعارضا ولأجل هذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون البه في دنياهم ليستعينوا به ، وهو ظاهر من هذه القاعدة

والفوائد المبينة عليه كثيرة

﴿ المالة السادسة عشرة ﴾

قد نقدم أن الأوامر والنواهى فى التأكيد ليست على رتبة واحدة فى الطلب. الفعلى أو التركى ، و إنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهى ، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك .

وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء الى أر بمة أقسام : وهى الوجوب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم .

وثم اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذلك الانقسام ، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء ، وليس للاقتضاء الا وجهان : « أحدهما » افتضاء الفعل ، و « الآخر » اقتضاء النرك . فلا فرق في مقتفى الطلب بين واجب ومندوب ، ولا بين مكروه ومحرم . وهذا الاعتبار جرى عليه أر باب الأحوال من العوفية ، ومن حدا حدوهم عن اطرح مطالب الدنيا جملة ، وأخذ بالحزم والعزم في ساوك طريق الآخرة ، إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهما ، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك ، وعلى المكروه أنه عرم . وهؤلاه هم الذبن عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كا مر (١)

⁽١) فى الاطلاق الرابع للرخصة ، وهو أن كل ما كان توسعة على العباد مطلقا فهو رخصة . والعزيمة هى الا ولى التي نبه الله عليها بقوله (وما خلقت الجنوالانس.

في أحكام الرخص . و إنما أخذوا هذا المأخذ من طريقين :

(أحدها) من جهة الآمر ، وهو رأى من (١) لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء ، وهو (٢) شامل للا قسام كلها ، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهى ، وذلك قبيح شرعا ، دع القبيح عادة وليس (٢) النظر هنا فيا يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب ، بل النظر الى مواجهة الآمر بالمخالفة . ومن هؤلاء من بالغ في الحكم بهذا الاعتبار ، حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبي المعالى في « الإرشاد » فانه لم ير الاقسام وعد كل مخالفة كبيرة ، وهذا رأى أبي المعالى في « الإرشاد » فانه لم ير الاقسام الى الصغائر والكبائر ؛ انسبة الى مخالفة الآمر والناهى ، و إنما صح عنده الاقسام بالنسبة الى المخالفات في أفسها ، مع قطع النظر عن الآمر والماهى . وما رآه يصح في الاعتبار

(والنانى) من جهة معنى الأمر والنهى . وله اعتبارات :

« أحده. » النطر الى قصد النفرب بمقنصاها ، فإن امتثال الأوامر واجتناب

إلا ليعبدون) فالاصل أنهم ملك. وليس لهم عليه من حق و لاحظ. بل عليهم التوجه الكلى لعبادته، وترك كل مايشغل عنها حتى من المباحات. فالاذن لهم فى فيل حظوظهم رخصة و توسعة

(۱) هو أبو منصور الماتريدي . فال إن صيغة الأمر الطلب أي ترجيح الفعل على النبرك وعزاه في الميزان إلى شيوخ سمرقند وفالوا في النبي ، ا فالوه في الأمر فيكون معناه طاب الكف أي ترجيح الترك على الفعل . ونوله (الا مر) بصيغة اسم الفاعل كما يدا. عليه نقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني نقوله (من جهة معنى الا مر) إلا أن قوله (وهو رأى الغ) ينوقف على أن أبا متسور إنما ذهب إلى أنه موضوع نطلب بال على اعتباره جهة الا من وهو يحتاج إلى نص منه . الا أن يقال معناه أنه يو نق حدا الرأي

(٢) أي الافتضاء ، لا به الطلب بلا شرط نتي.

(٣) أى و إلا لجا. الدر بين المكروه و الحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تقاوت المفسدة الناشئة عن الخاافة. وقوله (بهدا الاعتبار) أى مواجهة الا مر بالعصيان و المخالفة. والمعقول أنه باعتبار الآمر لافرق

المواهى من حيث هى ، تقتضى التقرب من المتوجه اليه ؛ كما أن المخالفة تقتضى ضد ذلك ، فطالب القرب لافرق عنده بين ماهو واجب و بين ما هو مندوب ، لأن الجيع يقتضيه ، حسبا دلت (١) عليه الشريعة ، كما أنه لافرق بين المكروه والمحرم عنده ، لأن الجيع يقتضى نقيض القرب ، وهو إما البعد ، وإما الوقوف عن زيادة القرب ، والتمادى فى القرب هو المطلوب فحصل من تلك أن الجيع على وزان واحد فى قصد التقرب والحرب عن البعد

«والنانى» النظر الى ماتضمنته الأوامر والنواهى من جاب المصالح ودر المفاسد عند الامتثال ، وضد ذلك عند المخالفة ، فأنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودر المفاسد ، فالبانى على مقتضى ذلك لايفترق عنده طلب من طلب ، كالأول (٢٠ فى القصد الى التقرب . وأيضا (٣٠ فاذا كان التفاوت فى مراتب الأوامر والنواهى راجعا الى مكمل خادم ، ومكل مخدوم ، وماهو كالصفة والموصوف فتى حصلت المندو بات كملت الواجبات . و بالضد فالا مر (١١) راجع الى كون

- (١) كما سيأتى فى الحديث بعد التقرب بهما معا . وقد أخر المكروه والحرام عن توله (حسبا دلت عليه الشريعة) مع أنه سيأتى له فى الاحاديث التى يذكرها بعد مايدل عليه . فلو قدمه عليه ليكون راجعا الجميع لكان أظهر
- (۲) أى كالتقرير الذى قرر به الاعتبار الا ول. فالكل اما طلب مصلحة ودر. مفسدة
- (٣) وجه ثان مبنى على الاعتبارالثانى . ومحصله أن المندوب آله إلى أنه خادم مكمل للواجب ، وهذا محدوم مكمل به وأنه معه كالصفة للبوصوف ، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات ، فالحكم على الموصوف يسرى على الوصف بلاتمييز بينهما (٤) أى المسمى فى عرف غير هؤلاء طلبا غير جازم أو مندوبا هو منصب فى الحقيقة على الواجب معتبرا فيه الكال ، ويسمح أن يكون مراده أن الا مرمطلقا سواء تعلق فى ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على حجها الاكل ، وهولا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معا

الضروريات آتية على أكل وجوهها ، فكان الافتقار الى المندو بات كالمضطراليه. في أداء الواحيات ، فزاحمت المندو بات الواجبات في هذا الوجه من الافتقار 4 فحكم عليها بحكم واحد . وعلى هذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات. من حيث كانت رائداً لها (١٦ وأنسابها ۽ فإن الأنس بمخالفة ما يوجب بمقتضى العادة الأنس بما فوقها ، حتى قيل : « المعاصى بريد السكفر » ، ودل على ذلك قوله تعالى : (كَلَاً بل وَانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبونَ » وتفسيره في الحديث (٢٠). وحديث (٢٠) : « الحلالُ بيِّن والحرامُ بيِّن و بينهما أمورمشتَبهات ، النح ، فقوله (١٠) «كالراعى حول الحِمَى يُوشك (٥) أن يقع فيه » . وفي قسم الامتثال قوله : « وما (١) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها ، كما يمهد الرائد لمن وراءه . ومتى تمرنت النفس على المخالفة الحفيفة جرؤت على أكبر منها ، كما في حديث البخاري (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقطع يده) أى فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمورالتي تقطع فيهايده (٢) حديث الترمذي وصححه (إن العبدإذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتة ، فاذا هو نزع واستغفر وتاب صقل قلبه ، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه . وهوالران الذي ذَّكُره الله تعالى) ومعنى ران على قلبه غطاه . أي فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانتسببافى ثقائهم بالكفر . وهذا وإن كان غيرمانحن فيه إلاأنه تقريب للموضوع . وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها ، وإن كانت الا "ية في الحرام المؤدى إلى الكفر . لافي المكروه المؤدى إلى الحرام . أما الحديثان بعد فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما ولقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث (ماتقرب. إلى عبدى) . والبعد والمفسدة وحدمة الحرام في حديث (الحلال بين) فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الاطالة

⁽٣) تقدم (ج٣ – ص٨٦)

⁽٤) إما أن يكون خبره محذوفا يدل عليه سابق الـكلامكما أشرنا إليه. وإما أن يكون الأصل مكذا(إلى آخر قوله) والا ول غير مألوف في تأليفه

 ⁽٥) أى فكثيرا ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سببا للوقوع في محرم.
 حيث يكون المشتبه فيه إما مكروها أو خلاف الأولى فقط

تقرَّب الى عبدى بشيء أحب الى ما انترضت عليه ، الحديث (١)

والثالث النظر الى مقاباة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهى شكراناً على الإطلاق ، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق فاذا كانت النعمة على العبد بمدودة من المرش الى الفرش بحسب الارتباط الحكمى وما دل عليه قوله تمالى (وسخر لسم مافى السموات ومافى الأرض جميعاً منه) وقوله : (الله الذي أنز ل من السماء ماء فأخرج به من الشرات رزقاً لسم الى قوله : و إن تُمدُوا نعمة الله لا محصوها إن الإنسان لظاهم كفار) وأشباه ذلك ، وتصريف النعمة في مقتفى الأمر شكران كل نعمة وصلت اليك ، وأكانت سببا في وصولها اليك ، والاسباب الموصلة ذلك اليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم ، فحصل شكر النعم التي في السموات والأرض وما ينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لسكل نعمة وصلت اليك أو كانت سبباً فيها كذاك أيضاً

وهذا النظر ذكرهالنزالى فى «الإحياء» وهو يقتضى أن لافرق بين أمر وأمر، ولا نهى ونهى و فامتثال كل أمركران على الإطلاق، ومحالفة كل أمركران على الإطلاق، ومحالفة كل أمركران على الإطلاق. وثم أوجه أخر يكنى منها ما ذكر. وهذا النظر (٢) راجم إلى مجرد اصطلاح، لا الى معنى يختلف فيه ؛ إذ لاينكر أصحاب هذا النظر انقسام الأوامر والنوامى - كا يقول الجهور - بحسب التصور (٢) النظرى ، وإنما أجهوا فى

⁽۱) جزء من حديث أخرجه البخارى . وأوله (قال الله تعالى من عادى وليا فقد آذنته بحرب . وماتقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى عما افترضت عليه . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به النخ) فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت النبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها

⁽٢) أى الذي بني عليه هذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي

⁽٣) أوكيا قال في صدر المسألة (بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوام)

نمط آخر ، وهو أنه لا يليق بمن يقال له : (وماخلقتُ الجِنّوالا نُسَ إلا لِنعبُدُونَ) أن يقوم بغير التعبد و بذل المجهود ، في التوجه الى الواحد المعبود . وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواعي يشبه الميل الى مشاحّة العبدلسيده في طلب حقوقه ، وهذا غير لائق بمن لا يماك لنفسه شيئًا لافي الدنيا ولا في الآخرة ، إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد ، بل عليه بذل المجهود ، والربُّ يفعل ما يريد .

فصل

ويقتضى هذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهى عنه ، فإنه اذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيعة شرعا ثبت أن المخالف مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة ، من حيث هى خالفة الأمر (٢) أو النهى ، أو من حيث نافضت التقرب ، أو من حيث ناقضت وضع المصالح ، أو من حيث كانت كفرانا للنعمة ، ويندرج هنا المباح على طريقة هؤلاه ، من حيث جرى عندهم مجرى المخص ومذهبهم الأخذ بالعزائم . وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف، فيحصل من ذلك أن السمل بالمباح مرجوح على ذلك الوجه ، وإذا كان مرجوحا فالراجع الأخذ بما يضاده من المأمورات ، وترك شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة ، فالدول الى المباح على هذا الوجه مخالفة (٢) في الجلة ، وإن لم

وبهذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاه والسلام: « يا أيهًا الناس تو بوا الى الله فإنى أتوب الى الله فى اليوم سبعين مرة (⁷⁾) وقوله: وإنه ليفان على (1) المناسب للطريق الا ول فى كلا 4 أن يقول (مخالفة الا مر والناهى) كا يناسب أن يزيد بعد قوله (ناقضت وضع المصالح) فيقول (أو من حيث لم يأت بالفرائض على كالها المطلوب) ليكون تفريعا على الدق الثانى من الاعتبار الثانى من الطريق الثانى

- (٢) أى فيحتاج مثل هذا المباح إلى التوبة
- (٣) رواه النسائي . كما في كنوز الحقائق للبناوي

قلى فاستغفر الله ؛ الحديث (١) و يشعله عموم قوله تعالى: (وتو بوا الى الله جيماً أيها المؤمنون) ولا جله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكال -- اذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها -- نقصا وحرماناً ، فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التى دونها ، والعاقل لا يرضى بالدون . ولذلك أمر بالإستباق ألى الخيرات مطلقا ، رقسم المكافون الى أصحاب اليمين ، وقال تعالى (فأما إن كان من المقرّبين (٢) فروّح وريّحان وجنة نعيم ، وأما إن كان من أصحاب اليمين) الآية . فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان العضائل ، حتى يعدّوا من لم يكن في ازدياد ناقصاً ، ومن لم يعمر أنفاسه بطالا ، وهذا مجال لامقال فيه . وعليه أيضا نبه حديث (٢) الندامة يوم القيامة ، حيث تم الخلائق كلهم ، فيندم المي، أن لا يكون قد أزداد احسانا

- (۱) بقيته (فى اليوم سبهين مرة) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى عن الاعر المزنى
- (٢) أى وهم السابقون كما قال فى أول السورة (والسابقون السابقون أولئك المقربون) فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم يضف مثل ذلك لا محجاب اليمين و إنما أضاف اليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين فعل تفاوت مراتب الكال و فضل السابقين المقربين مع أن الكلمن اصحاب اليمين. هذا بالنظر للا ية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون وإن كان أسند فى أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم (فى سدر مخضود وطلح منعنود) إلى آخر النعم التى أعدها لهم
- (٣) حديث الترمذى (مامن أحد يموت إلا ندم: إن كان محسنا ندم ألا يكون ازداد. وإن كان مسيئا ندم ألا يكون نزع) وبتطبيقه على عبارته تجدتفاوتا فى المعنى فالحديث فيه الندم لسكل شخص عند موته ، وأما كون ذلك يوم القيامة للجيم دفعة فيحتاج إلى دليل غير هذا الحديث ، وأيضا معنى (نزع) غير معنى (أحسن) فلعله اطلع على غير هذا الحديث . أما الآخذ بالمهنى فى هذا فلا يصم الجواب به لا نه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفيا لجيع مضمون الحديث . ومع ذلك فحديث الترمذي نفسه كاف فى غرضه

فان قيل : هذا إثبات النقص في مرانب الكمال ، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فها .

فالجواب أنه ليس بإثبات تقص على الإطلاق ، وإنماهو إثباث راجح وأرجح وهذا موجود . وقد ثبت (١) أن الجنة مائة درجة ، ولا شك في تفاوتها (٢) في الأكلية والأرجعية . وقال الله تعالى: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وقال : (ولقد فضلنا بعض النبيتين على بعض) ومعلوم أن لا تقص في مراتب النبوة ، إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضى المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة ، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها · فلذلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض المراتب مع إمكان الرقى ، وتتحسر إذا رأت شفوف ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، ما فوقها عليها ، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال ، كالكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين ، وما أشبه ذلك . ولما فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين دور الأنصار وقال : « في كل دُور الانصار خير (٢) » قال سمد بن عبادة : يارسول الله خُير دور الأنصار فجعيلنا (١٠ آخراً ، فقال : أوليس بحسبكم أن تكونوا من الخيار ؟ (٥٠ وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير (٢٠) وفي حديث آخر : « قد فضلكم على كثير (٢٠)

- (۱) في حديث الترمذي
- (٢) أخرج الشيخان أنأهل الجنة يتراءون أهل الغرفكما تتراءونالكواكب في السياء.
 - (٣) جزء من حديث تقدم (ج٢ ص ٣٥)
- (٤) الرواية يما في البخارى في مناقب الآنصار بصيغة المبنى للمجهول في خير وجعل. وهذا هو مايقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الآمركما في أصل النسخة. أي فع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذلك، ولم يرضوا بمرتبة دون مافوقها. وبهذا صح الاسدلال به على فضل تطلب المراتب العالية
 - (٥) بقية الحديث المذكور
 - (٦) رواه البخاري

تقدم أن من الحقوق المطلوبة ما هو حق لله وما هو حق للعباد ؛ وأن ماهو حق للعباد العباد ، وعلى ماهو حق للعباد ففيه حق لله ، كما أن ماهو حق لله فهو راجع الى العباد ، وعلى ذلك يقع التفريع هنا بحول الله فنقول : الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالامن جهة ماهي حق لله تعالى مجرداً (٣) عن النظر في غير ذلك ، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ، ومعنى ذلك أن المسكلف اذا سمع مثلا قول الله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) فلامتثاله هذا الأمر مأخذان :

- (أحدها) وهو المشهور المتداول أن ينظر فى نفسه بالنسبة إلى قطعالطريق، و إلى زاد يبلغه ، و إلى مركوب يستمين به ، و إلى الطريق إن كان مخوفاً أومأموناً و إلى استعانته بالرفقة والصحبة ، لمشقة الوحدة وغرورها ، و إلى غير ذلك من الأ ، ور (١) أى يعتبرها المقربون سيئات ، لنقص رتبتها عن مراتب فوقها . وهو من حذا الباب
- (٢) أى صرف. والله غنى عنه ، فهو راجع الى مصاحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الحنس وغير ذلك ، ومنها ما كان حقا لله والعبد ولكن حق الله مغاب ، كحفظ النفس ، إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل . والثالث ما اشترك فيه الحقان وحق العبد مغلب . كالعنق للعبد مثلا . هذا ، ولكنه في التفريع أجمل . ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله فأنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف ، وهذا معقول .
- (٣) أى فلا يعتبر حق العبد مطلقا بجانب حق الله ،بل كا نه ليس للعبد حق أصلا ولا يقال إنه تتعارض الا وامر المتعلقة بحق الله تعالى حينتذ مع الا وامر المتعلقة بحق العبد ، لا ن هذه تعتبر رخصا والا ولى عزائم ولا تعارض بينهما

التى تعود عليه فى قصده بالمصلحة الدنيوية أو بالفسدة ، فاذا حصلت له أسباب. السفر وشروطه العاديات انتهض للامتثال ، و إن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم ينحتم (١) عليه

(والنابى) أن ينظر فى نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى ، غافلاومعرضاً عما سوى ذلك ، فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه ، لا يثنيه عنه إلاالمعزالحالى (٢٠) أو الموت آخذاً للاستطاعة أنها باقية ما بقى من رمقه بقية ، وأن الطوارق (٣) العارضة والأسباب المخوفة لا توازى عظمة أمر الله فتسقطه ، أو ليست بطوارق ولاعوارض. فى محصول العقد الإيمانى ، حسما تقدم فى فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام .

وهكذا سائر الأوامر والنواهي

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد ؛ لأن ما يذكره ألفقها، في الاستطاعة المشروطة راجع إليها (١)

- (١) أى اذا نظر فى تحقق شروط الوجوب فى نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متجققة أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم يعنى ولكنه لا يزال متوجها ، بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلا حتى أداه صح وكان طاعة ، ولا يكون كذلك إلا والطلب الأصلى متوجه . ويكون عدم إنمه بعدم الفعل رخصة ، وإن كانت بالمعنى الأعم ، لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملا
- (٢) أى الحاصل بالفعل ، لا ما يطرأ فى تقديره باعتبار فقد بعض الشروط والاسباب العادية
- (٣) لعلما (الطوارى) بالهمز ، فانها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلا مثلا لاتناسب . وكثيراً ما تقدمت فى كلامه بالهمز لا بالقاف وقوله (أو ليست بطوارى) نظر أرق مما قبله
- (٤) فكاأن الحق لله في هذه العبادة يثبت حتماً عنـــد استيفاً. شروطها ، فاذا لم تستوفكان من حق العباد التخلي عنها

وأما الناني فجار على إلىقاط اعتبارها وقد تقدم (١) ما يدل على صحة ذلك الاسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

« أحدها » ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد باطلاق ، وأن على الله ضمان الرزق ، كان ذلك مع تعاطى الأسباب أولالا) كقوله تعالى : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم مِن رزق وما أريد أن يطعمون) قوله تعالى: (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عكيها لانسألك رزقا نعن نز زقك، والعاقبة النقرى) فهذا واضع في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد فالمقدم حق الله ، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى ، والرزق من أعظم حقوق العباد ، فاقتفى الكلام أن من اشتغل (٢) بسادة الله والمناب ، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الاسباب والمسبات بيد الله ، وأنه لا أثر مطلقا لهذه الاسباب ، ويغفل عن العادة الموضوعة في الاسباب ، ويغفل

- (٢) تقدم فى المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى (لا نسألك رزقا) وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعا إلى التسبب ، بل إلى الرزق المتسبب فيه . ولو كان المراد التسبب لما طلب المكلف بتكسب على حال ولو بجعل اللقمة فى الفم أو ازدراع الحب الح لكنذلك باطل باتفاق . وقوله (فهذا واضح النح) هو من الحفاء بمكان ، لأنه أين التعارض فى الاتيتين ؟ وأين الترجيح ؟ بعد ما قال سابقا إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت ، وكما سيأتى لنا فى الدليل الثالث فى آية (وأمر أهلك)
- (٣) يعنى دون أن بدخل فى الأسباب الموضوعة لذلك . لكن أين هذا من الآيات ولم يكن فى الآيات تعليق ولو ضمنيا يقتصى أن نترك الأساب رأسا ، فيأتى الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذى تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والايمان ، فضلا عن سائر الطاعات ، بلر بما كان الأمر بالعكس وأنسعة الرزق لغير المؤمنين ويدل عليه حديث عمر: (ادع الله أن يوسع على امتك) فقال له (أفى شك أنت يا ابن الخطاب أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم الح) . وأما آية (ومن يتق الله بجعل له مخرجاويرزقه من حيث لا يحتسب) فحل الجزا

كفاه الله مئونة الرزق. وإذا ثبت هذا في الرزق ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة ، والمفاسد المتوقاة ، وذلك لأن الله قادر على الجميع. وقال تعالى (وإن يمسلك الله بضر من فَلا كَاشِف (١) له الأَهُو، وإن يُردُك بِخَيْرِ فَلاَ رَادَّ الهَ الهِ (٢) وفي الآية الأخرى: (وإن يمسلك بَخَيْرِ فَهُو عَلى كل شيء قدير) وقال: (ومَن يَتُو كُل عَلى الله فَهُو حَسْبُهُ (١)) بعد قوله: (ومن يَتَّق الله يجمل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) فمن اشتفل بتقوى الله تعالى فالله كافيه. والآبات في هذا المهنى كثيرة

« والثانى » ما جاء فى السنة من ذلك ، كقوله صلى الله عليه وسلم « احفظ الله يحفظك ، إحفظ الله تجده أمامك ، تمر فى إليه فى الرخاء يمرفك فى الشدة ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستمن بالله . جف القلم بما هو كائن . فلو اجتمع الخلق على أن يمطوك شيئاً لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه ، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك لم يقدروا عليه » الحديث (١) ! فهو كله نص فى ترك الاعتماد (١) قوله : (من حيث) كما يدل عليه الحديث فى قصة رجل أشجع المتقدمة فى المسألة الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبحث الثانية فى الرخص ، وسيأتى لنا كلام آخر فى الدليل الثالث يتعلق بهذا المبابا بالاخذ فها البك ، لا يغاليه أحد ، هذا ظاهر . ولكنه كلفنا فها وضع له أسبابا بالاخذ فها

(٣) نعم. وقد ورد (اعقلها وتوكل) و (لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كا يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا) فالطير التي شبه بهما من يتوكل نهاية التوكل ــ تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح . فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأسا ، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معا مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب

وإن لم يكن لها تأثير في الفعل

- (٤) أخرجه الترمذى . وأخرجه رزين بأطول من الترمذى ، وفى بقيته مما يناسب هنا قوله (فان استطعت أن تعمل لله بالرضا فى اليقين فافعل فان لم تستطع فان فى الصبر على ما تكره خيرا كثيرا)
- (a) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركا للا سباب ، لأن الاعتماد عليها عند

على الأسباب، وفي الاعتماد على الله، والأمر بطاعة الله. وأحاديث الرزق والأجل (١) كقوله: « اللهم لا مانع لا أعطيت ، ولا مُعطى كما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد (٢) » وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب في ابن صياد « إن يكنه فلا تطيقه (٣) » وقال : « جف القلم بما أنت لاق (١) » وقال : « لاتسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها ، ولتنكح فان لها ما قد رلم (٩) » وقال في العزل « ولا عليكم أن لا تفعلوا ، فانه ليست نسمة ، كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة (١) » وفي الحديث « المعصوم من عصم الله (٧) » وقال : « إن الله كتب على ابن آدم حظة من الزني أدرك ذلك لا محالة (٨) » إلى سائر مافي هذا المعنى مما المكون معناء النظر اليها بأنها ان لم تكن لا يوجد الله المسبب ، كما هو بحرى العادة . وعدم الاعتماد عليها بهذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتئالا للا مر مع إغفال بحرى العادة ، كما هو دأب من يغلب علهم شهود التوحيد في الأفعال

- (١) أَى وغيرهما: فالحديثانَ الا ولان فيهما ، والباق في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضا
 - (۲) رواه البخاري
- (٣) احدى روايات مسلم و في رواية البخارى (فان تساط عليه) أى أنه مهما كان لديك من قوة السبب و القدرة على قتل مثله فان تقتله . لأن ما فى قدر الله ليس كذلك (٤) رواه البخارى عن أبى هريرة فى بابما يكره من التبتل وسببه طاب أبو هريرة الاذن بالاختصاء لتضرره بالعزوية مع فقره
- (٥) أخرجه فى التيسير عن الستة . وفى اللفظ بعض اختلاف . ومحل الشاهد متفقى علمه
- (٦) حديث أبى سعيد فى غزوة بى المصطلق وأنهم سألوه صلى الله عليه وسلم عن العزل فقال (لا عليكم الح) أى لا ضرر عليكم فى عدم العزل : لأن العزل وعدمه سواه . فأى نسمة أرادها الله كانت ولو مع العزل . والحديث أخرجه الستة كما فى التيسير
 - (٧) أخرجه البخارى في القدر في باب (المعصوم من عصم الله)
- (A) رواه الشيخان. وهو وما قبله من الأجاديث التي تذكّر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات. ولذلك لما ورد

هو صريح في أن أصل الأسباب التسبب، وأنها لأعلك شيئًا، ولا ترد شيئًا، وأن الله هو المعطى والمام ، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى

« والثالث » ما نَّبت من هذا العمل عن الأنبياء حلوات الله عليهم ، فقدموا طاعة الله على حقوق أغسهم ، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت (١١) قدماه

معناها على الصحابة فهموا منها ترك الأسباب وقالوا أفلا ننكل؛ قال عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) فلماذا تأتى بها دليلا على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى ؛ ولو أخذت كذلك لوقف التسبب في الطاعات أيضا و مالجملة فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين : لانهما في مقام آخر لا ينافى الأخذ بالأسباب

(١) الشواهد التي ..اقها المؤلف هامحل بحث . أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه فانما يصح أن يكون دليلا إذا ثبت أنه في ذلك زاد عما طلب منه حتما على وجه الخصوصية في قوله تعالى (ياأيها المزمل قبرالليل إلا قايلا) وقوله (أفلا أكون عبدا شكورا ﴿ جُوابًا لَمْنَ قَالَ لَهُ : لَمْ يَجَهَدُ نَفُسُكُ وَقَدْ غَفَرُ اللَّهُ لَكُ مَا تقدم وما نأخر ؛ لاينافي أن يكون الشكربالامتثال . وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه فعلوم أنه صلى الله عليه وسلم مأمور بالنبليغ حتما (قم فأنذر الى قوله : ولربك فاصبر) وهـذا في أول الا وامر بالنبليغ جا. حتماً ، ومثله (فاصدع بما تؤمر) واقترن الاثمر الحتم بكفالة التأييد(وأعرض عنالمشركبن إنا كفيناك المستهرئين) (أوليس الله بكاف عده ؛ ويخوفونك بالذبن من دونه الى فوله : أليس الله بعزيز ذى انتقام ﴾ وما وصل اليهالا مر بالتبليغ إلا بعد أن نبته الله تعالى وطها نه باطلاعه على باهر قدرته ، وعظم جنده المالئين للسموات والاُرض ، وأن واحدا منالجند كجبريل الذى أراء له قُبْلِ ذلك على هيئته الاصلية يستطبع سحق الارض ومن عليها . بعد هذا كله جاء له الا مر الحتم بالنبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الا سباب المشهورة ، وأنه ورد أنه صلى الله عليه وسلم كان اذا لم يجد فوتا أمر أهله بالصلاة أخذا من قوله تعالى (وأمر أهلك بالصلاة الا ّية) وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الـكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول - فلا تؤخذ الإَّية عامة للاستدلال بها على ما يريد فكيف بعد هذا بما نحن فيه ، وأنه مع دواعي خوفهوعدم استكمال الشروظ

وقال : « أفلا أكونُ عبدًا شكورًا (١) » . و بأنم رسالة ربه على ماكان عليه من الخوف (٢) من قومه حين تمالئوا على إهلاكه ، ولكن الله عصمه وقال الله له : أو الا سباب بلغ الرسالة ، لكنه لو قال إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه ، فكان شديد الحرص على إبمان قومه وتلبية دعوته ، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة ، ويألم أشد الا ُلم لعدم مسارعتهم إلى الايمان وإجابة الدعوة ، حتىوردت الاً يات لتخفف عنه ما كان يجد مثل (لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين) (ما على الرسول إلا البلاغ) وأمثال ذلك . وقد لاحظ صلى الله عليه وسلم أُصل الا ُمر بالدعوة جادا فيه معرضا عما سوى ذلك · نعم هذا هو الذى يصح أنَ يعد دليلا على مدعاه . وآية (ولا يخشون أحدا إلا الله) نُؤيد ما ذكرنا . فانَعدم خشية غيره تعالى ماجا. إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطها نوا البها مع الوعد بذلك ، ألا ترى الى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولا نقويته بهارون الا فضم منه ، وأنه يخاف نتله قصاصا لمن قتله من قوم فرعون فلما ضم اليه مارون قالا معاً (إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فلمــا سمعاً التأييـد بتوله تعالى (لا تخافا إنى معكما أسمع وأرى) سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته . و تولُّمود (فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون) أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد. فليس مما نحن فيه أيضا . وإلا لكَّان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمها على كيده والفتك به . نعم إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه بما نحن فيــه فانهم أخذوا بالأمر (قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) بدون نظر الى الرخصة فى قوله تعالى (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) ، وذلك داخل في الرخصة بالاطلاق الاول المشهور ، إذ أن ذلك جا. بلفظ رفع الحرج أى مع بقاء اصل الطلب متوجها وإن لم يكن حتما

() عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت فدماه فقيل له: قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه الخسة الا أبا داود (تيسير)

(٢) لو قال: على ما تراكم حولهمن دواعى الخوف من قومه مثلا، لكان أليق، فسيأتى في وصف الرسل (ولا يخشون أحدا إلا الله)فلم يبلغها وعنده شيء من الخوف

(قُلُ لِن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَاكَتَبَ اللهُ لِنا) الآية! وقال له: (ولا تُطع الكافرينَ والمنافقينَ ودَع أذاهُم وتوكل على الله) فأمره باطراح مايتوقاه فإن الله حسبه به وقال: (اللّذِين يُبَاّةُون رسالات الله ويخشّونَهُ ولا يَخشّون أحداً إلا الله) وقال قبل ذلك: (وكان أمرُ الله قدراً مقدُوراً) وقال هود عليه السلام لقرمه وهو يبلغهم الرسالة: (فكيدوني جميعاً ثم لا تُنظرون؛ إنى تو كلت على الله) الآية! وقال موسى وهارون عليهما السلام: (ربّنا إنّنا نخاف أن يفرُط علينا أو أن يَطفّى) فقال الله لها: (لا تَخَافا، إنّني معكما أَسْمَعُ وأرّى)

وكان عبد الله بن أم مكتوم قد بزل عدره في قوله تعالى: (غير أولى النسر ر) ولكنه كان بعد ذلك يقول: إلى أعمى لا أستطيع أن أفر ، فادفعوا إلى اللواء وأقعدوفي بين الصفين! فيترك ما مُنح من الرخصة ، ويقدم حق الله على حق نفسه وروى عن جدع بن ضمرة أمه كان شيخا كبيراً ، فلما أمر وا بالهجرة وشد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لاحرج فيه ، ولا تكليف بمالا يطاق ، قال لبنيه: إلى أجد حيلة فلا أعذر ، احماو في على سرير! فيملوه ، فات بالتنعيم وهو يصفق عينه على شماله ويقول: هذا لك وهذا لرسولك. الحديث! وعن بعض الصحابة أنه قال شهدت معرسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأخ لى أحداً ، فرجمنا جريجين فلما أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخى أو قال لى : أنفوتنا غزوة مع رسول الله عليه وسلم بالخروج في طلب العدو قلت لأخى بركها ، وما منا إلا جريح تقيل ، فرجنا مع رسول الله عليه وسلم ؟ والله مالنا من دابة أيسر جرحاً منه ، فكان إدا غلب حملنه عُقبة ومشى عقبة ، حتى انهينا إلى ما المهون ، وفي النقل من هذا النحوكثير. وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام مافيه كفاية

فان قيل: إن هذه الأدلة إذا وقف معها حسما تقرر اقتضت اطراح الأسباب جلة 6 أعنى ما كان منها عائدا إلى مصالح العباد ، وهذا غير صحيح ؛ لأن الشارع

وضعها وأمر بها ، واستعملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة

وأيضا فإن حقوق الله تعالى ليست على وزان واحد فى الطلب : فنها ماهو مطلوب حمّا ، كالقواعد الجنس وسائر الضروريات الراعاة فى كل ملة ، ومنها ماليس بحتم ، كالمندو بات . فكيف يقال إن المندو بات مقدمة على غيرها من حقوق العباد وإن كانت واجبة ؟ هذا لا يستقيم فى النظر .

و أيضا فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلقوا بأيديكم وأيضا فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر ، كقوله تعالى : (ولا تُلقوا بأيديكم إلى التّهلُكة (١) وقوله : (ورزودوله) وقوله : (وأعِدُوا لهم ما استَطَعتُم مِن قُوتَ وَمن رباط الله الكيل) الآية ! وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره ، ويعمل بمثل ذلك أصحابه . والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات ، وما تقدم لايقتضيه (٢) فلا بد من صحة أحدها ٤ و إن صح بطل الآخر . وليس ما دلاتم عليه بأولى مما دلانا عليه ، والترجيح من غير دليل تحكم

فالجواب أن ، انقدم لايدل على اطراح الأسباب ، بل يدل على تقديم (٣)

(۱) قد يقال ان هذه الآية على تفسيرها بالنهى عما يؤدى بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلا هنا، لأن هذا ليس من حقوق العباد ، بل من حق الله تعالى ، كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى ، وكماقال هنا (وسائر الضروريات المراعاة الخ) فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك . وكذا يقال في آية (وأعدوا لمم) فانها وإن كان ظاهرها طلب الاخذ بأسباب حفظ النفس من الاعداء فهى في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سيل الله في واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعا

(٢) يريد بل يقتضى خلافه أما مجردكونه لا يقتضيه فلا يقتضى أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه

(٣) أى أن المأخذ الثانى ليس مبنباً على إسقاط الآسباب رأساً ، بل إسقاط الآسباب التعلق بحق العبد ، والاحتفاظ بالا سباب المتعلقة بحق الرب فقوله ليس هناك تعارض أى لا أن الا مر بها والا خذ لا يقتضى الدلالة على تقديمها حما بعض الأسباب خاصة — وهى الأسباب التى يقتضيها حق الله تعالى — على الأسباب التى تقتضيها حقوق العباد ، على وجه اجتهادى شرعى قامت الأدلة عليه . فليس بين ذلك و بين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعاله لها تعارض . ودليل ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام فعل من اطر حها عند التعارض ، وعمله عليه الصلاة والسلام على اطراحها كذلك في مواطن كثيرة ، وندبه إلى ذلك كا تبين في الأحاديث المنقدمة . وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هذا المكان ، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب . هذا جواب الأول

وأما الناني فان حقوق الله تعالى على أى وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح المكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة، لامن باب عزائم المطالب ، و نيانُ ذلك في فعمل الرخص والعزائم. و إذا كان كذلك فالمزائم أولى بالنقديم منام يعارض معارض ، و آيضا فان حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينات ، خادم الفر و ريات ، و إنها ربما آدى الإخلال بها إلى الاخلال بالفر و ريات ، و إن المندو بات بالجز، واجبات بالكل. فلا جل هذا كله قد يسبق (١) إلى النظر تقديمها على واجبات حقوق الساد ، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر

وأما الثالث فلا معارضة فيه ؛ ذان أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقوق الله أصلا، وإذا لم تدل عليها لم يكن فيها معارضة أصلا، وإلى هذا كله فان تقديم حقوق العباد إنا يكون حيث (٢) يعارض فى تقديم حق الله معارض بازم منه تضييع حق الله تعالى، فأنه إذا شق عليه الصوم مثلا لمرضه، ولكنه صام، فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كلما، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذلك، عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، على الاسباب المتعلقة بحق الله تعالى. فهذه مقدمة باعتبار هذا النظر وأدلته

(١) هوكما ترى من الخطابة

(٢) وفي الحقيقة يرجع الى تقديم حق الله تعالى

خلم يكن له ذلك . فأما إن لم يكن كذلك فليس تقديم حق الله على حق العبد بنكير ألبتة ، بل هو الأحق على الإطلاق . وهذا فقه في المسألة حسن جدا (١) و بالله التوفيق

فصل

واعلم أن ماتقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف للا إلى غيره ، أما ما كان من حق غيره من العباد فيو بالنسبة إليه مس حقوق الله تعالى . وقد تبن هذا في موضعه

﴿ المسألة النامنة عشرة ﴾

الأمر والنهمي يتواردان على الفعل وأحدها راجع إلى جهة الأصل والآخر راجع إلى جهة التعاون ، هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون ؛ أما اعتبارها معا من جهة واحدة فلا يصح (٢) ولا بدمن النفصيل : فالأمر إما أن يرجع إلى جهذا لأسل أو التعاون

فان كان الأول (٢) فحاصله راجع (١) إلى قاعدة سد الذرائع ، فانه منع الجانز (١)

- (١) نعم، فقه حسن. ولكن هذه المسألة ينقصها بسطالتفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا اليه، كاينقصها أكثر من هذا تحرير الادلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله
 - (٢) لا نه يؤدى إلى تكليف مالايطاق وقوعاً ، مع الاتفاق على عدمه
- (٣) ومثاله مشترى الا عُذية من الاسواق لاحتكارها فأصل الله ا، مأذه ب فيه لكسب المعاش ولكنه قد يؤدى إلى التضييق على الجمهور. والاحتكار بمنوع إدا أدى إلى ذلك كما رواه مالك عن عمر قال (لاحكرة في سوقنا) الحديث
- (٤) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل، كالك ومنهم مس يخصها بمواضع قد يكون منها هذا وقد لا يكون. وقوله (فانه منع الجائز) مبى على إعمالها (٥) أى المأذون فيه ، لا أن الموضوع الا مر

الموافقات ــ ج٣ - م ١٧

لئلا يتوسل به إلى المنوع ، وقد مر ما فيه (١) ، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوحه:

« أحدها » اعتبار الأصل ، إذ هو الطريق المنضبط ، والقانون المطرد « والثاني » اعتبار جهة النعاون ، فان اعتبار الأصل مؤدّ إلى الملال (٢٦٠

(١) وانه متفق عليه في الجلة ، وانه حصل اختلاف في بعضالتهاصيل

(٢) صوابه (المآل) كما يعينه المقام ولا حقالكلام أوكما سيأتى في المسألة: العاشرة من كتاب الاجتماد

(وتلخيص المسألة) أنه إذا ورد أمر ونهى علىفعل باعتبارين : اعتبار أصله وذاته ، بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه ، ويعين هو عليه واعتبار المـــآل والتعاون ، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات فاما أن يرد الآمر على أصله والنهى على ما يؤدى اليه ، أو بالعكس

فان كان الأول ففيه خلاف (١) اعتبار الا صل وقطع النظر عما يثول إليه. ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط ... (٢) اعتبارجهة التعاون والمآل. لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه ، وأيضاً يفتح باب الحيل لا أن الحيل مبنية على أن يكونالشي، مستوفيا في ذاته شرائط الحل. ولو صورة ، ويقطع فيها النظر عما يثول اليه من المفسدة الشرعية المنهى عنها ،. كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا فان ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا (٣) التفصيل : إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي. الأصل ، لا نه إن لم يراع بطل العمل بالا ُصل المأذون فيه ، وهو ضرورى أو حاجي، فيؤدي إلى تكليف مالا يطاقأو إلىالحرج _ ويساعده ماتقدم فيالفصل. الأول من المسألة الحامسة عشرة ، فراجعه برمته ـــ وإن لم تغلب فالاجتهاد

وإنكان الثاني وهو توجه النهي الى الا صل والطلب الى التعاون فالحكم اعتبار النهي الذي في الاُصل ، لئلا يؤدي الى إلغاء النهي ، والتوسل بالممنوع شرعاً الى مطلوب ضعيف استحساني وهو جهة التعاون ،كالمثل الذي ذكره المؤلف (يسرق ليتصدق) وهو باطل (ليتها لم تزن ولم تتصدق) ومحل اعتبار النهي مالم يكن فيه معارضه مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة ، فتقدم المصلحة العامة ؛ وذلك كتلق الركبان . فانه ضروري أو حاجي لكسب الشخص لعياله ، واهمال هذا الكسب المنوع ، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها ، ولا نه فتح باب الحيل

« والثالث » التفصيل: فلا يخلو أن تكون جهة التماون غالبة ، أو لا . فإن كانت غالبة فاعتبار الأصل واجب ، إذ لو اعتبر الغالب هذا لأدى إلى انحوام الأصل جملة ، وهو باطل . و إن لم تكن غالبة فالاجتهاد

وإن كان الثانى فظاهره شنيع ، لا نه الغاء لجهة النهى ليتوصل إلى المأمور به تماونا ، وطريق التماون متأخر فى الاعتبار عن طريق إقامة الفر و رى والحاجى لا نه تكيلى . وماهو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذلك على المساكين أو يبنى قنطرة ، ولكنه صيح إذا نزل منرلته ، وهو أن يكون من باب الحكم على الحاصة لأجل العامة ،

وتركه منهى عنه ، ولكنه يؤدى الى مصلحة العامة ، حيث يشتررن مر. السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الا ثمان . فهو منهى عنه يؤدىالى مطلوب هو ارفاق العامة ، فقدمت مصلحةالعامة .ومثله بيع الحاضرالبادىهو من الضرووى أو الحاجى و هو نصح مطلوب ، وتركه منهى عنمه ، لكن هذا الترك فيه تعاور ورفق بأهل الحضر ، لأن البدوى يبيع لهم حسماً يفهم هو في الأسعاد ، ولكن الحاضر إذا باع له يقف على الاسعار الجارية في الحضر، وفيه تضييق عليهم فألغى النهي عن ترك النصح وروعي المالوب وهو التعاون رفقا بالحضر . ونقديماً للصلحة العامة . وكذا تُضمين الصناع-والصانع ادين الوكيل، والمودع بالفتح-وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس ، وجعلهم ضاء:ين منهىعنــه حفظا لحقوقهم ، ولكنه روعي جانب الطلب في التعاون ، فجعلوا ضامنين تقديما للبصلحة العامة. وكذا مسألة أبي بكر رضي الله عنه ، كسبه لعيالة ضروري أو حاجي وتركه منهى عنه، لـكنه يؤدى الى مصلحة عامة المسلمين، فألغى النهى في الا صلوروعي جانب التعاون والما "ل ، وهو المصلحة العامة لا نه نزل منزلة الضروري والحاجي هذا وباب الحكم على الخاصة لا جل العامة واسع ومنه نزع الملكية الخاصية للمنافع العامة ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلي أحد مر مقابرَهم الى جهة أخرى لاجرا. العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه . وقد يكون منه تشريح جثث الا موات لفائدة طب الا حياء، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا كالمنعمن تلقى الركبان ، فان منعه فى الأصل بمنوع ، إذ هومن باب منع الارتفاق ، وأصله ضرورى أوحاجى لأجل أهل السوق . ومنع بيع الحاضر البادى ؛ لأنه فى الأصل منع من النصيحة إلا أنه إرفاق لأهل الحضر ، وتضمين الصناع قد يكون من هذا القبيل ، وله نظائر كثيرة ؛ فان جهة التعاون هنا أقوى . وقد أشار الصحابة على الصديق — إذ قدموه خليفة — بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال ، لأجل ما هو أعم فى التعاون ، وهو القيام بمصالح المسلمين ، وعوصه من ذلك فى بيت المال . وهذا النوع صحيح كما تفسر والله أعلم

الفصلالرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا والمراء العموم المعنوى ، كان له صيفة مخصوصة أولا ، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره : إنه علم ، فإنما معنى (١) ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم ، بدليل فيه صيغة عموم أولا ؛ بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية ، المحصَّلة بتجموعها القطع بالحكم ، حسبا تبين في المقدمات والخصوص ، بخلاف العموم . فإذا ثبت مناط النظر و تحقق فيتعلق به مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إذا ثبتت قاءدة عامة أو مطاقة (٢) فلا تؤثر فيها ممارضة قضايا الأعيان ولا

(۱) سيأتى ذكره فى المسألة السادسة ؛ وبستدل عليه هناك بجملة وجوه (۲) لم ترد مقيدة . وقوله (قضايا الأعيان) كما ورد مسحه صلى الله عليه وسلم على عمامته ، فلا يؤثر ذلك فى فاعدة وجوب مسح نفس الرأس فى الوضوء ويكون مسح العامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها ، وكما سيأتى فى الفصل التالى فى قضية قتل موسى للقبطى

حكايات (١) الأحوال . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول السكلية القطمية . وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة . والمظنون لا يقف القطمي ولا يمارضه

(والنانى) أن القاعدة غير محتملة ؛ لاستنادها (٢) الى الأدلة القطعية . وقضايا الاعيان محتملة ؛ لإمكان أن تكون على غير ظاهرها ، أو على ظاهرها وهى مقتطعة ومستثناة (٣) من ذلك الأصل ، فلا يمكن — والحالة هذه — إبطال كلية القاعده بما هذا شأنه .

(والثالث) أن قضايا الاعيان جزئية ، والقواعد المطردة كليات ، ولاتنهض الجزئيات أن تنقض الحكليات ، ولذلك تبقى أحكام الحكليات جارية في الجزئيات و إن لم يظهر فيها معى الحكليات على الخصوص ؟ كافى المسألة السفرية (١) بالنسبة الى الملك المترف ، وكما في النبي بالنسبة الى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص ، و بالضد في مالك غير النصاب وهو به غنى "

(والرابع) أنها لوعارضتها فإما أن 'يعملا مماً ، أو يهملا ، أو يعمل بأحدهما دون الآخر ، أعنى في محل المعارضة : فإعمالها معاً باطل (٥) وكذلك إهمالها ؟ لأنه

- (١) كالحكايات التي تقدمت عن عثمان وعمر من تركهم في بعض الاحيان ما هو مشروع باتفاق كالاصحية ، خوفا من اعتقادالناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلا (٢) أى فالادلة القطعية التي انتجت هذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها
 - · (٣) أى مع بقاء العموم فى الباقى بعد الاستثناء
- (٤) فان العلة للرخصة بالافطار أو القصر المشقة ، وايست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره ، وهكذا ما بعده في الغني بالنسبة الى تحديد النصاب غنيا ، وعكسه
 - (٥) لأنه يُستلزم التكليف بالضدين معا وهو لا يجوز

إعمال (١) لفمارضة فيما بين الظنى والقطعى . و إعمال الجزئى دون الكلى ترجيح له على الكلى ، وهو إعمال السكلى دون الجزئى وهو المطاوب

فان قيل هذا مشكل على بابى التخصيص والتقييد ، فان تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الأحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جار فيها ، فيلزم إما بطلان ما قالوه ، و إما بطلان هذه القاعدة ، لكن ماقالوه صحيح فلزم إبطال هذه القاعدة

فالجواب من وجهين

ه أحدها» (٢) أن مافرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال فإن ما نحن فيه من قبيل ما يتوهم فيه الجزئي معارضا وفي الحقيقة ليس بمارض ؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية ، ثم وردف شي ، مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها ، مع إمكان أن يكون معناها موافقا لا مخلها ، فلا إشكال في أن لامعارضة (٢) هنا . وهو هنا محل التأويل لمن تأول ، أو محل عموم

- (١) لان إهمال الدليلين أوالتوتف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدمالترجيح لأحدهما ، والواقع خلافه ؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوى
 - (٢) أين ثانيهما
- (٣) أى والعموم معتبر. ويؤول الجزئى با يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والا صول الدينية ، وذلك حيث يكون الجزئى لايليق به أن يطرح ، بأن كان كنابا أو سنة متوانرة ولو معنى ، وقوله (أو محل عموم الاعتبار) لعل الا صل (اعتبار العموم) هكذا بالتقديم والتأخير ، أى مع طرح الدليل الجزئى وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه ، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل ، كان كانت مرسلة أو موقوقة أو مقطوعة أو كذب الا صلفيها الفرع . وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعا لا رائحة لمثنخصيص فيه ، إلا أن الا وللقوة الجزئى سندا وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثانى لعنعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة

الاعتبار إن لاق بالموضع الاطراح والإهمال ، كما (١) إذا ثبت لنا أصل التنزيه

(۱) تقدم لك تمثيل قضايا الأعيان بالمسح على العامة . وليس في مسألة التنزيه خضايا أعيان ولا حكاية حال ، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة ، كحديث (ينزل ربئا إلى سماء الدنيا الخ) وكافى آية (يد الله فوق أيديهم) وهكذا . وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه ، كثالي الملك الملترف والنصاب لا في أصول العقائد .

وبالجلة فالمقام مشكل، لا أنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الاَّدلة لاسما الرابع لاتظهر في كليات فروع الفقه . وأيضا فالجواب ضعيف ، لانه ما الذي يعرَّف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقة وإن فهم فيه المعارضة ، فاماً أن تؤوله وإما نسقطه ، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهره من غير. تأويلولا احتمال ؟ وأيضا. فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الا'نبياء . ولا ـ يقال إن هذا مجرد تشييه . وليس تمثيلًا لما نحن فيه ، فهو تشييه يقرب الغرض من الغرق بين مايتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبينما يكون المراد ظاهرالمخصص لا أنا نقول: البعد شاسع بين المقامين ، لا أن التنزيه وعصمة الا نبياء من المقطوع فى عمومه بالأدلة العقلية والنقلية ، فكل ماورد مخالفا لذلك من جزئيات الاثدلة يعلم أنه ليس بمخصص ، فيجرى فيه أحد الأمرين المذكورين : إما التأويل ، أو الاُحمال. ولا كذلك القضايا العامة في الفروع لاُنها جميعهاقابلة للتخصيص حتى يخبر الاحاد فلا طريق لمعرفة مايراد منه ظاهره ليكون مخصصا ومالم يردحتي تؤوله أو نطرحه وإن جرينا على أن هذهالمسألة في قضايا المقائد ـــ وهو الذي يناسب مايذ كره في الفعل بعدم تفريعا على هذه المسألة ـــ خرجت عما نحن فيه ، ولم يناسبهاالتقرير السابق في قوله: (مقتطعة ومستثناة من ذلكالا ُصل) وقوله بـ (ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية الخ) وبالجلةفلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثانى أثر في التباس الجواب. وربما كان قوله (كما إذا تبت الح) مرتبطا بما سقط من الوجه الثانى والله أعلم . وقد يقال إن المسألة الا ولى يراد بها ما هو أعم من الا صولين . فعليك بتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والاشكال والجواب بنا. على التعمم في الا صول المذكورة ، فلعلك تصل إلى ازالة بعض ماأشرنا اليه من اشكالات المألة كلياً عاماً ثم ورد موضع ظاهره التشبيه في أمر خاص يمكن أن يراد به خلاف. ظاهره ، على ما أعطته قاعدة التنزيه ، فمثل هذالايؤثر في صحة السكلية الثابتة . وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذوب ، ثم جاء قوله : « لم يكذب. ابراهيم إلا ثلاث كذبات (١) » . ونحو ذلك ، فهذا لايؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم ذلك الأصل ، وأما تخصيص العموم فشيء آخر لأنه انما يعمل بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فينئذ يعمل ويستبركا على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال . فينئذ يعمل ويستبركا قاله الأصوليون ، وليس ذلك عما نحن فيه

فصل

وهذا الموضع كثير الفائدة (٢) عظيم النفع ، بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان (٢) ، فانه إذا تمسك بالكلى كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة ، فان تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة (١) . في الحكلى ، فثبت في حقه المعارضة ، ورمت به أيدى الاشكالات في مهاو بعيدة وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين ، لا أنه اتباع للمتشابهات ، وتشكّك في القواطع المحكات . ولا توفيق إلا بالله

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين

⁽١) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا انسائي

⁽٢) الفوائد التى ذكرت فى هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بهآ التى لا القوائد التى ذكرت فى هذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بهآ التى لا تفصيصا ولااستثناء . ومعلوم أن ذلك فى أصول العقائد ، لا فى أصول الفقه (٣) مثلوا لها باذنه صلى الله عليه وسلم بلبس الحرير للحكة وللحنابلة قولان فى صحة التخصيص بتلك القضايا ، ولكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرحة التي لا تحليا ورد الاذن . فاذا لم تكن مصرحة فلا تخصيص

 ⁽٤) لأن الكلى على ما تقدم غير محتمل، بل متحدد اللعنى، لا يقبل تأويلا.
 فااذ اعتبر ظاهر الجرئى فلا مناص من المعارضة

ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس ، وقد وردعلي و غَرناطة » بعض المدوة الأ فريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي ، وأن ظاهر القرآن يقضى بوقو غالمصية منه عليه السلام بقوله: (هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) وقوله : (رَبِّ إِنِّى ظَهَتُ نَشْى فاغْفِر في) ، فأخذ معه في تفصيل الفاظ الآية بمجردها ، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها . وهذا المأخذ لايتخلص ، وربحا وقع الانفصال على غير وفاق ، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل ، وهي مسألة عصمة الأبياء عليهم السلام ، فيقال له: الأنبياء محصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة ، وعن الصغائر باختلاف ، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاًمن أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة . وإن قيل أنهم معصومون أيضاًمن الصغائر ، وهو صحيح ، فحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً . فلم يبق إلا أن يقال النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك ، ورأى ذلك مأخذاً علميا في المناظرات ، وكثيراً ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظارة ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظارة ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن ، والله أعلم ما يبنى عليه النظار ، وهو حسن ، والله أعلم

﴿ السألة النانية ﴾

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة (۱) وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك. الوضع ، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادى ، لا العموم الكلى التام الذى لا يختلف عنه جزئى ما

أماكون الشريعة على ذلك الوضع فظاهر ، ألا ترى أن وضع التكاليف عام (١) لانه لا يتأتى ذلك من الجزئيات ، لاستحالة حصرها فلا بدفى التشريعي العام من قواعد عامة وجعل على ذلك علامة البلوغ ، وهو مظنة لوجود العقل الذى هومناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم ، إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام ، لوجود من يتم عقله قبل البلوغ ، ومن ينقص و إن كان بالغاً ، إلا أن الغالب الاقتران . وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة ، وان كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها . ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلكب النوادر ، بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الإحكام بالبينات (۱) ، وإعمال (۲) أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم المتخلف فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لاحقيقية .

وعلى هذا الترتيب تجد سائر الفواعد التكليفية

و إذا ثبت ذلك ظهر أن لابد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية ، من حيث هي منضبطة بالمظنات ، إلا إذا ظهرممارض على ما يقتضيه الحكم فيه ، كما إذا عللنا القصر بالمشقة ، فلا ينتقض بالملك المترف

- (١) أى مع ان البينة قد تخطى ، وقد تكذب ، ومع ذلك يجب ترتيب الحكم على الشهاده . فقد يكون الحكم فى الواقع خطأ . لكنه نادر لا يعتد به . لأنه لاطريق غيره لاجراء العدالة بين الناس ، حسما جرت به العادة الا لهية فيهم
- (٧) فى الاستدلال بها على الا حكام الشرعية ، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للا خذ بها وبنا. الا حكام الشرعية العملية عليها . و مثله أو أشد منه يقال فى القياسات وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية ، كما هو معررف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضا تجعل الاخذ به غير مقطوع بصحته فى الواقع . ولكن الشرع مع ذلك اعتبره بنا، على أنه يوصل إلى الصواب عادة
- (٣) وذلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض وكما إذا ظهر نص فى مقابلةالقياس فيرجع للنص ، لفساد اعتبار القياس حينتذ . فقوله (كماإذا الخ) راجع لما قبل إلا

ولا بالصناعة الشاقة . وكما لو علل الربا في الطعام بالكيل^(۱) فلاينتقض بما لايتأتى كيله ^(۲) لقلة أو غيرها ، كالتافه من النر . وكذلك إذا عللناه في النقدين بالثمنية لاينتقض بما لايكون ثمنا لقلته ، أو عللناه في الطمام بالاقتيات ، فلا ينتقض بما ليس فيه اقتيات ، كالحبة الواحدة . وكذلك إدا اعترضت علة القوت بما يقتات

(١) لا يخني أن الكيل وصف طردى ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوىالعقول السليمة. وقيل العلة الوزن كما هو رأى أبى حنيفةوروايه عن احمدًا وعند مالك والشافعيأن العلة القوت ورجحه ابن القيم وأما الدراهم والدنانير فذهب الى حنيفة أن العلة كونهما موزونين وعند مالك والشافعي أن العلة الثمنية وقال ابن القيم انه الصواب، لأن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المحيار الذي جُعل ضابطا لقيم الأموال فيجب ان يكون مضبوطا محدودا لايرتفع ولا ينخنض إذ لوكانت ترتُّفع وتنخفض لكانت كالسلع ، ففسد أن تكون أصلا يرجع اليه في تقويم الا موال وحاجة الناس الى اصل ترد اليه القم حاجة ضرورية عامة وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع اليه. ولو أبيح دراهمبدراهم متخالفة في وصف ككون إحداهما صحيصة والاخرى مكسرة أو صغيرة وكبرةوهكذا لصارت الدراهم متجرا وجر الى ربا النسيئة فيها ولا بد. والا ثمان لا تقصد لأعيانها. بل ليتوصل مها الي السلم فاذا صارت مي سلما تقصد لاعيانها فسدت مصالح الناس. وهذا أمر معقول يختص بالنتدين، لايتعداه الى كل موزون يما يقول أَبو حنيفة . وبالجلة فقد منع ربا الفضل في النقدين لأنه مفوت لمصاحة الضباط القيم ونقض لأساس التعامل ولأنه ذريعة الى ربا النسيئة. ومنع في الطعام سدا لهـنم الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس اليها دلنفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام

(٢) السكيل والثمنية والقوت ليست علة بمعنى الحكمة كالمشقة فى السفروإنما هى الأوصاف المنضبطة التى نيط بها الحسكم وجعلت علامة على وجود الحكمة فاذن الذى يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل ، سوا. أوجدت الحكمة وهى سد الذريعة وحفظ ماتشتد إليه حاجة الناس فى الأقوات والاثمان أم لم توجد . ولا يقال وجد الكيل أم لم يوجد ، كما لا يقال ، وجد السفر أم لم يوجد ، لأن الوصف الذى نيص به الحكم لا بد منه . فتأمل

في النادر ، كاللوز والجوز والقثاء والبقول وشبهها ، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيما للصلب على الدوام وعلى العموم (١٦) ، ولا يلزم اعتباره في جميع الا قطار (٢) وكذلك تقول أن الحد علق في الحر على نفس التناول حفظاعلى العقل ، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لايذهب العقل مجرى الكثير ، اعتباراً بالعادة في تناول (٢) المكثير ، وعلَّق حد الزني على الإيلاج و إن كان المقصود حفظ بالعادة في تناول (٢) المكثير ، وعلَّق حد الزني على الإيلاج و إن كان المقصود حفظ من هذا ،

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي

﴿ المسألة الثالثة ﴾

لاكلام فى أن للعموم صيغاً وصعية . والنظر فى هذا مخصوص بأهل العربية و إنما ينظر هنا فى أمر آخر و إن كان من مطالب أهل العربية أيضا ، ولكنه أكيد التقرير ها هنا . وذلك أن العموم الذى تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين : و أحدها » باعتبار ما تدل عليه الصيغة فى أهل وضعها على الاطلاق . و إلى .

(١) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عايه.

(٢) كا نه يقول أيضا إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الا قطار. وهذا يرجع إلى تقييد أصل المسألة ، وأن العموم العادى الذى يقول إنه مبنى الا حكام الشرعية لا يلزم اتحاده فى جميع الاقطار . إلا أن ذلك إن صح فنى مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان فى بعض الا تطار ، بحيث يكون الثبن فيها غير الذهب والفضة . و بحيث يكون القوت فيها غير هذه الا صناف أو غير بعضها . أما العادة فى جعل وبحيث يكون القوت فيها غير هذه الا صناف أو غير بعضها . أما العادة فى جعل الملوغ مظنة للعقل الذى هو مناط التكليف والشهادات ، و فى مسألة الخرقليله وكثيره وفى مسألة بجرد الايلاج فالعادة فيه مطردة لافرق بين قطر و آخر

(٣) يعنى أن العادة أن من يتناولالقليل يتناول الكثير. فتحريم القليل والحد فه من مكملات ضرورى حفظ العقا هذا النظر قصد (١) الأصوليين ، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل (٢) والحس (٦) وسائر (٤) المخصصات المنفصلة

« والنَّانَى » بحسب المقاصد الاستعالية التي تقضى العوائدبالقصد إليها ، و إن كان أصل الوضع على خلاف ذلك

وهذا الاعتبار استعالى ؛ والأول قياسي

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستمالي إذا عارض الأصل القياري كان الحكم للاستعالى .

و بيان ذلك هذا أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه ، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة ، دون ما تدل عليه تلك الأأفاظ بحسب الوضع الإفرادى ، كا أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ماتدل عليه في أسال الوضع . وكل ذلك مما يدل عليه مقتفى الحال ؛ فإن المتكلم قد يأتى بافظ عموم (م) مما بشمل

- (۱) ويتضح بما أثبته الا مدى فى كتاب الا حكام فى قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالا وجه الثلاثة التى تقتضى أنه لا يصح التخصيص به . ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الا لفاظ من العموم صح التخصيص . وإذا نظر إلى عدم ارادة العموم من اللفظ فانه لا تخصيص ، وأنه لامنافاة مين كرن اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ
- (۲) كما مثلوا له بقوله تعالى (خالق كل شه. . . ه. على كل شي. قدير ، فالعفل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته . وكذ .. القدرة
- (٣) كما فى قوله تعالى (تجبى إليه ثمرات كل شى،) و توله (تده, كل شى. بأم ربه الله وقوله (ما تذه على الله عليه إلا جعلته كالرميم) فالحدر دليل على أنها لم تدمر الجبال والانهار وغيرها بما أنت عليه ، فأنه حلاف المشاهد
 - (13 كتخصيص الكتابوالسة بعر الاستثنار والثرط والوصف، العابة
- (٥) لما حصروا التخصيص بالمفصل في العقل و الحس و الدليل السمعي ، قال القرافي . الحصر غير ثابت ، فقد بقع التخصيص بالعوائد كفولك رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد . فان العادة تقضى أنك لم تركل الناس ولا يخفى أن ماقاله

بحسب الوضع نفسة وغيره ، وهو لايو يد نفسه ولا يويد أنه داخل في مقتضى المدوم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً بما يصلح اللفظ له في أصل الوضع ، دون غيره من الأصناف ؛ كا (۱) أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ (۱) العموم ومراده من ذكر البعض الجميع ؛ كا تقول ، فلان يملك المشرق والمغرب (۱) والمراد جميع الأرض ؛ وضرب زيد الظهر والبطن ؛ ومنه : (رَبُّ المشرقين ورَبُّ المعربين) (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله (رَبُّ المشرقين أذا قال : من دخل دارى أكرمته ، فليس المتكلم عراد ، وإذا قال : أكرمت الناس ، أو قاتلت الكفار فانما المقصودون باللفظ العام دون من لمي منهم ، فاللفظ عام فيهم خاصة ، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال

قال ابن خروف: ولو خلف رجل بالطلاق والعتق ليضر بَن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضر بهم ولم يضرب نفسه، لبر ولم يلزمه شي، ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضر بهم فلا يدخل الأمير في النهمة والضرب — قال فكذلك لا يدخل شي، من صفات البارى تعالى تحت. الأخبار في نحو قوله تعالى: (خالق كل شي،)؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه . ومثله: (والله بكل شي، عليم) و إن كان عالما بنفسه وصفاته ، ولكن الاخبار إما وقع عن جميع

القرافى إجمالمابسطه المؤلف ونقل بعض أمثلته ابن خروف . ولا يخفى أن التخصيص ان كان لدليل شرعى لزم أن تكون العادة مثيتهرة فى عهد النبوة ، أما العادات الطارئة فانها تخصص ما يجرى بين أهل تلك العادة من المحاورات فى التعبير

- (١) هذا من باب التسيه، لا التمثيل لما نحن فيه، لأنه عكس الموضوع لكنه يقرره ويوضحه
- (٢) أى في مكان لفظ العموم فيكون اللفظ دالا على البعضوهو يريدالجميع
- (٣) وهذا من باب الكتاية التي تفيد المطلوب بدايل . فهي أوقع في باب الافادة، لأن من ملك حدى الشي. فقد ملك جميعه إلى نهايته .
 - (٤) فهو إله معبودفيهماوفيا يتبعهما ايضاً لا في خصوصهما

المحدثات ، وعلمه بنف وصفاته شيء آخر . قال: فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه ، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب وهذا معلوم من وضع اللمان.

فالحاصل أن العموم انما يعتبر بالاستعال ، ووجوه الاستعال كثيرة ، ولكن ضابطها مقتضيات (أن الأحوال التي هي ملاك البيان، فإن قوله: (تدمَّر كلشي المرربّها) لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ، ولا المياه ولاغيرها مما هوفي معناها ، وانما المقصود تدمركل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجلة ، ولذلك قل : (فأصبحوا لاترى إلا مَساكنهم) وقال في الآية الأخرى : (ماتذر من شيء أنت عليه إلاجعلته كالرّميم)

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان ، فلا يقال : من دخل دارى أكرمته إلا نفسى ، أو أكرمت الناس إلا نفسى ، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم ، ولا ما كان نحو ذلك ، و إنما يصح الاستثناء من غير المتكلم بمن دخل الدار ، أو بمن لقيت من الكفار ، وهوالذي يتوم (٢) دخوله لو لم يستثن . هذا كلام العرب في التعميم . فهو إذا الجارى في عمومات الشرع و أيضا فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المدى ، وأن مالا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه ، إلا مع الجود على

(۱) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس؟ كما في الآمثلة المذكورة ، ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد ، إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هذا من باب التخصيص لان الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبعث عن إخراجه فيكون مخصصا . وقد نسب ذلك إلى وضع اللسان واللغة

(٢) أى ما يقع فى الوهم دخوله، وذلك إنما يكون فيا يصح شمول اللفظ المخرج.
 منه له حسب الاستعال. أما طريقة الاصوليين فبنية على أن كل ما يدخل وضعا.
 يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره، فيكون تخصيصا

مجرد (۱) اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم ، كقوله صلى الله عليه وسلم . « أيّما إهاب ديم نقد طهر (۲) ، قال الغزالى (۲) :خروج السكابءن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ، وتقيضه هو الغريب المستبعد . وكذا قال غيره أيضاً ، وهو موافق (۱) لقاعدة العرب ، وعليه يحمل بكلام الشارع بلابد

فان قيل : إذا أثبت أن اللفظ العام ينطلق على جميع ما وضع له في الأصل

- (۱) أى باعتبار أصل الوضع ، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال فا لا يخطر بالبال لايصح أن يعد داخلا ، فلا يحتاج الى إخراج ، فلا تخصيص
 - (٢) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن ابن عباس باسناد صحيح
- (٣) يريد الغزالى أن استثناء الشافعى لجلد الـكاب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج الى مخصص منفصل ولا متصل وهو يؤيد الاُصل الذي يعمل المؤلف لاثباته هنا
- (٤) وقد يعد من ذلك مثل (يا أيها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات إلى أن قال: فلا ترجعوهن الى الكفار، وهو لفظ عام يشمل النساء محسب أصل الوضع الى المسلمين و الى الكفار، وهو لفظ عام يشمل النساء محسب أصل الوضع الا فرادى. ولا يفال أن التخصيص ورد على الني صلى الله عليه وسلم لا "ن التخصيص في معاهدة مثل هذه لا يكون إلا يرضا العارفين و اطلاعهما حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص ألى حدل لم يقبله صلى الله عليه وسلم، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراص. وذلك دليل على أن خ و ج النداء بن ذهن المتعاقدين كاف، مع الله الوضع الأفرادى يشملهن و ما هذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال و ما يفهم بالقران و لا ينافى ذلك أنه لما جارت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه صلى الله عليه وسلم مهاجره بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعترضوا بدخولها فى عقد الهدنة بلغظ (من جاء) الشاملة وضعا للنساء . لانته عبد وبهذا يتخلص، ن بعض ماقيل فى كتب التفسير فى هذه "لا به

مالة الإفراد ، فاذا حصل التركيب والاستعال فاما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالة الافراد ، أولا · فان كان الأول (١٦) فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال و إن كان النانى فهو تخصيص للفظ العام ، وكلُّ تخصيص لابدله من مخصص عقلى أو نقلى أو غيرها ، وهو مراد الأصوليين

⁽١) كما في قوله(والله بكل شيء عليم) فليس محل إشكال ولا نزاع

⁽٧) أُخَدَ عُوانَ (العُربُ) وَلَمْ مَتَلَىٰ الصحابة مثلاً . لما سيجى في آية (إنكم وما تعبدون الخ)وليتأتى انفصل في قوله (فلقائل أن يقول ان السلف الصالح الخ :)

⁽٣) يأتى إيضاح هذه الجلة فى قول بعد (الى اشياء كثيرة سياقها يقتضى بحسب المقصد الشرعى الخ)

⁽٤) أى فقد ابقوا اللفظ عل عمومه الدى كان له فى الافراد ، ولم يتغير معناه عند استعاله . حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله (ليس بذاك النخ) مع ان سياق الاكة وما قبلها من الاكيات فى أهل الشرك

ره) نقدم (ج ۲ - ص۱۱۲)

ر٣) الرواية الأولى أقعد فى الفهـ . وأوضح فىالغرض الموافقات ـــ ج ٣-- م ١٨

ذلك أنه لما نزلت: (إنَّكُمْ وما تعبُدُونَ من دونِ الله حصبُ جهنم) قال بعض الكفار : فقد عبدت الملائكة ، وعبد المسيح! فنزل (إنَّ الَّذِين سبقت لهُمْ مِناً النَّحسيَ) الآية! إلى أشياء كثيرة سباقها يقتفى بحسب المقصد الشرعي عموماً أخص من عموم اللفظ ، وقد فهموا فيها مقتفى اللفظ ، و بادرت أفهامهم فيه ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسائهم ، ولولا أن الاعتبار عندهم ماوضم له اللفظ في الأصل لم يقع منهم فهمه

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعال العربي فقد تبقى دلالته الأولى وقد لاتبقى. فإن بقيت فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته فقد صار للاستعلاء اعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثان حقيقى لا مجازى. وربما أطلق بعض الناس على مثل هذا لفظ « الحقيقة اللغوية » إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ « الحقيقة العرفية (۱) » إذا أرادوا الوضع الاستعالى. والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن القظ العربي أصالتين : أصالة قياسية، وأصالة استعالية. فللاستعال هنا أصالة أخرى غير ما الفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا. فالعام إذاً في الاستعال لم يدخله (۲) فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا. فالعام إذاً في الاستعال لم يدخله (۲)

وعن الثانىأن الفهم في عموم الاستعال متوقف على فهم المقاصد فيه 6 وللشريعة

- (۱) الحقيقةالعرفية عندهم كالحقيقةاللغوية فى أنهما ينظر فيهما إلىاللفظ باعتبار الا فراد، كما قالوه فىلفظ دابة وأن استعاله فى خصوص ذوات الاربع منظور فيه للفظ الا فرادى، يقطع النظر عن معنى الكلام الذى تقضى العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام. فهناكفرق بين الحقيقة العرفية و بين الا صالة الاستعالية التى يقررها فى هذا المقام
- (٢) أى فهوو إن لم تبق د لالته الوضيعة، إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الإستعمال. ودلالته حقيقية أيضا لا مجاز، وليس هذا تخصيصا حتى يقال (وكل تخصيص لابد. له من مخصص متصل أو منفصل) كما هو الاعتراض

بهذا النظر مقصدان : « أحدها » المقصد في الاستعال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه ، وقد تقدم القول فيه

« والثانى » (١) المقصد في الاستمال الشرعى الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة . وذلك أن نسبة الوضع الشرعى إلى مطلق الوضع الاستعالى العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجهورى ؛ كا تقول في « الصلاة » إن أصلها الدعاء لغة ، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص ، وهي فيه حقيقة لا بجاز ؛ فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها . والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الاستمالى المتقدم الذكر . واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك ، مع ما ينضاف اليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية

فأما الأول فالعرب فيه شَرَعٌ سواه ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم

وأما الثانى فالتفاوت فى إدرا كه حاصل ؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب فى فهمه كالقديم العهد ، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس فى تلك الدرجة ، ولا المبتدئ فيه كالمنهى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العيلم درجات) فلا مانع من توقف بعض الصحابة فى بعض مايشكل أمره ، ويغمض وجه القصد الشرعى فيه ؛ حتى إذا تبحر فى إدراك معانى الشريعة نظره ، واتسع فى ميدانها باعه ، زال عنه ماوقف من الإشكال ، واتضح له القصد

(1) أى فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الأفرادى المعبرعنه بالأصالة القياسية والوضع الاستعالى المعبر عنه بالحقيقة العرفية ، وهذا ما أثبته فى الجواب الأول. والوضع الثالث الوضع الشرعى المسمى بالحقيقة الشرعية ، والجواب عن الاشكال الأول يكنى فيه ملاحظة الوضع الثانى ، أما الجواب عن الثانى فلابدفيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعالات الواردة فى الشريعة ، حتى بتأتى تفاوت العرب في فهمها : بين من اتسع فهمه فى إدراك الشريعة ، وبين مبتدى قد لا يعرف هذه الاستعالات الشرعية ، فيحصل له التوقف نظرا لوقوفه عند الوضعين الأولين

الشرعى على الكال فإذا تقرر وجه الاستمال فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هذا القبيل ؛ و يعضده ما فرضه الأصوليون من وضع الحقيقة الشرعية ، فإن الموضع يستمد منها ، (١) وهذا الوضع و إن كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي فلهمقاصد تختص به ، يدل عليها المساق الحكمي أيضا ، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع ، كا أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الفرب . فكل ما سألوا عنه فن القبيل إذا تدبرته

فصيل

ويتبين لك صحة ما تقرر ، فى النظر فى الأمثلة المعترض بها فى السؤال الأول (٢)

فأما قوله تمالى : (الدين آمنوا ولم يَلْدِسُوا إِيمَانَهُم بِظْلُم) الآية ! فإن سياق الكالم يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الحصوص ؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد ، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه . والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام ، في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس ، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله : (ومَنْ أظلم مِمْنَ افْتَرَى على الله كذياً أو كذّب بآياته) فبين أنه لا أحد أظلم عن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنى (عمر أنهما في سورة الأنعام أظلم عن ارتكب هاتين الخلتين ، وظهر أنهما المعنى (عمر أنهما في سورة الأنعام

⁽١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد ، وإلا فليس هذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلا

⁽٢) لعل الصواب (الثاني)

⁽٣) أى عنى بهما فى هده الصورة إبطالا لهما بالأدلة، وتقريرا لبعدهما عن الحق، وتوضيحا لما هو الحق فى الواقع الذى هوضدهما. وقوله (فكائن السؤال الح) يقتضى أن الاية نزلت قبل ظهور العناية فى الكتاب _ أو على الأقل فى سورة الانعام _ بابطال هاتين الحلتين ولكن هذا يتوقف على أن الاية المذكورة كان

إبطالا بالحجة ، وتقريرا لمنزلتهما فى المخالفة ، وإيضاحاً للحق الذى هو مضاد لها . فكأ ن السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى . وأيضا فإن ذلك لما كان تقريرا لحم شرعى بلفظ عام كان مظنة لأن يفهم منه العموم فى كل ظلم ، دق أوجل فلا جل هذا سألوا ، وكان ذلك عند نزول السورة ، وهى مكية نزلت فى أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات (١) الأحكام

وسبب احمال (٢) النظر ابتداء أن قوله: (ولم يَلبِسُوا إيما مَهم بظلم) نفي على نكرة ، لاقرينة فيها تدل على استغراق أنواع الظلم ، بل هو كقوله: لم يأتنى رجل فيحتمل المعانى التى ذكرها سيبويه ، وهى كلها نفى لموجب مذكور أو مقدر ، ولانص فى مثل هذا على الاستغراق فى جميع الأنواع المحتملة ، إلا مع الاتيان يمن وما يعطى معناها ، وذلك مفقود هنا ، بل فى السورة (٢) ما يدل على أن ذلك النفى وارد على ظلم معروف ، وهو ظلم الافتراء على الله والتكذيب بآياته ، مصارت الآية من جهة إفرادها(١) بالنظر فى هذا المساق مع كونها أيصا فى مساق تقرير الاحكام الآية من حوالا أيات فى مساق تقرير الاحكام

رولها سابقا على تلك الا يات ، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها ، فسألوا . ولوكانت الا يات المقررة لهذه المعانى سابقة عليها لهمموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا . هذا كلامه . وهووجيه إذا تم سبق الا يه لغيرها كما أشر ناإليه (1) أى التي منها (إن الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (7) أى فالا ية باعتبار ذاتها وقطع النظر عرب الا يات الآخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعبال بحملة ، لا نص فيها على الاستغراق الوضعى ولا على غيره ، فجاء الاحتمال المقتضى للسؤال

(٣) لاحاجة إليه في هذا المقام ، لا نافي مقام سبب الأجمال كما قال بعد (فصارب الآية من جهة إفرادها بالنظر الخ)

(٤) فافرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها _ أىحتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التى تقرر فيها المعنى المشار اليه سابقا ـــ وكونها في مساق تقرير الاحكام الذى هومظنة عموم الظلم لما جل ومادق ، هذا وذاك جعل العموم عتملا ، وجعل الاية بجملة . فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص

مجلة في عمومها ، فوقع الإشكال فيها ، ثم بين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم ، وذلك ما دلت عليه السورة ، وليس فيه تخميص (١) على هذا بوجه

(١) كا نه يقول إن هذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هذه السورة إبطالا لهما بالحجة الخ ماسبق. فلما جاء ذكر الظلم في آية (الدين آمنوا الخ) جاء نازلا منأول الامرعلى معناه المذكور ، فلاحاجة به إلى تخصيص. وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لايظهر فيه كونه وضعا شرعيا وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها (إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعالى العربي كنسبةالوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري) فأنما يظهر ذلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم . وحج . وزكاة . أما الظلم فلم يوضع في الشرع وضعا خاصا بل لا يزال بالمعني الذي يقتضيه الوضع الاصلى والوضع الاستعالى العربي بحسب المقام والقرائن نعم الاستعمالالشرعي في هذه الا ية فهم من الا يات السابقة ، ومن عناية الكتاب في هذه السورة سهذا النوع من الظلم ، فكان قرينة على المراد منه ، فلاحاجة به إلى نخصيص آخر منفصل أو متصل ، وما وجدمن السؤال والجواب إزاحة لاجمال فقط والحاصلأن قولدسابقا (والثاني المقصد فيالاستعمال الشرعيالواردفيالقرآن بحسب تقرير الشريعة) واضح فىذاته وعليه يتمشى هذا الكلام . ولكنقوله (وذلكأن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الخ) وكذا قوله (مع ماينضاف إلى ذلك في مسألة اثبات الحقيقة الشرعية) وقوله بعدذلك (والموضع يستمد منها) أي من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا) ولا الا ية الثانية. فانالكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعى في الاستعال ،وهذا يستعان على فهمه بالا يات، بما يتقرر من الاحكام العامة في الشريعة ، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص . اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطالبه فيه بجرد التقريب والتشبيه فقط بوليس مرادهأن الظلم انتقلَ في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإنكان على كل حال ليس لذكرهُ كبر فائدة

وأما قوله: (إنكروما تعبدون) الآية ، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبرى فيها بجهله بموقعها ، وما روى في الموضع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له:

« ما أجهاك بلغة قومك ياغلام ا (١) » لا نه جاء في الآية : (إنكروما تعبدون)
« وما » لما لا يعقل ، فكيف تشمل الملائكة والمسيح ؟ والذي (٢) يجرى على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفارقريش ، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا السيح وإنماكانوا يعبدون الملائكة والمسيح على أصل عدخل في العموم الاستعالى غير ذلك ، فكان اعتراض المعترض جهلامنه بالمساق ، وغفلة عما قعمد في الآيات وماروى من قوله « ما أجهلك بلغة قومك ياغلام! » دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد (٢) العربية وإن كان من العرب ، لحداثته وغلبة الهوى عليه في فهم المقاصد (٢) العربية وإن كان من العرب ، لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يتهدى للمعنى المراد ، ونزل قوله (إن الذين سبقت لم منا الحُسنى) بياناً (٤) لجهله

ومثله ما فى الصحيح أن مروان قال لبوابه: اذهب يا رافع الى ابن عباس ، فقل له : لئن كان كلُّ امرى، فرح بما أوتى ، وأحب أن يُحمد بما لم يفعل ، معذباً لنُعذَّ بنَ أجمعون ! فقال ابن عباس : مالكم ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبى صلى الله

⁽۱) قال ان حجر فی تخریج احادیث الکشاف إنه اشتهر علی السنة کثیر من علماء العجم وفی کتبهم و هو لا اصل له ، ولم یوجد فی شی. مر کتب الحدیث مسندا ولا غیر مسند ، والوضع علیه ظاهر ، والعجب بمن نقله من المحدثین اه آلوسی (۲) خلاصة الجواب علی طریقة غیر المؤلف ان لفظ (ما) لایشمل عیسی ولا الملائکة بقطع النظر عن مساق الایة. و علی طریقة المؤلف من اعتبار المساق و کونها فی کفار قریش سیکون الجواب بالنظر إلی الواقع و هو أن قریشا لم تعبد عیسی ولا الملائکة. فلا یتصور دخو لهما ولو کان لفظ (ما) صالحا الشمول وقد و جه المؤلف الاثر علی کلتا الطریقتین والواقع آنه صالح التنزیل علیهما وقد و جه المؤلف الاثر علی کلتا الطریقتین والواقع آنه صالح التنزیل علیهما

⁽٤) أى لزيادة بيان جهل المعترض ، كما في شرح المنهاج

عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قداستحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيا سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتانهم ، ثم قرأ ابن عباس. (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) كذلك حتى قوله : (يفر حون بما أتوا ويُحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا) فهذا (١) من ذلك المنى أيضاً و والحلة فوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة ، وان ثم قصداً آخر سوى القصد العربي (٣) لابد من تحصيله ، و به يحصل فهمها ، وعلى طريقه يجرى سائر العمومات ، وإذ ذاك لايكون ثم تخصيص بمنفصل (٣) ألبتة ، واطر دت العمومات ، وإذ ذاك لايكون ثم تخصيص بمنفصل (٣) ألبتة ، واطر دت العمومات قواعد صادقة العموم . ولنورد هنا فصلا هو مظنة لورود الإشكال (١٠)

⁽۱) فروان أفرد الا ية عما قبلها ، فظن العموم ، فبين له الحبر فى جوابه ما يتنزل عليه هذا العموم ، بمساعدة سياق الا ية والقصة التى نزلت فيها ، ومن أدب لمؤلف مع مروان قوله (فهذا من ذلك المعنى) ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة ، وقوله (فجوابهم) أى الا بحوبه التى سبقت عن توقفهم في الا يات الثلاث

⁽٢) أى العربي البحت ، الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع ، والوقوف على مقتضى الحال من مثل سبب النزول ، والرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الادلة بمقارنتها للكليات ، وهكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الالفاظ ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الاتية ، فتكون تلك القرائن كيان للجمل. لا تخصيص و إخراج لبعض ما أريد من اللفظ

⁽٣) وسيأتى أنه لاتخصيص بالمتصل أيضا

⁽٤) الاشكال في هذا الفصل وارد على الجواب عن الاشكال السابق القائل إن العرب حملت الا لفاظ على عمومها الافرادى ، مع أن سياق الاستعال يقتضى خلاف مافهموا ، فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعال متوقف على فهم المقاصد فيه ، وأن فهم المقصد الشرعى عا يتفاوت الأمر فيه بين الطارى. الاسلام والقديم العهد. والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذلك ، فن تبخر أدرك الاستعال الشرعى ومقصد الشارع على السكال فتوقف الصحابة في مثل آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا

على ما تقرر ، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحا أ كملُ

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عربا قد أخذوا بعموم اللفظ و إن كان سياق الاستعال يدل على خلاف ذلك ، وهو دليل على أن المعتبر عندهم فى اللفظ عمومه بحسب اللفظ الإفرادى و إن عارضه السياق ؛ واذا كان كذلك عندهم صار مايبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة بما خص بالمنفصل ، لا مما وضع فى الاستعال على العموم المدعى .

ولهذا الموضع من كلامهم أمثلة :

منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام ، كا كان يلبس المرقع في خلافته ، فقيل له : لو اتخذت طعاما ألين من هذا ! فقال أخشى أن تعجل طيباتى ، يقول الله تعالى (أذ هبتم طيباتيكم في حياتِكم الدُّنيا) الحديث ا وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئًا أين تذهب بكم هذه الآية : (أذْ هبتم طيباتيكم في حياتِكم الدنيا) الآية ، وسياق الآية يقتضى أنها

إيمانهم بظلم) إنما هو راجع إلى ذلك، لآن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنول. ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها فيذا هو غدرهم في التوقف، ويريد هذا الفصل أن يورد على هذا الجواب أنه غير حاسم للاشكال، لا أن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقاصد الشريعة كعمر بن الخطاب، ومعاوية، وعكرمة، وان عباس، وغيرهم من الا تمة المجتهدين، أخذوا بعموم الا ألفاظ وإن كان سياق الاستعال ومقتضيات الا حوال تعارض هذا العموم وما ذاك إلا لا أن المعتبر عندهم هو العموم الافرادي. فتكون هذه الا مثله المذكورة في هذا الفصل وغيره عا خص بالمنفصل، لا أنها بما وضع في الاستعال الشرعي على العموم، وأن عومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول. وجذا يتبين الفرق بير الا شكال والجواب هنا باق لم يمسه تخصيص كما تقول. وجذا يتبين الفرق بير الا شكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله (والجواب عنه) معطوف على لفظ (ما) فالاشكال الا تي وارد على ماقرره في رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت وقوله (يتضح) واقع في جواب الا مر ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله (والجواب) كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب

إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة . ولذلك قال : (ويوم يُعرضُ الذين كفروا على النار — شم قال : فالبوم يُعزون عذاب المُون) فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين ، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقا وله أصل في الصحيح (١) في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي صلى الله عليه وسلم ، حيث قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : أدع الله أن يوسع على أمّتك ، فقد وسع على فارس والروم وهم لا يعبدونه . فاستوى جالاً فقال : « أو في شك يابن الخطاب ؟ أولئك قوم عجلت لهم طيبا مم في الحياة الدنيا » فهذا يشير الى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه .

وفى حديث الثلاثه (٢) الذين هم أول من تسعر بهم الناريوم القيامة أن معاوية قال : صدق الله ورسوله (من كان يريد الحياة الدُّنيا وزينتها نُوَفَّ إليهم أعمالهم فيها) الى آخر الآيتين ، فجعل مقتضى الحديث وهو فى أهل الإسلام داخلا تحت عموم الآية ، وهى فى الكفار ، لقوله (أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار) النخ فدل على الأخذ بعموم ه من » فى غير الكفار أيضاً .

وفى البخاري عن محمد بن عبد الرحن قال قطع على أهل المدينة بعث ، فاكتبت فيه ، فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته ، فنهانى عن ذلك أشد النهى ، ثم قال أخبرنى ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يكترون سواد المشركين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يأتى السهم يُرمى به فيصيب أحدهم فيقتله ، أو يُضرب فيقتل ، فأنزل الله عز وجل (إن

(۱) أخرجه البخارى فى قصة اعتزاله صلى الله عليه و سلم نساءه شهرا. وأخرجه أيضا مسلم والترمذى

(ץ) وهم: المستشهد في الجهاد، ومتعلم العلم ومعلمه، والمنفق كثيرا من ماله في أوجه البر ولكنهم رايوا بأعمالهم، وفعلوا ليقال إنهم فعلوا، وقد قيل فهؤلاء ارادوا زينة الحياة الدنيا بأعمال الاتخرة، فوفاهم ما أرادوافيها، والحديث رواه مسلم

الذين توفَّاهم الملائكة ظالمي أنفُسِهم) الآية ، فهذا أيضًا من ذلك ، لأن الآية عامة فيمن كثر سواد المشركين ، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم (١) من ذلك .

وفى الترمذى والنسائى عن ابن عباس لما نزلت: (و إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسب كم) الآية ، دخل قلوبهم منه شى، لم يدخل من (٢٠)شى، و نقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: « قولوا سمينا وأطعنا (٣) » فألتى الله الإيمان فى قلوبهم ، فأنزل الله تعالى: (آمن الرسول عا أنزل اليه من ربّه والمؤمنون الآية — لا يكلف الله نفساً إلا وسمها ، لها ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت . ربنا لا تؤاخذ الن نسينا أو أخطأنا) قال: قد فعلت الحديث الى ، فهموا من إصراً كاحمَلت علينا الآية العموم ، وأقره النبي صلى الله عليه وسلم ، ونزل بعدها (لا يكلف الله نفساً الآوسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله (٥) تعالى : (وما جعَل عليكم فى الا وسعها) على وجه النسخ أو غيره مع قوله (٥) تعالى : (وما جعَل عليكم فى

⁽١) فجعلها شاملة لمن يعين علَّى حرب ظالمة بين المسلمين

⁽۲) الرواية لمسلم وأصلها (دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء) وفى تفسير ابن جرير (لم يدخلها) وهذه الجمله صفة لشيء أي دخل قلوبهم من الاسمية الكريمة شي من الفزع والحوف لم يدخلها من أجل شي آخر من الاسمات (۳) رواه مسلم وهوجزء من حديث طويل تقدم (ج ۲ ــ ص ١٦٥) وسيذكر أجزاء منه في عدة مواضع

⁽٤) بقية الحديث الساق

⁽٥) أى وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجرى فى النفس من الحنواطر لأنه حرج ومع أنه يقتضى خلاف ما فهموا وقد كان معولهم على العموم الأفرادى، لا الاستمال الشرعى الذى يمنع من هذا الفهم . وقد أقرهم صلى الله عليه وسلم على مافهموا حتى نزل ما يخصص وهو (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) إلا أن قوله (على وجه النسخ) من باب تكميل المقام فى ذاته ، لا نه عليه لابدأن يكون مقصودا ابتد . ثم نسخ ، ويكون فهمهم فى محله . فيخرج عما نحن فيه . وقوله (أو غيره)

الدين من حَرَج) وهي قاعده مكية كلية . فتى هذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دل الاستعال اللغوى أو الشرعي على خلافه .

وكذلك قوله تعالى: (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبيّن له الهدى) ألا ية ! فإنها نزلت فيمن ارتد عن الاسلام ، بدليل قوله بعد : (إن الله لاينفر ان يُشرك به الآية ! ثم إن عامة العلما، استدلوا بها على كون الإجماع ححة وأن مخالفه عاص ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم ، وقوله تعالى : (ألا إنهم يشنون صدور هم ليستخفوا منه) ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله (ليستخفوا منه)أى من الله تعالى أو من رسول الله بعلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عباس إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلوا فيفضوا الى السما، ، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا الى السماء ، فنزل ذلك فيهم ، فقد عم (١) هؤلا، في حكم الآية مع أن المساق لا يقتضيه .

ومثل هذاكثير . وهو كله منى على القول باعتبار عموم اللفظ لاخصوص السبب .

ومثله قوله تعالى : (وَمَن لم يُحْكُمُ بِمَا أُنزِل اللَّهَ فاولنُّكَ هُمُ الْكَافرون)

بنا، على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه فى باب النسخ على اصطلاح المتقدمين. ولو ذكره و اقتصر عليه لكان أنسب بالمقام . وهذا كله على بعض التفاسير في آية (وإن تبدوا مافي أنفسكم) أى على أنها راجعة للشهادة وكتمانها فيكون فيه شاهد لما نحن فيه

(۱) ابن عباس يقول صراحة ، إنها نزلت في الذن يستحبون ، ، لا بلزم من الاستخفاء بمعني الاستحياء النفاق أوالكفر ، فهو يخالف غيره في سبب النزول ، فلا يحملها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الا ية مما على فه. فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وانها تشمل من استحيا النخ لم يكن لذكرها هذ وجه ، وحديث ابن عباس هذا أخرجه البخاري

مع أنها نزلت (١) في اليهود والسياق يدل على ذلك ؛ ثم إن العلماء عمُّوا بها غير الكفار ، وقالوا : كُفر دون كفر

فإذا رجع هذا البحث الى القول بأن لا اعتبار بسوم اللفظ ، وإنما الاعتبار بحصوص السبب (٢) وفيه من الخلاف ما علم (٣) ، فقد رجمنا الى أن أحدالقولين هو الأصح . ولا فائدة زائدة (١)

والجواب أن السلف الصالح إنما جاءوا بذلك النقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية ؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم ، وهو أن الله تعالى ذكر السكفار بسيّم، أعمالهم ، والمؤمنين ، مأحسن أعمالهم ، ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمى الخوف والرجاء ، فيرى

⁽١) أى الآيات الثلاث نزلت فى اليهود خاصة كما قال ابن عباس فيما رواه عما بواه عما بواه عما بواه عن الدود (هذه الآيات الثلاثخاصة نزلت فى قريظة والنضير) وفى مسلم عن الهراء أنها فى الكفار كلها (راجح قصة اليهودى المححم المجلود وهو سبب نزول هذه الآيات فى التيسير)

⁽٢) وان من المخصص المنفصل سبب النزول يعنى وما شاكله ، فان ماذكره المؤلف في هذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب ، كماهو ظاهر فان كلامه فيما هو أوسع من ذلك ،كما في كلام عمر وكلام معاوية

⁽٣) وهو أن الجهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب والنزاع فيما إذا بنى عام مستقل على سبب خاص مثاله انه سئل صلى الله عليه وسلم عن بئر بضاعة التى تلقى فيها الجيف فقال (خلق الله الماء طهورا لاينجسه شي، النخ) وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة فقال (أيما إهاب دبغ مقدطهر) وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفا للجمهور الذين حجوه بالآدلة المتضافرة على ان العبرة بعموم اللفظ

⁽٤) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة ، وقد صحح بناء على فهمك غير ماصححه الجمهور . من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص . إلا أن يقال أنه يريد الخائدة التي يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلا

أوصاف أهل الإيمان وماأعد لهم ، فيجتهد رجاء أن يدركهم ، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنو به ، ويرى أوصاف اهل الكفر وما أعد لهم ، فيخاف من الوقوع فيا وقعوموا فيه ، وفيا يشبهه ، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم . فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما و إن كان مسكوتا عنه ، لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بيهما مأخوذ (۱) الجانبين كمحال الاجتهاد لافرق ، لامن جهة أنهم حملوا ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظى . وهو ظاهر (۲) في آية الأحقاف ، وهود ، والنساء في آية (إن الذين توفاً هم الملائكة) ، ويظهر أيضاً في قوله : (ويتبع غير سبيل المؤمنين) . وما سوى (۲) ذلك فإما من تلك القاعدة ، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الككليات العامة ، لاأن المقصود التخصيص بل بيان جهة (۱) العموم ، وإليك النظر في التفاصيل . والله المستمان

⁽١) أى يتجذابه الطرفان ويأخذه كل منهما إلى جهته . فهو مأخوذ لكل منهما فالعبارة مستقيمة

⁽۲) لأن الا آيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظى لاسيما الا يات الثلاث الأول وعلى ما هو الظاهر في الا آية الرابعة من قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى)ولذا أفردها بقوله (ويظهر أيضا) (٣) أى من الا آيات السابقة المستشكل بها وقوله (من تلك القاعدة) أى المتقدمة في هذا الجواب ويمكن اطرادها في الجيع واما أنه من الجيبين كنابن عباس في آية (ويحبون أن يحمدوا) ـ بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات ، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعالى في المقاصد الشرعية ، ولا يرجع بها إلى الوضع على الاطلاقي ، وليس مقصودهم أن الا آيات كانت في قصد يرجع بها إلى الوضع على الاطلاقي ، وليس مقصودهم أن الا آيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت ، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب مافهم السائل عموما ينظر فيه للوضع العربي الافرادي ، بل الاستعالى بحسب مقاصد الشارع في مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) مثله . وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال ، وعليه يكون قوله (وما سوى ذلك) وليست (لان) كما في أصل النسخة

⁽٤) أَى وأنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه . يعد فهم قواعد الشريعة. أى فلم

فصل

إذا تقرر ما تقدم فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل

فإن كان بالتصل ؟ كالاستثناء والصفة والفاية و بدل البعض ، وأشباه ذلك فليس في الحقيقة بإخراج لشى وبيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ماقصد وهو ينظر الى قول سيبو يه : «زيد الأحر مو الاسم المورّف و نيان ذلك أن زيدا الأحر هو الاسم المورّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم ، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما . وهكذا إذا قلت : « الرجل الخياط » فعرفه السامع فهو مرادف « لزيد » فإذا المجموع هو (١) الدال . و يظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الاثلاثة » المجموع هو (١) الدال . و يظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت « عشرة الاثلاثة » فأنه مرادف لقولك «سبعة » فكا نه وضع آخر عرض حالة التركيب . و إذا كان كذلك فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا (٢) ، ولا يصح أن يقال إنه مجاز أيضاً ، لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك « ما رأيت أسداً

يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه ، ولم يفهمو الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلا حتى يكون الخصص منفصلا بطريق من طرقة

⁽۱) ولا تخصيص فيه وهو حقيقة فيه وهذا رأى أبى الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة فالباقى يكون اللفظ فيه حقيقة : وذلك لأن المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود ، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولا . وقوله (ويظهر ذلك فى الاستشاء) لأن العام الذى أخرج منه البعض كقولك أكرم ننى تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة ، وليس من العام المخصص فى شيء . ومثل هنا بعشرة ، وابست اسهاء العدد من العموم فى شيء . ومثل هنا بعشرة ، وابست اسهاء العدد من العموم فى شيء إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة وهو أظهر من الصفة

⁽٢) يترتب الثانى على الأول ، لا نه إذا كان اللفظ بقيده آتيا على قدر المراد فلا محل للتخصيص قصدا

يفترس الأبطال » وقولك « ما رأيت رجلا شجاعاً » وأن الأول مجاز ، والثانى حقيقة . والرجوع في هذا اليهم ، لا إلى مايسو ره العقل (١) في مناحي الكلام

وأما التخصيص بالمنفصل فانه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبا تقدم في رأس المسألة ، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الاصوليون

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة ، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة فى فهم السامع ، وليس بمراد الدخول تحتها ، و إلا كان التخصيص نسخاً . فاذاً لافرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمنفصل على ما فسرت . فكيف تفرق بين ماذكرت و بين ما ذكرة الأصليون ؟

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر . وذلك أن ماذكر هنا راجع الى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع الى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم الى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه ، و بينهما فرق . فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي (٢) سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد منه ، والذي للأصولين نظير (٢) البيان الذي سيق عقب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز ع كقولك رأيت أسداً يفترس الأ بطال

⁽۱) كائن يصور أن الرجل فى سياق الننى عام عموما قصره الوصف على نوع منه وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف، فهوغير ماوضع له (رجل) فيكون بجازا (۲) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها وإنما يكشف عن الوضع المراد مربين الاشاع

⁽٣) وآبما قال (نظيره) أى شبيه للفرق الظاهر بين المعنى المجازى المنقول اليه وبين المعنى الباقى بعد التخصيص . فإن الأول ليس بعضا ما وضع له اللفظ حقيقة بل معنى آخر مناسب له فقط أما الثانى فإنه بعض ما وضع له اللفظ ، ولذا قال بعضهم إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة

فإن قيل أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاء أم لا ؟ فان كان باطلا نزم أن يكون ما أجمع على الخطأ . وإن كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم فكل ما يعارضه خطأ . فإذا كل ماتقدم بيانه خطأ

فالجواب أن اجماعهم أولا غير ثابت على شرطه ، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم ، لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه فى الوضع الإفرادى ، ولم يمتبروا حالة الوضع الاستعالى ، حتى اذا أخذوا فى الاستدلال على الأحكام رجموا الى اعتباره : كل على اعتبار رآه ، أو تأويل ارتضاه . فالذى تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الحسيغ فى الاستعال ، بلا خلاف بيننا و بينهم ، إلا ما يَفهم عنهم من لا يحيط علما بمقاصدهم ، ولا يجود محصول كلامهم . وبالله التوفيق .

فصل

فإن قيل حاصل (٢) ما مر أنه بحث في عبارة ، والمعنى متفق عليه ؛ ومثله لاينبنى عليه حكم

فالجواب أن لا ؟ بل هو بحث فيا ينبني عليه أحكام:

« منها » أنهم اختلفوا في العام إذًا خص هل يبقى (٢) حجة أملا ؟ وهي من

⁽١) أى والا صوليون أمه في فنهم

⁽٢) يعنى يؤخذ من جوابه السابق أنالما ل واحد ، وأنهم وإن سموه تخصيصا وإخراجا لبعض ما دخل فى العام ، إلا أنهم عند الاستنباط وأخذالا حكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعالى لا الوضع الافرادى فالما لل واحد والخلاف فى العبارة وهذا ما رتب عليه هذا السؤال ليدفعه

⁽٣) أى العام الذى خصص بمبين كاقتلوا المشركين ، المخصص بالذى مثلا · أما الموافقات ـــ ج ٣ ـــ م ١٩

المسائل الخطيرة في الدين ، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع ، لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات ، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص ، صار معظم الشريعة مختلفا فيها هل هو حجة أم لا ؟ ومثل ذلك يلتى في المُطْلَقات فانظر فيه . فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق (١) الإشكال المحظور ، وصارت العمومات حجة على كل قول

ولقد أدى إشكال هذا الموضع الى شناعة (٢) أخرى ، وهى أن عمومات.

الخصص بمجمل ، نحو هذا العام مخصوص ، أو لم يرد بهمايتناوله ، فليس بحجة اتفاقا . والجهور على أن المخصص بمبين حجة فى الباقى مطلقا . وقال البلخى : حجة إن خص بمتصل لا منفصل

(۱) أى لأن من قال بعدم الحجية يقول فدليله إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية المسميات بجازا، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة فكان اللفظ فيها مجملا، فلا بد من دليل على مايراد منها فأنت ترى أن الاشكال في كون الباقي حجة مانشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباق بجازا، وعلى رأى المؤلف لا يكون بجازا فلا اشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد، فهو حجة فيه. وسقط سبب الخلاف في الحجية، وقوله (صارت العمومات حجة على كل فيول) يعنى أنه يلزم ذلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته لقال بالحجية مع الجمهور

(٢) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول إن الذى يسمونه تخصيصا بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصا ، وأن هذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعى الافرادى الشامل لاكثر من المراد للشارع ، فهى بحسب الاستعال ومقاصد الشرع إنما تنطلق على ما يراد فقط ، بحسب مقتضى المقام وقرائن الاحوال . وهى حقيقة فيما يراد ، لا مجاز ؛ وأن هذة القرائن تعتبر كبين المجمل لا كقرائن المجاز الذى يقتضيه القول بالتخصيص . وعليه فالمقدار الذى يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأى الاصوليين . والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم ، و إن قيل بأنه حجة بمد التخصيص ؛ وفيه ما يقتضى إبطال السكليات القرآنية ، و إسقاط الاستدلال به جلة ، إلا مجهة من التساهل وتحسين الظن ، لاعلى تحقيق النظر والقطع بالحكم . وفي هذا اذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية ، وتضعيف الاستناد اليها . ور بما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص ، إلا قوله تمالى : (والله بكل شيء عليم) وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ،

واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه . والقرائن العقلية والحسة وغيرها مما يسميه هوكيان للجمل ويسمونه هم مخصصاً لا بد منها عند الطرفين. فانا إذا قلنا لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص فكذلك نقول لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين . فأين هو إبطال الكليات القرآنية " وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن علىرأيهم ، وعدم ذلك على رأيه ؟ ثم أينالأخلال بجوامع الكلم علىرأيهم ، وعدم الاخلال بها علىرأيه؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعدالتخصص أو بعد البيان . وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع الى قرائن ومخصصات ولا نقول بذلك فيها على رأيه ؟ وقد قال بعد (فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلع على مقاضد الشرع) فاذا ليست باقية على وضعها الافرادي ولا هي غير مفتقرة الىفهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها مقدار ماتناوله العام ، فليست مستغنية عن القرائنو المقيدات على ماقاله أيضا غايته أنه لا يسميه تخصيصا ، بل بيانا لا بد منه . وهلا قال في الفائدة الثانية وبذلك أيضا انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص ، لأنه مهما كان الحلاف ضعيفا فانهذا النزاع يوهن الاستدلال بهذه العمومات وهيمعتمد الشريعة ، و يجعلالآخذ بهامن طريق تحسين الظن ، لامن باب تحقيق النظر والقطع بالحـكم . وتبنى الفائدةالثالثة عليه أيضاً ، لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كَان معناها محددا محررا ،وهو إنما يكون كذلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة ، لامجازا محتملاكما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة ، لاجاله في المراتب التي يحتملها المجاز ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعمومانه التي فهموها تحقيقاً ، محسب قصد المرب في اللسان ، ومحسب قصد الشارع في موارد الأحكام

وأيضاً فن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم بُمث بجوامع السكلم، واختصر له السكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل وزأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع ، بل على وجه تفتقر فيه الى مخصصات ومقيدات وأمور أخر ، فقد خرجت ثلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة . وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل

فالحق فى صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها فى الأصل الاستعالى ، بحيث يفهم محل عمومها المر فى الفهم المطلع على مقاصد الشرع ، فثبت أن هذا البحث ينبنى عليه فقه كثير ، وعلم جميل ، وبالله التوفيق

﴿ المسألة الرابعة ﴾

عمومات العزائم و إن ظهر ببادى، الرأى أن الرخص تخصصها (١) فليست بمخصصة لها فى الحقيقة ، بل العزائم باقية على عمومها ، و إن أطلق عليها أن الرخص خصصها فإطلاق مجازى لاحقيقى

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة إما أن تقع بالنسبة الى ما لايطاق ، أو لا فإن كان الأول فليست برخصة فى الحقيقة ؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لايطيقها ، وإنما يقال هناإن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل، بالدليل الدال على رفع تكليف مالايطاق ؛ فانتقلت العزيمة الى هيئة أخرى ، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلى لا يطيق القيام فليس بمخاطب بالقيام ، بل صار فرضه الجلوس أو على جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثانى فمنى الرخصة فى حقه أنه إن جنب أو ظهر ، وهو العزيمة عليه . وإن كان الثانى فمنى الرخصة فى حقه أنه إن أن الشافر ، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر ، وصوم رمضان واجب الا على المسافر ، ومكذا ، فتكون الرخص مخصصة لادلة العزائم

انتقل الى الأخف فلا جناح عليه ، لا أنه سقط (١) عنه فرض القيام . والدليل على ذلك أنه إن تكلف فصلى قائما فإما أن يقال إنه أدى الفرض على كال العزيمة أو لا . فلا يصح أن يقال إنه لم يؤده على كاله ، إذ قد ساوى فيه الصحيح القادر من غير فرق ، فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل ، فلابد أنه أداه على كاله ، وهو منى كونه داخلا تحت عموم الخطاب بالقيام

فإن قيل: إن العزيمة مع الرخصة من خصال الكفارة بالنسبة اليه . فأى الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب . وإذا كان كذلك فعمله بالعزيمة عمل على كال ، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام ، وذلك معنى تخصيص عموم العزيمة بالرخصة فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هذا (٢) التقرير ، فلا يستقيم القول بيقاء العمومات إذ ذاك

وأيضا (٢) فان الجم بين بقاء حكم العز يمة ومشروعية الرخصة جم بين متنافيين لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حمّا ، ومعنى جواز الترخص أن القيام ليس بواجب حمّا ؛ وهما قضيتان متناقضتان ، لا تجتمعان على موضوع واحد ، فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة الى من يشق عليه القيام في الصلاة

وأمر ثالث ، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينهاو بين العزيمة ، فاوكانت العزيمة هنا باقية على أسلها من الوجوب المنحتم لزم من ذلك التخيير بين الواجب وغير الواجب ، والقاعدة أن ذلك محال لا يمكن ، فما أدى اليه مثله .

- (١) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة (مع قيام السبب المحكم الأصلي)
- (٢) وكا نه يقول: الظهر تجب أربعا وجوبا منحتّماً ، إلا علىالمسافر . فانأدى اثنين أو أربعا صحوارتفع انحتام الاربعة الذي كان على غير المسافر . وهذا تخصيص لعموم دليل العزيمة
- (٣) هذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الآول ومتوقفان عليه . فتى بطل بطلا . ولذا كان الجواب بابطال الآولكافيا فى إبطال الاعتراضين . ويبتى الكلام على ماجعله المؤلف جوابا عن الثانى ليدفع التناقض به . وسيأتى مافيه

فالجواب أن المزيمة مع الرخصة ليستا من باب خصال الكفارة ، إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير ، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها فلا جناح عليه خاصة ، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة ؛ وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص . وإذا ثبت ذلك فالعزيمة على كالها وأصالتها في الخطاب بها ، وللمخالفة حكم (١) آخر .

وأيضاً فان الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى ، والخطاب بالرخصة من جهة حق الله تعالى ، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة ، بل منجهتين مختلفين و إذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال (٢) التناقض المتوهم فى الاجتماع ، ونظير تخلف العزيمة للمشقة (٦) تخلفها للخطأ ، والنسيان ، والإ كراه ، وغيرهامن الاعبدار التي يتوجه (١) الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع فى محظور وعلى هذا ينبنى معنى آخر يعم هذه المسألة وغيرها (٥) وهو أن العمومات التى هى

(١) وهو رفع الائم

(٢) كيف والمخاطب واحد على كل حال ، هو الله تعالى ، فسوا. أكان الخطابان من جهة حق الله ، أم من جهة حق الا دمى ، أم موزعين كما يقول ، فالاشكال باق لا يرتفع بهذا الجواب ، لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفا متحتما وإنكان لحقه تعالى ، وكلفه با تكليفاغير منحتم لحق العبد ، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض فهما اختلف سبب التكليف فان التناقض حاصل الايدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال (هل هي ؟) هي

(٣) أى لايعدم الطاقة الذى جعله لاتكليف معه . فيبقى الكلام فى أن النسيان وما معه ما لايطاق أم مما فيه المشقة فقط ؟ فان كان من الأول لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما . وسيأتى تتمم الكلام

 (٤) ويكون معنى رفعها فى الحديث رفع الاثم لارفع التكليف، بدليل مطالبته بالادا. بعد زوال النسيان وما معه

(ه) وإن لم يكن مما يسمى رخصة

عزائم إذا رفع الا ثم عن المخالف فيها لعدر من الأعدار ، فأحكام تلك العزائم متوجهة على عمومها من غير تخصيص ، وإن أطلق عليها أن الأعدار خصصها فعلى الحجاز لا على الحقيقة ، ولنعدها مسألة على حدثها ، وهي :

﴿ المسألة الخامسة ﴾

والأدلة على محتها ما تقدم (١٦) . والمسألة و إن كانت مختلفا فيها على وجه آخر فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص . ولنفرض المسألة في موضعين :

(أحدهما) (٢٦) فيما إذا وقع الخطأ من المسكلف، فتناول ما هو محرم ظهرت علة تحريته بنص أو إجماع أوغيرهما ؛ كشارب المسكر يظنه حلالا، وآكل مال اليتيم أو عيره يظنه متاع نفسه، أو قاتل المسلم يظنه كافراً، أو واطىء الأجنبية يظنها

(١) قال في الدليل الأول هناك: لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها ، فالحطاب مرفوع من الأصل ، لرفع التكليف بما لا يطاق، فاجراً عذاالدليل لا يناسب ما يحق لا نه ينتج عكس مطلوبه ويقتضى أنه لا تكليف مع النسيان و الحطأ وأيضا قالوا إن الفهم و القدرة على الامتثال شرطان في التكليف ، وأجابوا عن مثل اعتبارًا طلاق السكر ان الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها ، فهو من خطاب الوضع لامن التكليف ، وهذا يشكل على المسألة هنا ، وعلى قوله سابقا (ونظير تخلف الدرعة للشقة تخلفها للخطأ والنسيان والاكراه وغيرها من الاعذار التي يتوجه الخطاب النع) إلا أن يقال إنه جار على القول نتوجه التكليف إلى هؤلاء جميعا ، وأشار إلى ذلك بقوله (وان كان مختلفا فيها) ويكون معنى الشرط على هذا القول أنه شرط في المؤاخذة لافي أصل توجه التكليف . هذا وقد سبق له في باب الاحكام الافاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الا حكام الخسة ، وأقام الا دلة عليها إثباتا مونفيا . وذكر مواضعها على القول بثبوتها ، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من هذا و محث لا ينبني عليه فقه وأن الا ولى تركه فراجعه إن شئت

(٢) فرض المسألة في هذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء ، لا نها أوسع من ذلك . وقد سبق له في النوع الا ول من الا نواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك _ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه _ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة ، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالا ،

زوجته أو أمته ، وما أشبه ذلك ؟ فان المفاسد التي حرمت هذه الأشياء لأحلم واقعة أو متوقعة ، فان شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله الذي حصل له به الضرر والفقر . وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس (ومَن قتكها فكا ثما قتل الناس جيماً) ، وواطى الاجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه . فهل يسوغ في هذه الأشياء أن يقال إن الله أذن فيها وأمر (١) بها ؟ كلا بل (٢١) عذر الخاطى ، ، ورفع الحرج والتأثيم بها وشرع مع ذلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيا مكن فيه الازالة ؛ كالفرامة والضمان في المال ، وأداء الدية مع عرير الرقبة في النفس ، و بذل المهر مع إلحاق الولد بالواطى وما أشبه ذلك (قُل إن الله كلا يأمرُ بالعكل والإحسان و إيتاء ذي القربي وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي) ، غير أن عذر الخطأ وإيتاء ذي القربي وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي) ، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم

و الموضع الثاني) إذا أخطأ الحاكم في الحكم ، فسلّم المال إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير أهله ، أو الزوجة إلى غير زوجها ، أو أدب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له

وأدرج فيه خطأ القاضى في مسائل الاجتهاد مالم يكن أخطأ نصا أو إجماعا أوبعض القواطع. وإنما قيده بقوله (ظهرت الخ) حتى يتأتى له قوله بعد (فهل يسوغ أن يقال الخ) يعنى ومع مراعاة المصالح وبناء الاحكام عليها لا يمكن أن يقال ذلك وكذا يقال في المرضع الثاني

(۱) المناسب (آو) لينفى الآباحة والائمر، فيبقى النهى متوجها كما سيقول (رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم)وقوله بعد (مأمورا بما أخطأ فيه أومأذونا له فه) يؤيد أن المقاملاًو

(٢) يعنى بل نهى عنها غايته أنه عذر الخاطى. فلم يؤاخذه يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله إما الاباحة لفعله ، وإما الائمر ، وإما النهى فهنا في هذه الائمور لايتأتى الاباحة ولا الائمر . فبقى أن يتوجه النهى ، غايته أنه لايؤاخذه ، لفقد شرط المؤاخذة . وقد يذكر هذا دليلا على أنه قد تخلر ، قائم من حكم الله فيها ودليلا على ثبوت مرتبة العفو . وكلا هذين مبنى على أنه لاتكليف رأسا عند فقد الشرطين المذكورين آنها ، خلافا لما جرى عليه هو في هذه المسألة وما قبلها في قوله (ونظير تخلف العزيمة المشقة النع)

أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أوفي الشهود ، أو نحوذلك ، فقدقال (١٠ تعالى: (وأن احْكُمْ بَيْنَهُمْ بَمَا أُنْزِلَ اللهُ) الآية ! وقال : (وأشهدُوا ذوى عدل منكم) ، فاذا أخطأ فحكم بغير ما أُنزل الله فكيف يقال أنه مأمور بذلك ؟ أوأشهد ذوى زور فهل يصح أن يقال إنه مأمور (٢) بقبولهم و بإشهاده ؟ هذا لا يسوغ بنا، على مراعاة المصالح في الأحكام ، تفضلا كما اخترتاه ، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة ، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر . والأمثلة في ذلك كثيرة

ولو كان هذا الفاعل وهذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه ، أو مأذوناً له فيه ، لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة ؛ إذ لافرق بين أمر وأمر ، وإذن وإذن ، إذ الجميع ابتدائى ، فالتلافى بعد أحدهما دون الآخر شى ، لا يعقل له معنى . وذلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح

فان النزم أحد مذا الرأى ، وجرى (٢) على التعبد المحض ، ورشَّعه بأن الحرج

(١) أى فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص

(۲) يريدبل هومنهى عن ذلك ولم لايقال إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو ، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافى ما أفسده كما سيشير إليه بعد (وقوله لا فرق بين أمر وأمر الخ) الفرق ظاهر يقتضيه نفس بنا الا حكام على المصالح ، فان التكليف الفاعل وللحاكم إنما هويطيقه ويظنه صوابا . فاذا ظهر الخطأفي ظنه فترتب عليه فساداً وظلم للغير ورد تكليف جديد بازالة الظلم . وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الاحكام عليها .فاذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لايلزم بقه في كل واقعة حكم كان الامرأشد وضوحا (٣) وليس بلازم على ما عرفت . وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهى عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ ، وأن له أجرا واحدا وللصيب أجران ، وهذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضيا به أم مفتيا أم غير همن النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط ، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذلك . فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهى عنه ؟ فشناعة هذا اللازم على ما اخاره لا انفصال له عنها

موضوع فى التكاليف ، و إصابة ما فى نفس الأمر حرج (١) أو تكليف بما لا يستطاع و إنما يكلف بما يظنه صواباً ، وقد ظنه كذلك ، فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه ، والتلافى بعد ذلك أمر أن بخطاب جديد ، فهذا الرأى جار على الظاهر لا على التفقه فى الشريعة . وقد مر له تقرير فى فصل الأوامر والنواهى . ولولا أنها مسالة عرضت (١) لكان الأولى ترك الكلام فيها ؛ لانها لا تكاد ينبنى عليها فقه معتبر

﴿ المسألة السادسة ﴾

العموم اذا ثبت ملا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط ، بل له طريقان « أحدهما » الصيغ إذا وردت . وهو المشهور في كلام أهل الأصول

« والثانى » استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه فى الذهن أمركلى عام ، فيجرى فى الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ . والدليل على صعة هـذا الثانى وجوه :

(أحدها) أن الاستقراء هكذا شأنه ؛ فإنه تصفيح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام ، إما قطمى (٢) ، وإما ظنى (ألله) . وهو أمر مسلم عند أهل العلوم المقلية والنقلية فأذا تم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقد رفع ، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضم

(والثاني) أن النواتر المعنوي هذا معناه ، فان حود حاتم مثلا إنما ثبت على

⁽٤) وهل هذا إلا اعتبار المصالح؛ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؟ إلا أن يقال إنه لذلك سماه ترشيحا لا دليلا

⁽۱) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الاصلية كثيرة. فلو تم له هـذا القدر لاتسع المجال لذكر مالا ينبني عليه فقه ، وقد انكر ذلك في مقدمات الكتاب وقد علمت أنه ذكر هذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الاحكام في مسألة مرتبة العفو ، فذكر ها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص وأنها تعد منه أو لا تعد

⁽٢) أي إذا كان تاما

⁽٣) إذا كان في غالب الجزئيات فقط

⁽٤) أى يفرض وإن لم يجى. فيه نص ، ولا يخنى عليك أن هـذا يكون من نوع الظنى حينتذ

الاطلاق من غير تقييد ، وعلى العموم من غير تخصيص ، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر ، مختلفة في الوقوع ، متفقة في معنى الجود ، حتى حصّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم ، وهو الجود . ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإ فادة ، فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة عموم فانا نستفيده من نوازل متعددة خاصة ، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج كا إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداعند مشقة طلب الفيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم ، و إباحة الميتة وغيرها عندخوف (۱) التلف الذي هو أعظم المشقات ، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة والمستحراج القبلة والمستحراج القبلة والمستحراج القبلة والمستحراج القبلة والمستحراج القبلة والمستحراج القبلة على المستحراج القبلة والمستحراج القبلة الأحتراز منه من المفطر التكفر الطريق ونحوه المحرد ، والعفو في الصيام عما يعسر المخوع المناز عنه من المفطر التكفر العدد الشازع والمعالم عما يعسر المنتوات كثيرة جداً محمل المنتوات عبد الشازع والمناز منه من المنتوات كثيرة على المحرد في الأمواب عمل عمود نقطى ، هاذا ثبت اعتبارالتواتر المعنوى شيت في منه الحرج في الأسول المنتوى ضيت في المناز الموالة والمناز المنتوى في المناز المنتوى في منه المرح في الأسول المنتوى في منه المرح في الأسول المنتوى في منه المرح في الأسول المنتوى في منه المرح في الأستوار المنتوى فيها في ضية والمناز المنتور المنت

ر ١) المراد بالالحة الاذن وبخوف الناف ما هو أعر من موجب ألم المسغية ألما نساقاً . و إلا فالاناحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما نقدم له إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة . لا ما يوجب التلف وإلاكان واجبا

⁽۲) جمع بين أنيحة الدليل الأول والمائركات بي. لاشتباكهما هنا على ما قرره فاته جمل الاستةرا. طريقا لاثبات التواتر المعنوى. وذلك لأن هذه الجزئيات التواتر المعنوى أبه وذلك لأن هذه الجزئيات العنما الكلي الم اد إنبا ه ولتحددها وكثرة نبوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك وإنما قال (ثبت في ضمنه) ولم قبل ثبت ما نحن فبه لأن ماهنا ليس تواترا معنويا بالمعنى المعروف ، محمد حاتم ، لان ذلك وصف لجزئي دو حائم فكل جزئية من أخبار كرمه نعود على هذا الوصف ما مرة الاثنات بخلاف إتمار العموم أو السكلي باستقراء الجزئيات ، فليس كل جزئي منها لعموم العام مد و عنم يضمن تعددها ما نتوعها أن الحكم ليس تعددها ما نتوعها أن الحكم ليس تعددها ما نتوعها أن الحكم ليس

(والثالث) أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هذا المنى ؛ كمملهم (۱) في ترك الأضحية مع القدرة عليها وكم عام (۲) عمان الصلاة في ححه بالناس، وتسليم الصحابة له في عدره الذي اعتذر به من سد الذريعة ، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها ، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة كقوله تعالى (يا أيم اللّذِين آمنوا الآتةُولُوا رَاعِنا) وقوله : (ولا تَسُبُوا اللّذِين يَدْعُونَ من دُونِ اللهِ فَيَسُبُوا الله عَدُوا بِفَيْر عِلْم) وفي الحديث (۱ : «مِن يَدْعُونَ من دُونِ اللهِ فَيَسُبُوا الله عَدُوا بِفَيْر عِلْم) وفي الحديث الله أكبر الكباتر أن يسبُ الرجل والديه » وأشباه ذلك ، وهي أمور خاصة لانتلاقي مع ما حكوا به إلا في معنى سد الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكان . فان قيل : اقتناص المعاني المكلية من الوقائع الجزئية غير بيّن ، من أوجه : وأحدها ، أن ذلك إنما يمكن في المقليات لافي الشرعيات ، لأن المعاني المقلية بسائط لاتقبل (١٤ التركيب ، ومتفقة لاتقبل الاختلاف ، فيحكم المقل فيها على بسائط لاتقبل (١٤)

لخصوصية فى الجزئى ، هذا توضيح كلامه · نقول ومتى تم له هذا أمكن أن يقال فى كل استقراء ولو جزئيا أنه تواتر معنوى مذا المعنى · وقد يقال انه ينافى قولهم إن الحاصل من التواتر علم جزئى من شأنه أن يحصل بالاحساس كوجود مكة مثلا ، فلذا لايقع فى العلوم بالذات ؛ لأن مسائلها كليات ، ونحن نثبت به هنا كليا وعاما . فتأمل

- (۱) کما أخرجه البهقی عن أبی بکر وعمر کانا لایضحیان کراهة أن یظن من رآم وجوبها . وکذا روی ابن عباس ، و بلال ، وابن مسعود ، وابن عمر
- (٢) روى البهقى عن عثمان أنه أتم بمنى، ثم خطب. فقال لها: إن القصر سنةرسولالله صلى الله عليه وسلمو صاحبيه، ولكنه حدث طفام فخفتأن يستنوا اله وطفام الناس بالفتح أوغادهم. وسيأتى في المسألة السادسة
- (٣) فى الصحيحين وغيرها ، وفى بقيته ، وهل يسب الرجل والديه ؛ قال : (نعم ايسب أبا الرجل فيسب أباه ، ويسب أمه فيسب أمه) وهو فى الترمذى وأبى داو دأيضا وإن كان فى اللفظ بعض اختلاف
- (٤) أى بحيث لاتزيد الماهيات ولا تنتص . فيجب أن تكون الجزئيات فيها

الشيء بحكم مثله شاهداً وغائبا ، لأن فرض خلافه محال عنده مخلاف الوضعيات وانها لم توضع وضع المقليات ، و إلا كانت هي هي بعيبها ، فلا تكون وضعية . هذا خلف ، وإذا لم توضع وضعها ، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التغرقة بين الشيء ومثله ، والجع بين الشيء وضده وتقيضه ، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنى كلى عام من معنى جزئي خاص

« والثانى » أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذلك المعنى العام ، أو معانى كثيرة ، وهذا واضح فى المعقول ؛ لأن مابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، و إذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعى فى ذلك الخاص بمجرد الأمر العام (١) دون التعلق بالخاص على الانفراد ، أو بهما معاً ، فلا يتعين متعلق الحكم ، و إذا لم يتعين لم يصح فظه المعنى المكلى من تلك الجزئيات ، إلا عند ورض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره ، وذلك لا يكون لا بدليل . وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام . للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل

(١) أي المعنى المشترك

منفقة الأحكام. فالمثلان هما المشتركان فى جميع الصفات النفسية ، التى لاتحتاج فى وصف الشىء بها إلى أمر زائد عليها كالانسانيه والحقيقة والشيئية للانسان. وتقابلها الصفات المعنوية ، وهى التى تحتاج فى الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف ، كالتحيز والحدوث للجسم ، ويلزم فى كل مثلين اشتراكهما فيها يجب ويمكن ويمتنع و حكل ما يحكم به على الا خر فى كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل . أما ما يخرج عن ذلك من كل ما كان تابعا للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة فاختلاف المتماثلين فيه جائر ، فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل وعلى عمر و بأنه قصير وعالم مثلا ، وهكذا . وهو ما يشير إليه بقوله فى الثانى (إن الخصوصيات تستازم من حيث الحصوص معنى زائدا ــ وإذ ذاك الخ) فهذا جار فى العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذى فيه المعانى الخاصة

(والثالث) (1) أن التخصيصات (٢) في الشريعة كثيرة ، فيخص محل محكم ، ويخص مثله محكم آخر ؛ وكذلك مجمع بين المختلفات في حكم واحد ولذلك أمثلة كثيرة ؛ كجعل الترابطهوراً كلاا ، وليس بمطهر (٣) كالما ، بل هو بخلافه ، و إيجاب الغسل من خروج المي ، دون المذى والبول وغيرهما وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ، ثم قضاء الصوم دون الصلاة ، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها ، والمعنى واحد ، ومنع النظر الى محاسن الحرة دون محاسن الأمة وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس ، والجلد بقذف الزي دون غيره ، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزي ، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدتى الوفاة والطلاق ، وحال الرحم لا يختلف فيهما ، واستبراء الحرة بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الحر ، بثلاث حيض ، والأمة بواحدة ، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الحر ، وبين قنل المحرم الصيد عداً أو خطاً

وأيضًا فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجلة ، ومفترقان

⁽۱) هذا الثالث ليس وجها مستقلا عن الوجهين قبله . بل هوتفصيل وإيضاح لقوله فى الأول (وإنما وضعت على وفق الاختيار الذى يصح معه النخ) فان قيل إن ما تقدم فى تجويز ذلك . وهذا فى وقوع ذلك بالفعل فى هذه الا مثلة . قلنا نعم ولكنه لم يأت بمعنى جديد . ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب ألامثلة له . وقد يقال انه فصله وجعله مستقلا لا ن جوابه غير جواب الا ول ، كما أشار اليه المؤلف . وإن كان بنهما هذا الاتصال الذي أشرنا اليه

⁽٢) في الجزء الثاني من أعلام الموقفين أجوبة سديدة عن اكثر ماذ كره هنا

⁽٣) أى بمزيل للنجاسات واثارها كالما. ومع ذلك جعل مثله في رفع الحدث

⁽٤) فلم يقبل العفو فى الزنا ، لا من الزوج ولا من أهل المرأة . بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الا وليا . فيقبل ولعل هذا مؤخر من تقديم ، ومحله قبل قوله (وكالتسوية) لا ن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات . وسائر ما بعده جمع فيه بين المتحتلفات وهذا على ماقر رنامن الا ول

بالتكليف اللائق بكل واحد منهما ؟ كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة ، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه · وأما الأول (١) فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع ، كالجعة (٢) ، والجهاد ، والإمامة ولو في النساء ، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ، ففرق ببن بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل ، مع فقد الفارق في القسم المشترك . ومثل ذلك العبد فان له اختصاصات في القسم المشترك (١) أيضا . و إذا ثبت هذا لم يصحالقطع بأخذ عموم من وقائع مختصة

فالجواب عن الأول أنه يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات. والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة ، كا تقدم التنبيه عليه. فاذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي بمائل (1) المقلى الاضطراري ، لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع

وعن النَّاني أنهم لم ينظموا المني العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن

⁽١) وهو القسم المشترك

⁽٧) يعنى وهذه الا مور لاثقة بكل هنهما . ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية . فهى ممافرق فيه الحكم كالقسم الا ول.ولكنه نوع آخر جمل فيه محل الفرق أصناف الانسان ، وقد كان النظر سابقا إلى جعل محل الفرق نفس الا فعال ، بقطع النظر عن الذكورة والا نوثة مثلا . فلذا نصله عن نوعى الا مثلة السابقين فقال (وأيضا النح)

⁽٣) كفرضية الجمعة مثلا

⁽ع) ويبقى قوله (لم توضع وضع العقليات وإلا كانت هى هى بعينها). ولما كانت هذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل لم يلتفت إليها فى الجواب فان مجرد شبه شي. بآخر فى أمر من الامور لا يجعلهما من باب واحد، إن عقليا فعقلى وإن شرعيا فشرعى

الخصوصيات وما به الامتياز غير (1) معتبرة ، وكذلك الحكم فيمن بعدهم ولوكانت الخصوصيات معتبرة باطلاق لماضح اعتبار القياس والارتفع من الأدلة رأساً ، وذلك باطل . فما أدى اليه مثله

وعن الثالث أنه الاشكال المورد على القول بالقياس . فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا

فعل

ولهذه المسألة فوائد تنبنى عليها ، أصلية وفرعية . وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد ، ثم استقر ى معنى عاماً من أدلة خاصة ، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن بل يحكم عليهاو إن كانت خاصة ، بالدخول تحت عموم المنى المستقر ي من غيراً عتبار بقياس أو غيره ، إذ صار ما استقر كى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة ، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلو به؟ ومن فهم هذا هان عليه البحواب عن إشكال القرافي الذي أورده على أهل مذهب مالك ، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى : (ولا تسبوا) وقوله (ولقد علم الذين اعتدوا منكم في السببت) و بحديث « لعن الله اليهو كومت عليهم الشحوم فجملوها » (٢) الخ ، وقوله : د لا تجوز شهادة خصم ولا طنين (٢) ، وقال : فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد ، فانها تدل

(۱) ويبقى قوله (وعند وجود ذلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات فى استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل) ولم يلتفت إليه فى الجواب لانه لا يلزم للعلم بأن هذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكونذلك مأخوذا من دليل لفظى بصيغة فيها العموم ، بل قد يكون بالاستقراء المشار اليه سابقا ، وهو مكون من جزئيات ايس فيها لفظ عام

(۲) تقدم (ج۱ – ص ۲۸۹)

(٣) قال الشوكانى فى نيل الأوطار: روى أبو داود فى المراسيل من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مناديا أنها لاتجوز شهادة خصم ولا ظنين)

على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجلة ؛ وهذا مجمع عليه ، و إنما النزاع في ذرائع خاصة ، وهي بيوع الآجال وتحوها ، فينبني أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع ، وإلا فهذه لاتفيد ، قال: وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها ، فينبغي أن تكون حجهم القياس خاصة ، ويتمين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ، ويكون دليلهم شيئًا واحداً وهو القياس ، وهم لا يعتقدون دلك ، بل يعتقدون أن مُدر كهم النصوص ، وليس كذلك ، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاخاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها ، كحديث (١) أم ولد زيد بن أرقم

هذا ما قال في إيراد هذا الإشكال

وهو غير وارد على ماتقدم بيانه ؛ لأن الذرائم قد ثبت سدها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً ، وخلاف الثانعي هنا غير قادح في أصل المسألة ، ولا خلاف أبى حنيفة .

أما الشافعى فالظن به أنه تم له الاستقراء فى سد الذرائع على العموم ؛ ويدل عليه قوله بترك الأضعية إعلاماً بعدم وجوبها ، وليس فى ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة ، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة ، وذلك عند الشافعى ليس محجة (٢) . لكن عارضه فى مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره فأعمله، فترك سد الذريعة لأجله ، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالعاً

⁽۱) تقدم الحديث (ج۱ _ ص ۲۹٦) وأن الزرقاني على الموطأ ضعفه وقال : لفظ منكر ، لا ن العمل الصالح لا يبطله الاجتهاد بل الردة ، وأن عدالهادى قال اسناده جيد ، وعلى كل حال فهو من حيل الربا : باعت له الجارية بثما ما تة درهم لأجل ، واشترتها بستمائة نقدا ، فآل الأمر إلى سنمائة نقدا بثما ما تة لأجل . والجارية كاكانت على ملكها

⁽٢) أى فَهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الدرائع

وأما أبو حنيفة فا إن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله فى بيوع الآجال الا الجواز ، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع . وهذا واضح ، الأ أنه نقل عنه موافقة مالك فى سد الذرائع فيها ، و إن خالفه فى بعض التفاصيل. و إذا كان كذلك فلا إشكال

﴿ المسألة السابعة ﴾

العمومات إذا اتحد معناها ، وانتشرت في أبواب (١) الشريعة ، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة (٢) على عمومها على كل حال وان قلنا مجواز التخصيص بالمنفصل

والدليل على ذلك الاستقراء ؛ فإن الشريعة قررت أن لاحرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة ، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالا ، فعده علماء الملة أصلا مطرداً وعموماً مرجوعا اليه من غير استثناء (٣) ولا طلب مخصص ، ولا احتشام من إزام الحكم به ، ولا توقف فى مقتضاه . وليس ذلك إلالما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد الى التعميم التام . وأيضا قررت أن (لا تزرُ وازرة و زر أخرى)

⁽۱) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة. فهو غير التكرر الذي بعدم الصادق بالتكرر ولو في ماب من هذه الأبواب

 ⁽۲) أى بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض. هذا هو الغرض الذى
 ترى إليه المسألة كما سيشير اليه قبيل الفصلوفيه أيضا

⁽٣) وعليه فقولهم (مامىعام إلاوخصص) يخرج منه هذا أيضا ، يا أخرجوا منه والله بكل شي. عليم . على رأى الأصوليين . ولا يقال إن المشاق والحرج الذي يعترى أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع ويبن عليه الفطر في الصوم والقصر في السفر مثلا . لأنا نقول : تقدم له أن ذلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليها الأحكام المذكرة

فأعملت العلماء المعنى في مجارى عمومه ، ورد وا ما خالفه (١) من أفراد الأدلة ، بالتأويل وغيره . و بينت بالتكرار أن « لا ضرر ولا ضرار (٢) » فأبى أهل العلم من تخصيصه ، وحملوه على عمومه . وأن « من سن "سنة حسنة أوسيئة كان له بمن اقتدى به حظ إن حسناً وإن سيئاً) وأن « من مات مسلماً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل الجنة . ومن مات كافراً دخل المنار » وعلى الجلة فكل أصل تكرر تقريره وتا كد أمره وفهم مات كافراً دخل النار » وعلى الجلة فكل أصل تكرر تقريره وتا كد أمره وفهم ذلك من مجارى المكلم فهومأخوذ على حسب عمومه وأكر الأصول تكراراً الأصول المكلة ؛ كالأمر بالعدل ، والإحسان ، و إيتاء ذى القربى ، والنهى عن الفحشاء والمنكر ، والبغى ، وأشباه ذلك

فأما إن لم يكن العموم مكر راً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقة فالتملك بمجرده فيه نظر ، فلابد من البحث عما يعارضه أو يخصصه . و إنما حصلت التفرقة بين الصنفين لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به الى منزله النص القاطع الذى لا احمال فيه ، بخلاف ما لم يكن كذلك ، فإ نه معرض لاحمالات ، فيجب التوقف في القطع بتقتضاه حتى يعرض على غيره و يبحث عن وجود معارض فيه

فصل

وعلى هذا ينبنى القول فى العمل بالعموم ، وهل يصح من غير المخصص ؟ أملا فإ نه إذا عرض على هذا التقسيم أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه الى بحث ، إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تحصص القواعد (٢) بعضها بعضا

⁽١) من مثل ضرب الدية على العاقلة وما قيل فى هذه الآية يقال مثله فى آية (وان ليس للانسان إلا ماسعى) مع ماخالفها من أفراد الادلة كالصوم والحج عنالميت الواردين فى الاحاديث . وتقدم الكلام فيها فى مبحث النيابة فى الأعمال والعبادات

⁽٢) تقدم (ج٢ - ص ٢٤)

⁽٣) كاهوالحال بين الاجماع المحكى بعدوبين هذه القاعدة الحاصة بالقسم الأول

فإن قيل قد حكى الإجماع فى أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث: هل له مخصص أم لا ؟ وكذلك دليل مع معارضه ، فكيف يصح القول بالتفصيل؟

فالجواب أن الإجماع - إن صح (١) - فعصول على غير القسم المتفدم ، حماً بين الأدله . وأفضا فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة فغير مخصص ، بل هو على عمومه . فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل المتأخر دون بحث (٢) بناء على ما ثبت من الاستقراء . والله أعلم

الفصل الخامس

في البيان والأجمال (٢) ويتعلق به مسائل:

﴿ المَسْأَلَةُ الْأُولِي ﴾

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبيناً بقوله وفعله و إقراره ، لما كان مكلفا خلك فى قوله نعالى : (وأراننا إليك الذكر لتُبيِّن للناس ما نُزل (1) اليهم)

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام ؛ كما قال في حديث الطلاق : « فتلك الهيدَّة التي أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النساء (٥) » وقال لعائشة - حين سألته عن قول

⁽١) إشارة إلى مخالفة الصيرفى فيه. قال إمام الحرمين : وهذا ليس معدودا من العقلا. ، وإنما هو قول صدر عن غباوه وعناد

⁽٢) أي فيكون البحث عثا

⁽٣) قال الا مدى الحق أن المجمل هو ماله دلالة على أحد أمرين لامزية لاحدهما على الا خر بالنسبة إليه. وذكر مر أسبابه سبعة أمور: منها أن يكون فى لفظ مسترك : كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر و الحيض. وقد يكون بسسب الابتداء والوقف. كما فى آية (وما يعلم تأويله إلا الله) وقد يكون فى الافعال أيضا

^(؛) اى من الفرآن والسنة

⁽٥) هذا لفظ مسلم. وقد رواه في التيسير عن الستة باختلاف في اللفظ عماهنا

الله تعالى (فسوف يُحانسَب حسابًا يسيرًا) — : « إنما ذلك العراض (١٠) » وقال لمن سأله عن قوله « آية المنافق ثلاث » « إنما عنينتُ بذلك كذا وكذا (٢٠) » . وهو لا يحصى كثرة .

وكان أيضا يبين بفعله (^{۱)} « ألا أخبرتِه أنَّى أفعلُ ذلك (¹⁾ » . وقال الله تعالى : (زُّوجْنا كَهَا لِكَيلا ^(۱) يكون على المؤمنين حرج) الآية ! و بين له كيفية الصلاة والحج بفعله ، وقال عند ذلك : « صلَّوا كما رأيتمونى أصلى ^(۱) » . وخذوا عنى مناسِكَكم (^(۱) » الى غير ذلك

وكان إقراره بيانًا أيضًا ، إذا علم بالفعل ولم ينكره ، مع القدرة على إنكاره لوكان باطلا أو حراما ، حسبا قرره الأصوليون في مسألة (٨) مُجرِّز اللَّـُالِجِي وغيره وهذا كله مبين في الأصول : ولكن نصير منه الى معنى آخر ، وهي :

⁽١) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا النسائي

⁽٢) تقدم الحديث بطوله للمؤلف (ج٣ ــ ص١٤٣)

 ⁽٣) ومنه أيضا شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة . بيانا لعدم
 مشروعية الصوم في عرفة يومها

⁽٤) رواه مالكبلفظ (أخبرتها) وسيأتىللمؤلفأيضابلفظ أخبرتها

⁽ه) وفيه البيان بالقول أيضاً

⁽٦) و (٧) تقدما (ج ٣ ص ٥٢)

⁽A) وهى قوله لما رأى أقدام زيد وأسامة : هذه الاقدام بعضها من بعض . فاستبشر النبي صلى الله عليه وسلم · والحديث فى الكتب الستة ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيامة . والحنيفة قالوا إن بشره صلى الله عليه وسلم إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم فى صحة القياقة ، وترقبه صلى الله عليه وسلم أن يكفوا بسبب ذلك عن الطمن فى نسب أسامة . لا أن هذا منه تقرير لصحة الاخذ بالقيافة فى الانساب

﴿ السألة الثانية ﴾

وذلك أن العالم وارث النبي ، فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم . والدليل على ذلك أمران :

﴿ أحدها ﴾ ما ثبت من كون العلماء ورثة (١) الأنبياء ، وهو معنى سميح ثابت ، ويازم من كونه وارثا قيامه مقام موروثه في البيان ، وإذا كان البيان فرضا على الوارث أيضا . ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة ، و بين أصول الأدلة في الإتيان بها . فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة ، و بيان المبلغ مثله بعد التبليغ

(والثانى) ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة الى العلماء ، فقد قال (٢) : (إِنَّ الذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْ لَنَا مِنِ البِينَاتِ والهَدَى) الآية ! (ولا تَلبِسُوا الحقَّ بِالبَاطلِ وَتَكتُمُوا الْحَقَّ وأَنْمَ تَعْلَمُونَ) (ومَن أظلمُ مِمَّن كَتَم شَهَادةً عِندهُ بِالبَاطلِ وَتَكتُمُوا الْحَقَّ وأَنْمَ تَعْلَمُونَ) (ومَن أظلمُ مِمَّن كَتَم شَهَادةً عِندهُ مِن الله) والآيات كثيرة . وفي الحديث : (ألا ليبُهَلِم الشَّاهِدُ مِن كُم الْفائِب) (٢) وقال : (لا حَسدَ إلا في اثنتين : رجل آتاهُ الله مالا فسلطه على هَلَكتِه في الحق ورجل آتاه الله الم أله الله ويقلم المناعة والحق في هذا كثيرة . ولا خلاف أن يُرفع (٥) المِلْم ويَظْهَرَ الجهل) (٢) والأحاديث في هذا كثيرة . ولا خلاف ...

(١) أى فى وظيفة النبوة معنى وقوله (فى الاتيان بها) أىفتبليغها . وهذه الجلة بمعنى قوله فى نهاية الدليل الثانى (والبيان يشمل البيان الابتدائى النخ)

(٢) قَالَا يَهِ الْاُولَى ظَاهَرَة فَى البَيَانَ بَأْصَلِ التَبلَيْغُ . وَالثَانِيَةُ ظَاهِرَةً فَى يَانَالَمْلِغُ والثالثة ظاهرة في العموم

(٣) جزء من حديث طويل أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبي داو دباسقاط لفظ (منكم)

(٤) رُوْاه فىالتيسير عن الشيخين بتقديم (رجل أتاه الله الحكمة) على الجملة الأولى (٥) يعنى ولو كان العلم موجودا بوجودالعلماء لأظهروه فى الناس بمقتضى و اجبهم

فلا يظهر الجهل فيدل على أن واجبالعلماً إظهار العلم

(٦) رواه البخارى بلفظ (من أشراط الساعة أن يرفع العلم ، ويثبت الجهل، ويشرب الحز، ويظهر الزنا)

فى وجوب البيان على العلماء . والبيان يشمل البيان الابتدائى النصوص الواردة والتكاليف المتوجهة . فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم ، واذا كان كذلك انبنى عليه معنى آخر ، وهى :

﴿ السألة الثالثة ﴾

فنقول اذا كان البيان يتأتى بالقول والفعل فلا بد أن يحصل ذلك بالنسبة الى العالم ، كما حصل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم . وهكذا كان السلف الصالح بمن صار قدوة في الناس . دل على ذلك المنقول عنهم ، حسبا يتبين في أثناء المسائل على أثر هذا بحول الله ، فلانطول به ههذا ؟ لأنه تكرار

﴿ السألة الراسة ﴾

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان ؛ كما إذا بين الطهارة ، أوالصوم ، أوالصلاة ، أوالحج ، أوغير ذلك من العبادات أوالعادات . فإن حصل بأحدهما فهو بيان أيضا ؛ إلا أن كل واحد مهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه ، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر :

فالفعل بالغ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان التقولى ؛ ولذلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لا مته ، كا فعل به جبريل حين صلى به ، وكما بين الحج كذلك ، والطهارة كذلك ، وإن جاء فيها بيان بالقول ، فأنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان المدرك بالحس من الفعل فوق (١) المدرك بالعقل من

(۱) أى أوسع بسطا وأوضح معنى منه فاذا فرض أنه صلى الله عليه وسلم زاد بفعله الذى أدركه بالوحى غير القرآنى تفاصيل فى الفعل لم تدرك من أصل النص القرآنى فهذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهذا البيان الفعلى المفهوم له من الوحى الحاص إذا قيست وطبقت على النص القرآنى لم ينابذها ولم ينافها ، بلكان يحتملها وغيرها

النص لا محالة ع مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل اليهم . وهبه عليه الصلاة والسلام زاد بالوحى الحاص أمورا لا تدرك من النص على الحصوص ، فتلك الزيادات بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها ، بل يقبلها ؛ فآية الوضوء اذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلاشك ، وكذلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه . ولو تُركنا والنص لما حصل لنا منه كل ذلك ، بل أمر أقل منه . وهكذا تجد الفعل (١) مع القول أبداً ، بل يعدى العادة

(١) فان القول مهما كان مستطيلا في البيان لا يفي بييان الهيئات الجزئية والكيفيات المخصوصة التي تظهر من الفعل . ومن ذلك تجد لزوم التمرين في مثل|اصناعاتعمليا ولا يكتفي بالقول والشرح فيها وقوله (بل يبعد) ترق لايضاح ما قيله بتحديد المحل الذي لا يغي فيه القول وفا. الفعل في ضبط كيفياته ضبطاً لا بدع نقصاً ولا زيادة . وذلك فيالاعمال المركبة من أركان وشروط ومستحسنات ، وتلحقها مبطلات وعوارض غيرمستحسنة ، ولم تجر بها عادة بينالناس تحددها تحديدا وافيا . وذلك كالصلاة والحبج ، فجرد القول فيهما لا يغي بهما وفاء تاما , بحيث إذا اقتصر عليه لا محصل زيادةً عن المطلوب ولا نقص عنه ، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا " ثم ورد تعديل ونسخ في كيفياتهما ، أو معتادة باعتبارشرائع متقدمة . فكلى الصلاة وألحج معتاد ، ومجرد هذا لا يكفى القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته ، للتفاوت بين الصلوات الخس عددا وكفة ، وسرا وجهرا ، وبسورة وغير سورة • كذلك نفس النوافل وصلاة العدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى ومكذا فتفاصيل هذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه وان كان أصل الصلاة معتادا في شريعتنا وإنمايقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيها كان معناه بسيطا ، أو وجد له نظير في المعتاد ولوكان مركباً. فأنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ماوصفت معتادا فلا مانع أن يجي. الثوب حسماً وصفت، بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاك حاصلا بالفعل المعتأد لا بالقول. وعليه يكون قوله (ووجد له نظير) الواو فيه بمعنى أوكما هو ظاهر ، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيدا وكونه لا نظير له في الافعال المعتادة قيدا آخر . وسأتي في الفصل بعده مايقتضي أن الواو على معناها الأصلي ، أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأنبعال المعتادة المحسوسة ، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال ، و إن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها . وإنما يقرِّب مثلَ هذا القولُ الذي معناه الفعلي بسيط ، ووجد له نظير في المعتاد ؛ وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد . فبه حصل البيان لا بمجرد القول . و إذا كان كذلك لم يقم القول هنا في البيان مقام الفعل من كل وجه . فالفعل أبلغ من هذا الوجه وهو يقصر عن القول من جهة أخرى : وذلك أن القول بيان للمموم والخصوص ، في الأحوال والأزمان والأشخاص ؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هذه الأمور وما كان تحوها ، بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله ، وعلى زمانه ، وعلى حالته ؛ وليس له تعدُّر عن محله ألبتة .' فلو تُركنا والفعلَ الذي فعله النبي صلى الله عايه وسلم مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين ، وعلى هذه الحالة المعينة . فيبتي علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه الحالة ؟ أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟ ثم بعد النظر في هذا يتصدى نطر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعلد : من أي نوع هو من الأحكام الشرعية ؟ وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل ، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان ، فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه . وهذا بيِّن بأدنى تأمل ، ولا حل ذلك جاء (١) قوله تعالى : (لقَدْ كان لكُم في رسول الله وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدي الفعل صورة واحدة ، وهي ما كار بسيطا بقيد أن يكون مثله معتادا . ولك أن تقول كما قررنا إن المعتاد ولو كان مركبا يفي القول فه وفاء الفعل ، والشواهد عله كثيرة

(١) أى ففعله لم يكف فى طلب الاقتداء به فيه . لأن الفعل لا يدل على انسحابه على امته كما قال ، فاحتاج الا مر لبيان ذلك بالقول بهذه الا ية و بالا حاديث التي تذكر فى مواضعها ليتبين الا مر من الجهتين . أنه عام لهم ، وأن كيفيته كما رأوا

أُسُوَةٌ حَسَنة) وقال حين بين بفعله العبادات : « صَاوا كَمَا رأْيَتُو نِي أُصَلِّي (1) » و هُو ذلك ، ليستمر البيان الى أقصاه

فصل

واذا ثبتهذا لم يصح إطلاق (٢) القول بالترجيح بين البيانين ، فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان ؟ القول أم الفعل ؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق ، فيقوم أحدهما (٤) مقام الآخر ، وهنائك يقال: أيهما أبلغ ؟ أو أيهما أولى ؟ كمألة (٥) الفسل من التقاء الختانين مثلا ؛ فإنه بين من جهة الفعل ومن جهة القول ، عند من جعل هذه المسألة من ذلك ، والذي وضع إنما (٢) هو فعله ثم غسله ، فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام

- (١) و (٢) تقدما (ج ٣ ص ٥٢)
- (٣) أى كما ذكره الآصوليون فقائل يرجح الفعل، لآنه أقوى فى الدلالة على المقصود، وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة وقائل بل يقدم القول، لآنه يدل بنفسه على المقصود. أما الفعل فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد ان الفعل بيان للجمل: هى العقل أو النص على أن هذا الفعل بيان للمجمل، أو أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده. هذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا، أما إذا اجتمعاو توافقا فالسابق منهما هو البيان، والثانى مؤكد له: هذا محصول كلامهم، ولم ينحوا نحو مبحثه الذى بجلى به أن كلا منهما له جهة يكون فيها أقوى بيانا من الا تخر
- (٤) على أن القول فى هذه الصورة إنما قام مقام الفعل لآن مثله معتاد فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقا
- (٥) فى حديث عائشة (إذا جاوز الحتان الحتان فقد وجب الغسل. فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا) وقد يقال إن هذا كله من باب القول المحض. فلذا قال عند من جعل الح
- (٦) أى أن هذا المقدار فقط هو الذى يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه . أما كون الغسل إذ ذاك واجبا أو مندوبا فلا يستفاد إلا من القول

(السألة الخامسة) يجب على المبين أن يكون فعله مصداقا لقوله إلاعندسد الذرائع ١٥٠ الم

صاحبه . أما حكم النسل من وجوب أو ندب وتأسى الأمة به فيه فيختص بالقول

﴿ المأة الخاسة ﴾

إذا وقع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق ، أو مخصص أو مقيد ، وبالجلة عاضد للقول حسبا^(۱) قصد بذلك القول ، ودافع لاحتمالات فيه تعترض فى وجه الفهم ، إذا كان موافقا غير مناقض . ومكذب له (۲) أو موقع فيه ريبة أو شهة أو توقعًا إن كان على خلاف ذلك . و بيان ذلك بأشياء :

منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني ، ثم فعله هو ولم يخل به في مقتضى ماقال فيه ، قوى اعتقاد إيجابه ، وانتهض العمل به عند كل من سممه يخبر عنه ورآه يفعله ، وإذا أخبر عن تحريمه مثلا ، ثم تركه فلم يُو فاعلا له ولا دائرا (٢) حواليه ، قوى عند متبعه ما أخبر به عنه . بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله ، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله فإن نفوس الأتباع التول منه طمأ نينتها إذا ائتمر وانتهى ، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجلة : إما من تطريق احتمال إلى القول ، وإما من تطريق وقوله (والذي وضع) لعل الأصل (والذي وضح) أى الذي استبان بهذا

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد . ولذلك قال (وبالجملة)

شارح المنهاج في مبحث البيان والاجمال

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والاشخاص الذين يقع فى أمسهم أحدها . وستأتى بعد فى كلامه : من تكذيب القائل . أو وجود ريبة وشك فى صدقه . أو احتمال ان قوله لا يؤخذ على ظاهره ، أو ان دليله ليس كما ينبغى و إلا لما على الناساغ لنفسه تركه

القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسلُّ . وكلمة (وضح) ذكرها

(٣) لا تن فعل مايشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون الي ان هذا العالم بصدد أن يفعله . فلذلك زاده المؤلف هنا ، وليس فى الواجب مثله فقوله بعد (ثم فعله) أى أو دار حوله

تكذيب إلى القائل ، أو استرابة فى بعض ما خذ القول ، مع أن التأسى في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظم فى دين أو دنيا كالمغرور فى الجبلة ، كما هو معلوم بالعيان ، فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع الفعل ، فعلى حسب ما يكون القائل فى موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسى به ، أو عدم ذلك

ولذلك كان الانبياء عليهم السلام في الرتبة القصوى من هذا المعيى . وكان المتبعون لهمأشد اتباعا ، وأجرى على طريق التعديق بما يقولون . مع (١) ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطمة ، ومن جملتها ماعن فيه ، فإن شواهد العادات تعدق الأمر أو تكذبه . فالطبيب إذا أخبرك بأن هذا المتناول سم فلا تقربه ، ثم أخذ في تناوله دونك ، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلة بك ، ومثلها به ، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه ، دل هذا كله على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (أتأمرُ ون أو في فهم الخبر ، فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله ، وقد قال تعالى : (يأيها الذين آمنوا ليم تقولون مالا تفعلون) الآية ! و يخدم هذا المني الوفاء بالعهد وصدق الوعد ، فقد قال تعالى : (رجال صد قوا ماعاهد وا الله عليه) وقال في خده : (لَنْ آ آنا أمن فضله لنعد قبل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا معلم ، فإن مطابقة الفعل القول ، وهذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين . فهكذا إذا أخبر العالم بأن هذا واجب أو محرم فإنما يريد على كل مكلف ، وأنا مهم ، فإن فافق صدق ، وإن خالف كذب

- (١) أى فتطريق التكذيب لايتأتى بالنسبة لهم . وكذا الاسترابة فى مأخذالقول فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره ، يا سيأتى فى مثالى التحلل نالعمرة والافطارفي السفر
- (۲) فقوله (أفلا تعقلون) إما محذرف المفعول، أى الاتدركون قبح الجمع بين المتنافين ؛ فطلب البر والاجسان من الغير هو تحقيق لكونه برا وإحسانا ونسيانهم انفسهم منه ينافى كونه كذلك فى اعتقادهم أو أنه منزل منزلة اللازم اى أفقدتم العقل رأسا حتى يصدر منكم هذا ؟ وعلى كل فهوغابة التشنيع على ارتكابه

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب الناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله ، فإنه وارث النبي ، والنبي كان مبينا بقوله وفعله ، فكذلت الوارث لابد أن يقوم مقام الموروث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة ، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجيع أحواله ، فكذلك الوارث، فان كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول فهو ذلك ، وصار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على هدى ، وإن كان على خلاف ذلك ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله وع حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله ، لاحتمال أن يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا يكون تركه أرجح ، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له ، حتى إذا مله اتبعوه في فعله ؛ كما في التحلل من العمرة ، والإفطار في السفر ، هذا وكل معيح ، فما ظنك بمن ليس بمصوم من العماء ؟ فهو أولى بأن يبين قولة بفعله ، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم ، فلا يتطرق إلى فعله أوتركه المبيِّن خلل ، بخلاف من ليس بمعصوم

لأنا تقول: إن اعتبر هذا الاحمال في ترك الاقتداء بالفعل ، فليعتبر في ترك اتباع القول ، و إذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح ، وخرق لا يرقع ، فلا بد أن يجرى الفعل بجرى القول ، ولهذا تستعظم شرعا زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة ، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على بجرى الاقتداء ، فاذا زل حملت زلته عنه ، قولا كانت أو فعلا ؛ لأنه موضوع منا اليهتدى به ، فإن علم كون زلته زلة صغرت في أعين الناس ؛ وجسر عليها الناس تأسيا به ، وتوهموا فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم ، تحسينا للظن به : و إن جهل كونها زلة فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع ؛ وذلك كله راجع عليه

وقد جاء في الحديث « إنّى لأخاف على أمّتى مِن بَعدِى مِن أعمالِ ثلاثة . قالوا : وما هِي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم مِن زَلّة العالم ، ومن حُكم وجائر ، ومن هو ي مُتبع ، (١) وقال عمر بن الحطاب : ثلاث يَهدّمْن الدين : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأنحة مطاون . ونحوه عن أبى الدرداء ولم يذكر فيه الأثمة المضلين وعن معاذ بن جبل : يا معشر العرب الكيف تصنعون بثلاث : دنيا تقطع أعناقكم ، و زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ومثله عن سلمان أيضاً . وشبة العلماء زلة العالم بكسر السفينة ؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير ، وعن ابن عباس : و يل لا ثباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد (١) من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد (١) من هو أعلم برسول الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ذلك ، ثم يمذى الا تباع .

وهذه الأمور حقيق أن تهدم الدين ؛ أما زلة العالم فكما تقدم ، ومثال كسر السفينة واقع فيها ، وأما الحكم الجاثر فظاهر أيضاً ، وأما الهوى المتبع فهو أسل ذلك كله ، وأما الجدال بالقرآن فإنه — من الآسن الألد — من أعظم الفتن ؛ لأن القرآن مهيب (٣) جداً ، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقا ، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل ، ولذلك كان الخوارج فتنة على الأمة ، إلا من ببت الله ؛ لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة ، ووثقوا تأويلاتهم بموافقة المقل لها ، فصاروا فتنة على الناس ، وكذلك الاثمة المضاون ؛ لأنهم — بما ملكوا

⁽۱) (إنى أخاف على أمتى من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبرانىمن طريق كثير بن عبد الله، وهو واه. وقد حسنها الترمذى فى مواضع و صححها فى موضع، فأنكر عليه واحتج بها ابن خزيمة فى صحيحه (ترغيب)

^{ُ (}٢) وَمَن ذلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه ، أى الفروع خشية أن ينشرعنه في الا قاق ، وقد ترجع عنه

 ⁽٣) فتتق مخالفته ولو على الوجه الذى بزينه المنافق بسلاطة لسانه

من السلطنة على الحلق --- وقدروا على رد الحق باطلا والباطل حقا ، وأماتوا سنة الله وأحيو ا سنن الشيطان . وأما الدنيا فملوم فتنتها للخلق

فالحاصل أن الأصال أقوى فى التأسى والبيان اذا جامعت الأقوال ، من انفراد الأقوال ، فاعتبارها فى نفسها لمن قام فى مقام الاقتداء أكيد لازم ((⁽¹⁾ بل يقال اذا اعتبر هذا المعنى فى كل من هو فى مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين ففرض عليه تفقد جميع أقواله وأعماله . ولافرق فى هذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع ، فإن له فى أفعاله وأقواله اعتبارين :

د أحدهما ، من حيث إنه واحد من المكلفين ، فن هذه الجهة يتفصل الأمر في حقه الى الأحكام الخسة .

« والثانى » من حيث صار فعله وقوله وأحواله بيانا وتقريراً لما شرع الله عز وجل اذ انتصب فى هذا المقام ، فالأقوال كلها والأفعال فى حقه إما واجب وإما محرم ، ولا ثالث لهما ؟ لأنه من هذه الجهة مبيّن ، والبيان واجبلاغير . فإذا كان ما يفعل "كفعل أيفعل أيفعل أو يقال كان واجب الفعل على الجلة ، و إن كان مما لايفعل فواجب الترك ، حسما يتقرر بعد بحول الله ، وذلك هو تحريم الفعل .

لكن هذا بالنسبة الى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان ، إما عند الجهل بحكم الفعل أو الترك ، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم ، أو مظنة اعتقاد خلافه

(فالمطلوب فعله) بيانه بالفعل ، أوالقول الذي يوافق الفعل ، ان كان واجباً ؛ وكذلك ان كان مندو با مجهول الحكم ، فا إن كان مندو با مخلنة لاعتقاد الوجوب

⁽١) ترق على ما فرض فيه الكلام أولا من الواجب والحرام إلى التعميم في الا حكام الحسة . ومنخصوص البيان بالا فعال إلى البيان مطلقا بالا قوال والا فعال (٧) أى مأذونا فيه بأقسامه الثلاثة ، حتى المباح يصير فى حقه واجبا . ومثله يقال فيما لايفعل بقسميه

فبيانه بالترك ، أو بالقول الذي يجتمع اليه الترك ؛ كما فعل في ترك الأضعية ، وترك (١) صيام الستمن شوال ، وأشباه ذلك . و إن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة الترك (٢) فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة ؛ كما في السن والمندو بات التي تنوسيت في هذه الازمنة

(والمطاوب تركه) بيانه بالترك، أوالقول الذي يساعده الترك إن كان حراماه و إن كان مكروها فكذلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجيح بيانه بالفعل تمين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به وقد قال (") الله تعالى: (ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وقال (فاماً قضى زيد" منها وطراً زوّجنا كها) الآية! وفي حديث الصبح جنبا قوله: «وأنا أسبح جنباً وأما أريد الصيام (")» وفي حديث أبى بكر ابن عبد الرحن من قول عائشة (() ياعبد الرحن «أترغب عما كان رسول الله يصنع ؟ » قال عبد الرحن : لا والله ، قالت عائشة : فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ، شم يصوم ذلك اليوم وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبر تيها أنى أفعل ذلك (") » الى آخر فلك اليوم وفي حديث أم سلمة : « ألا أخبر تيها أنى أفعل ذلك (") » الى آخر الحديث ، وروى اسمعيل القاضى عن زياد بن حصين عن أيه ، قال رأيت ابن

⁽١) خشية اعتقاد وجومهاملحقة برمضان. أواعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة ،كما روى عن مالك فيها

⁽٢) أى لا مماله وعدم العناية به مع معرفتهم له . فبيانه بالفعل أى بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه

⁽٣) و (٤) الا يتان باجتهاعهما، الا ولى بعمومها فى طلب الاقتداء، والثانية فى هذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناه، وهذا كان مظنة اعتقاد التحريم أووجود الاعتقاد فعلا. وتقدم لنا أنه يبان بالفعل والقول معا

⁽ه) (ِ فاغتسل وأصوم) رواه مالك وأبو داود

⁽٦) أخرجه مالك

⁽٧) تقدم (ج٣ – ص ٣٠٩)

عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُن يمشين بنا هميسا إن تَصَدُق الطيرُ نفعل لميسا قال فقلت: يا ابن عباس. أتتكلم قال فذ كر الجاع باسمه ، فلم يكن عنه . قال فقلت : يا ابن عباس . أتتكلم بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما روجع به النساء . كأ نه رأى مظنة هذا الاعتقاد فنفاه بذلك القول ، بيانا لقوله تعالى : (فلا رفث ولا فسوق) الآية ، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة . وإن كان مظنة لاعتقاد الطلب أو مظنة لأن يثابر على فعله فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل ، أوكان له أصل لكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل ؟ كما في سجود (١) الشكر عند مالك وكما في غسل اليدين قبل الطعام ، حسما بينه مالك في مسألة عبد الملك بن صالح وستأتى (٢) إن شاء الله .

وعلى الجلة فالمراعى ههنا (٢) مواضع طلب البيان الشافى ، الخرج عن الاطراف والانحرافات والراد الى الصراط المستقيم . ومن تأمل سير السلف الصالح فى هذا الممنى تبين ماتقرر بحول الله . ولابد من بيان هذه الجلة بالنسبة الى الأحكام الحسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب والله المستعان

﴿ المسألة السادسة ﴾

(المندوب) من حقيقة استقراره مندوبا أن لايسوسى بينه وبين الواجب، لافى القول ولا فى الفعل ، كما لايسوى بينها فى القول أو الفعل فعلى وجه لايخل بالاعتقاد . وبيان ذلك بأمور :

- (١) تقدم إنكار مالك لاصله وإنكاره ماروى عن أبى بكر فيه
 - (٢) في المسألة السابعة
- (٣) أى فالتفاصيل السابقة . من ترك الفعل جملة ، أو الفعل على الدوام و هكذا ، إنما هو فى المواطن التي يطلب فيها البيان الشافى . أما المواطن الاخرى فيكنى فيها القول مثلا

(أحدها) أن التسوية فى الاعتقاد باطلة باتفاق ، بمعنى أن يعتقد فيا ليس. بواجب أنه واجب ، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة الى مطلق (١) التسوية وجب أن يفرق بينها ، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولى والفعل المقصود به التفرقة وهو ترك الالتزام فى المندوب ، الذى هو من خاصة كونه مندوبا

(والثانى) أن النبى صلى الله عليه وسلم 'بعث هاديا ومبيناً للناس مانزل اليهم وقد كان من شأنه ذلك (٢) في مسائل كثيرة ؛ كنهيه (٢) عن إفراد يوم الجمة بصيام أو ليلته بقيام، وقوله: «لا يجعل أحد كم الشيطان حظاً في صلاته (٤) » يبنّه حديث ابن عمر ، قال واسع بن حبان انصرفت من قبل شقى الأيسر ، فقال لى عبد الله ابن عمر ، ما منعك أن تنصرف عن يمينك ؟ قلت : رأيتك. فانصرفت اليك قال : أصبت ! إن قائلا يقول : انصرف عن يمينك ! وأنا أقول : انصرف كيف شئت ، عن يمينك وعن يسارك . وفي بعض الأحاديث بعد ما قرر حكما غير واجب ب : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلاحر ج (٥) » وقال الاعرابي حكما غير واجب - : « من فعل فقد أحسن ، ومن لا فلاحر ج (٥) » وقال الاعرابي هل على غيرهن ؟ قال : « لا ، إلا أن تطوع (٢٠) » وقال المساواة في الاعتقاد (١) أى التسوية المطلقة ، أى التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد . أما التسوية في القول والفعل فقط فجعلها صحيحة ، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بحمله واجبا لكنه قال في صدر المسألة إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حقه لا يقتضى بطلانها مطلقا

(٢) أى البيان بالقول كما في المسلك الا ولى ، وبالفعل كما في المسلك الثاني

(٣) روى مسلم (لاتخصوا ليله الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الا يام ، إلا أن يكون في صوم يصومه احدكم)

(٤) رواه فى التيسير عن الخسة إلا الترمذي عن عبد الله بن مسعودو بقيته (يرى ان حقا عليه ألا ينصرف إلا عن يمينه . لقد رأيت رسول الله صلى عليه وسلم كثيرا ينصرف عن يساره) وهو بين بنفسه وحديث ان عمر بعده زاده بيانا

(o) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن السنة إلا الترمذي

(٦) الاستثناء منقطع والحديث أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي

بعص أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب - : « لاحرج» قال الراوى فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال : « افعل ولاحرج (۱)» مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطاوب ، لسكن لا على الوجوب . ونهى (۲) عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم (۲) رمضان بيوم أو يومين ؛ وحرم (۱) صيام يوم العيد ، ونهى (۱) عن التبتل (۱) مع قوله تعالى : (وتبتل اليه تبتيلا) ونهى (۱) عن الوصال وقال : « خذوا من العمل ما تُطيقون » مع أن الاستكثار من الحسنات خير ، الى غير ذلك من الأمور التي يينها بقوله وفعله و إقراره مماخلافه مطاوب ،

- (١) أخرجه في التيسير عن الترمذي
- (۲) و (۳) تقدماً (ج ۳_ ص ۱۹۳) ``
- (ع) قال فى الاعتصام فى الجزء الثانى إن ذلك النهى علله العلماء بخوف أن يعد ذلك من رمضان ، يعنى فيحسب واجبا وأصله تطوع مندوب . ومثله بقال فى نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أوليلته بقيام . وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لا أن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها ، قال فهذا القسم ينظر فيه من جهة النهى عن الذرائع . وقوله (وحرم صيام يوم العيد) لا يظهر وجه اندراجه هنا ، لانه منهى عنه نهى استقلال
- (٥) (سمى عن التبتل) أخرجه أحمد والشيخان عن سعد . وأخرجه أحمد والترمدي والنسائي وابن ماجة عن سمرة
- (٣) وهو الانقطاع الصرف عن شئونهذه الحياة كرهبانية النصارى أما التبتل في الآية فبمعنى الاخلاص في العبادة أو نحوه . والمقام مستوفى في كتاب الاعتصام في الجزء الثانى و هذا ومابعده لم يتبين فيه معنى الدريعة الى اعتقاد الوجوب ولذلك قال (مع أن الاستكثار من الحسنات خير) . وقال صلى الله عليه وسلم في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه (فن رغب عن سنتى فليسمنى) . ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع . فضلا عن كونه مندوبا يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب كما هو أصل الموصوع . فقوله (مما خلافه مطلوب) لا يظهر في التبتل ولا بطه في الوصال أيضا
 - ٧١) رواه أحمد والشيحان

ولكن تركه وبينَّه خوفا أن يدير من قبيل آخر في الاعتقاد

ومسلك آخر ، وهو أن النبي عليه الدلاة والسلام كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به ، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . قالت عائشة : «وما سبح النبي سلى الله عليه وسلم سبحة الضحى قط ، و إنى الأستحبها (١) وقد قام (٢) ابالى من روضان فى المسجد ، فاجتمع اليه ناس يصاون بصلاته ، ثم كثروا فترك ذلك . وعلل بخشية الفرض . ويحتمل وجهين : أحدهما أن يفرض بالوحى وعلى هذا جهور الناس . والئانى فى معناه ، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب ، وهو تأويل متمكن (٣)

(والنالث) أن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط فى الدين ، لمّا فهموا هذا الأصل من الشه يعة ؛ وكانوا أعمة يقتدى بهم ، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ، ليدينوا أن تركها عير قادح و إن كانب مطلوبة ، فن ذلك ترك عبّان القصر فى السفر فى خلافته ، وقال إنى إدام الناس ، فنطر الى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين ، فيقولون هكذا ورخت ، وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب (1) ، وقال حذيفة

(۱) وفرروایة بو إنی لأسبحها كما تقدم (ح ۳ ـ ص ۲۰) و معنی قولها (ماسبح) أنی ما رأیته سبح كمافى الرو ایة الا خرى . وقد روى فى الصحیح أن معاذة سألت عائشة : كمان نصلى رسول الله صلى الله عليه و سلم صلاة الضحى ؟ قالت أربع ركعات ، و يزيد ما شاء الله ، و جمع الحديث مع سابقه أن ذلك العلم من طريق غير الرؤية (۲) مضمون حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى

(٣) يريز أنه قوى وحال محله متمكن فيه وبه يستغنى عن الوجه الأول الذى أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف. قال القاضى أبو الطيب : يحتمل أن يكون أوحى اليه أنه إن داوم معهم على هذه الصلاة فرضت عليهم . فالمؤلف يرى قوة هذا الوجه . ويبنى عليه استدلاله ، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم . لان مجرد الأمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله

(٤) أى سنة وليس واجباكما هُو مذهب الحنفية ، ولاهورخصة بمعنى لاحر ج ف فعله . وبهذا يتم استدلاله على الموضوع ابن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضعيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة وقال بلال: لا أبالى أن أضحى بكبش أو بديك. وعن ابن عباس أنه كان يشترى لحماً بدرهمين يوم الأضحى ، ويقول لعكرمة: من سألك فقل هذه أضعية ابن عباس ، وكان غنيا . وقال بعضهم (۱) إنى لا ترك أضعيتى وإنى لمن أيسركم ، مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة ، وقال أبو أيوب الا نصارى : كنا نضعى عن النساء وأهلينا ، فلما تباهى الناس بذلك تركناها ولا خلاف فى أن الأضعية مطلوبة . وقال ابن عمر فى صلاة الضعى إنها بدعة ، وحمل على أحد وجهين : إما أنهم كانوا يصاونها جماعة ، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل فى أعقاب الفرائض . وقد مُنع النساء المساجد مع مافى الحديث من قوله (۲) : ولا يمنعوا إماء الله مساجد وقد مُنع النساء المساجد مع مافى الحديث من قوله (۲) : ولا يمنعوا إماء الله مساجد الله ، لما (۲) أحدثن فى خروجهن ولما يخاف فيهن

(والرابع) أن أمّة المسلمين استمروا على هذا الأصل على الجلة و ان اختلفوا في التفاصيل ، فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ست من شوال ، وذلك للعلة المتقدمة ، مع أن الترغيب في صيامها ثابت صحيح ، لثلا يعتقد ضمها الى رمضان . قال القرافى: وقدوقع (٤) ذلك للمجم ، وقال الشافعي في الأضعية بنحو من ذلك حيث استدل (٥) على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعايلهم . والمنقول عن مالك من هذا كثير ، وسد الذريعة أصل عنده متبع ، مطرد في العادات

- (١) هو ابن مسعود رضي الله عنه
- (٣) رواه أحمد ومسلم عن ابن عمر
- (٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب ، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح و إن كانت مطلوبة بل لهذين المعنيين اللذين ذكرهما . وحينئذ فما وجه إدراج هذا في المقام
- (٤) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الا ما مين لقو لهم بالكر اهة خشية هذا المحظور (٤) مقد التربي على منها المحارة في منها لهم منهم قد سال أن التراك العالم التربي
- (٥) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم . فهو فد سلم أن الترك للعلة التى هى خوف مظنة الوجوب ، فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذاوجدت العلة . فلذا قال المؤلف (بنحو من ذلك)

٣٢٦ الفصل الخامس في البيان والاحمال (السألة السادسة)

والبنات . فبسحمه ع هذه الأدلة نقطع بأن التفريق بين الواجب والمندوب اذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً ، ومطلوب من كل من يقتدى معقطماً (۱) كما يقطع بالقصد الى العرق بينهما عتقادا

فصل

والتفرقة بينهم، تحصل مآمور: منها بيان القول إن اكتفى به ، و إلافالفعل بن هو في هذا النمط مقصود ، وقد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه (٢) وأمثلة دلك ظهرة بما تقدم وأشباهه. وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النص ، وأما المنصوصة فلا كلام فيها . فالفعل أقوى إذاً في هذا المعى ٤ لما تقدم من أن الفعل يصدق القول أو يكذبه

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لايسوى بينه و بين الواجب فى الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لايسوى بينه و بين بعض المباحات فى الترك المطلق من عير بيان ، فانه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كا تقدم ولم يعهم كون المندوب مندوباً ، هدا وجه

ووحه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالا بأمركلي فيه ، ومن المندوبات ما هو واجب بالكل ، فيؤدى تركه مطلقا الى الإخلال بالواجب، بل لا بد من العمل به ليظهر الناس فيعملوا مه ، وهذا مطلوب عمن يقتدى به ، كما كان شأن السلف الصالح

(۱) يعزل معناه على مقتضى قوله فى صدر المسألة (فال سوى بيلهما فى القول أو الفعل فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد) وذلك باخفائه عنالعامة من المقتدى له مثلا (۲) فنى برك القيام فى رمضال لعد حصوله ليالى بيال باللواحق وفى استحقائه بصلاة الضحى حتى لم نره السيدة عائشة بيال بالمقارل

وفي الحديث الحسن عن أنس قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم:
« يا بني إن قدرت أن تُصبح وليس في قلبك غش الأحد فافعل ثم قال لى :
يا بني وذلك من سُنتي ، ومن أحيا سنتي فقد أحبني ، ومن أحبني كان معيى في الحنة » (١) فجعل العمل بالسنة إحياء لها ، فليس بيانها مختصاً بالقول . وقد قال مالك في نزول الحاج بالمحصب من مكة ، وهو الأبطح : استحب للأئمة ولمن يقتدى به أن الإيجاوزوه حتى ينزلوا به ، فإن ذلك من حقهم ، الأن ذلك أمر قد فعلم النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء ، فيتمين على الأثمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه ، والقيام به لئلا يتركه هذا الفعل جملة و يكون (٢) النزول بهذا الموضع حكم النزول بسائر المواضع ، الا فضيلة النزول به ، بل الا يجوز النزول به على وجه القربة . هكذا نقل الباجي ، وظاهر من مذهب مالك أن المندوب الا بد من التفرقة بينه و بين ماليس بمندوب وذلك بفعله وإظهاره

وقال بعضهم فى حديث عمر سد بل أغسِل ما رأيت ، وأنضح مالم أرس: » فى هذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة ، وأنه موضع للقدوة ، يعنى فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه فى ذلك الفعل ، وصار ذلك أصلاً فى التوسعة على الناس فى ترك تكلف ثوب آخر للصلاة ، وفى تأخير الصلاة لا جل غسل الثوب . وفى (٢) الحديث: واعجبا لك يا ابن العاصى ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ! والله لو فعلتها لكانت سنة . الحديث ! ولمكان هذا ونحوه التدى به عمر بن عبد العزيز حفيد ، فى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز حفيد ، فى العتبية قيل لعمر بن عبد العزيز حفيد ،

⁽۱) رواه الترمذي ، وقال : حديث حسنغريب

⁽٢) أي ينسي حتى يصير مكذا في اعتقاد الناس

⁽٣) لوقال (ولذلك فى الحديث واعجبا الخ) لكان أجود سكا ، وأظهر فى ضم أجزا. الحديث بعضها لبعض

⁽٤) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبد العزيز لا مه ·

أخرت الصلاة شيئًا فقال: إن ثيابي غُسلت. قال ابن رشد: يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدنيا ، أو لعله ترك أخذ سواها مع سعة الوقت تواضعاً لله ، ليقتدى به في ذلك ، ائتساء بعمر بن الخطاب. فقد كان أُتَبعَ الناس لسيرته وهديه في جميع الأحوال

ومما نحن فيه ماقال الماوردى فيمن صارترك الصلاة في الجاعة له إلفاً وعادة ، وخيف أن يتعدى الى غيره في الاقتداء به ، أن للحاكم أن يزجره . واستشهد على ذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « لقد همتُ أن آمر أصحابى أن بجنموا حَطباً » الحديث (۱) ! وقال أيضاً فيها اذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة الى آخر وقتها إن له أن ينهام ؛ قال لأن اعتياد جيع الناس لتأخيرها مفض بالصغير النشى الى اعتقاد أن هذا هو الوقت دون ما تقدمه . وأشار الى نحو هذا في مسائل أخر ، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجاعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها ، وذلك إذا كانهو يرى إقامة اوم لا يرونها ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة ، لئلا ينشأ الصغير على تركها ، فيظن في تقوية اعتبار البيان في هذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصة عمر أنها تعيد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : ابن عبد العزيز مع عروة بن عياض ، حين نكت بالخيزرانة بين عينيه ثم قال : هذه غرّتني منك ب لسجدته التى بين عينيه ب ولولا أنى أخاف أن تكون سنة من بعدى لأمرت بموضع السجود فقور

وقد عوّل العلماء على هذا المعنى وجعاوه أصلاً يطرد ؛ وهو راجع الى سد الذرائع الذى اتفق العلماء على إعماله فى الجلة و إن اختلفوا فى التفاصيل ؛ كقوله تعالى : (يا أيّها الذين آمنوا لا تقُولُوا راعِناً ، وقولوا انْظُر ْناً ، واسْمَعُوا) وقوله : (1) فى صلاة الجماعة . أخرجه فى التيسير عن الستة وأنه عزم أن يحرق على من لم يشهدوا صلاة الجماعة بيوتهم . وسيأتى له أن ذلك كان خاصا بالمنافقين لبيان . ابن مسعود الا آتى فى المسألة الثانية من الكتاب العزيز

(ولا تَسَبُّوا الذين كَدْ عُونَ مِن دُونِ اللهِ فيسُبُّوا الله عَدْوا بغيرٍ عِلْم) وقد رأى مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا يكون ذريعة الى إفطار الفساق محتجين بما احتج به . وقال بمثله فيمنشهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثًا ، ولم ينعل فمنعه من وطنها الا أن يخني ذلك عن الناس. وراعي زياد مثل هذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة ؛ فإنهم إذا صافًا في محنه ورفعوا من السحود مسحوا جباههم من التراب ، فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد ، وقال : لمت آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسح َ الجِهة من أثر السحود سنةُ ـُ في الصلاة . ومسألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على الموطأ فنهاه مالك عن ذلك عمن هذا (١) القبيل أيضاً .ولقد دخل ابن عمر على عبّان وهومحصور ، فقالله انظرُ ما يقول هؤلاء ،يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك! قالله : أْخُلَّدُ أَنْتُ فِي الدُّنيا ؟ قال : لا. قال هل يملكون لك جنة أو نارا ؟قال : لا . قال: فلا تخلع قميص الله عليك فتكونسنة ، كلَّما كره قوم خليفتهم خلعوه. أو قتلوه . ولما هم أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزبير على قواعد ا براهيم شاور مالكا في ذلك ، فقال له مالك : أنشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هذا البيت ملعبة للماوك بعدك ، لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيره 4 فتذهب هيبته من قلوب الناس و فصرفه عن رأيه فيه ، لما ذكر من أنها تصير سنة -متبعة باجتهاد أو غيره ، فلا يثبت على حال

﴿ المسألة السابعة ﴾

المباحات من حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوسي (٢) بينها و بين المندوبات

(۱) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه فى العمل يطن الناس أنه لايصح العمل بغيرممن الا عاديث والسنن

(٢) أى فى الفعل والقول. بل يفرق بهما أو بأحدهما ،كاسيأتى أنه وإنداوم على تركأكل الضب والفوم إلا انه بين حكمهما ، بييان سبب امتناعه عن تعاطيهما.

ولا المكروهات (٢) ع فانها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير (٢) ذلك توهمت مندوبات ؛ كا تقدم في مسح الجباه بأثر الرفع من السحود ، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثو به من الاحتلام وترك الاستبدال به . وقد حكى عياض عن مالك أنه دخل على عبد الملك بن صالح أمير المدينة ، فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام ، فقال : ابد وا بأبي عبد الله فقال مالك : إن أبا عبد الله — يعنى نفسه — لا يفسل يده . فقال لم ؟ قال : وليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا ، إنما هو من رأى الأعاجم ، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه » . فقال له عبد الملك : أترك الأبا عبدالله ؟ قال : قال : إن والله ! فاعاد الى ذلك ابن صالح .قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يفسل قال : إي والله ! فاعاد الى ذلك ابن صالح .قال مالك : ولا نأمر الرجل أن لا يفسل يده ، ولكن إذا جعل ذلك كا نه واجب عليه فلا ، أميتوا سنة العجم ، وأحيوا منة العرب ، أما سمعت قول عمر : تمعد دوا ، واخشو شينوا ، وامشوا حفاة ، وإيا كم وزيّ العجم .

وهكذا إن سوى فى الترك بينها و بين المكروهات ربما توهمت مكروهات ؟ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضر. ويقول: « لم يكن بأرض قومى ، فأجِدُ نى أعافه » (٢) وأكل على مائدته ، فظهر حكمه . وقدم اليه طعام فيه ثوم لم يأ كل منه ، قال له أبو أيوب — وهو الذى بعث به اليه — : يا رسول الله أحرام هو ؟ قال : « لا ، ولكنى أكرهه من أجل ريحه (١) » وفي رواية أنه قال لأصحابه :

⁽۱) واقتصر عليهما لا نه لا يرتق الوهم فى المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات ، مخلاف المكروهات كما يأتى بعد

⁽٢) عطف على قوله (بالدوام) فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه فى هذا المقام وهو يظن الاستنان ترك لمافيه تسوية للمباح بالمسنون

⁽٣) أخرجه الستة إلا الترمذى

⁽٤) رواه الترمذي . وقال حسنصحيح

« كلوا فإنى لست كأحد كم ، إنى أخاف أن أؤذى صاحبى (١) هوروى فى الحديث (٢) أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : لا تطلقنى ، وأمسكنى ، واجعل يومى لعائشة · ففعل ، فنزلت : (فلا جُناح عليهما أن يصاً لحا بينهما صلحاً) الآية ا فكان هذا تأديباً و بياناً بالقول والفعل لأمر (٣) ربما استقبح بمجرى العادة ، حتى يصير كالمكروه ، وليس بمكروه . والأدلة على هذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندو بات

﴿ السألة الثامنة ﴾

المكروهات منحقيقة استقرارها مكروهات أن لايسوى بينها و بين المحرمات ولا بينها و بين المباحات

أما الأول فلا بها اذا أجريت ذلك المجرى توهمت محرمات ، وربما طال المهد فيصير الترك واجباً (٤) عند من لا يعلم ·

ولا يقال: إن في بيان ذلك ارتكابا للمكروه و وهو منهى عنه

لأنا نقول: البيان آكد، وقد يرتكب النهى الحتم إذا كانت له مصلحة راجعة وألا ترى الى كفية تقرير الحكم (٥) على الزانى ، وما جاء فى الحديث من تقوله عليه الصلاة والسلام له: « أَنِكْتُهَا » (١) هكذا من غير كناية! مع أنذ كر

- (۱) رواه الترمذي وقال : حسن غريب
- (۲) رواه فى التيسير عن الشيخين وقدرواه أيضا الترمذى وقال حسن صحيح غريب (۳) هو النزول عن حق المرأة فى القسم لزوجة اخرى فبين بهذا جوازه ولو لم يحصل هذا البيان لفهم من ترك هذا المباح جريا على العادة كراهته شرعا
- (٤) وتقدم انه إذا أدى الفعل أو النرك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل
 - (٥) لوقال (تقرير الزانى)لكان اخصر وأوضح
 - (٦) الحديث في أبي داود

اللفظ في غير معرض البيان مكروه أو ممنوع ؛ غير أن التصريح هنا آكد ، فاغتفر لما يترتب عليه ؛ فكذلك هنا . ألا ترى الى إخبار عائشة عما فسته سع رسول الله صلى الله عليه وسلم في التقاء (١) الختانين ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبرتها أني أفعل ذلك » مع أن ذكر مثل هذا في غير محل البيان منهى عنه وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله : إن تصدق الطير ُ نَنِك ليسا . فثل هذا لا حرج (٢) فيه

وأما الثانى فلا بها إذا عمل بها دامًا وترك اتفاؤها توهمت مباحات ، فينقلب حكمها عند من لا يعلم . و بيان ذلك يكون بالتغيير والزجر ، على ما يليق (٣) به فى الإنكار ، ولا سيا المكروهات التى هى عرضة لأن تتخد سننا ، وذلك المكروهات التى هى عرضة لأن تتخد سننا ، وذلك المكروهات (٤) المفعولة فى المساجد ، وفى مواطن الاجهاعات الإسلامية ، والمحاضر المجهورية . ولأجل ذلك كان مالك شديد الأخد على من فعل فى مسجد رسول الله عليه وسلم شيئًا من هذه المكروهات ، بل ومن المباحات (٥) ، كا أمر بتاديب من وضع رداءه أمامه من الحر ، وما أشبه ذلك

فصل

ما تقدم من هذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية

منها أنه لا ينبغي لن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب

- (۱) تقدم لنا ذكر الحديث عن عائشة. أما قوله عليه الصلاة والسلام (ألا أخبرتيها أنى افعل ذلك) فتقدم له آنفا انه نسبه إلى ام سلة فىالاصباح جنبا فى الصوم لا فى الغسل من الجتابة كما هو حديث الحتانين ، خلافا لما يوهمه كلامه هنا أنه متصل بحديث عائشة
- (٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفرق بين المكروهات والمحرمات كماهو صل المسألة
 - (٣) فالزجر عن المكروه لايبلغ به مبلغ الزجرعن الحرام
 - (٤) في الجزء الثأني من الاعتصام شي. كثير من امثلتها
 - (٥) أى التي يتوهم أنها قربه

عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب ، إذا كان متظورًا الله مرموقا ، أو مظنة لذلك : بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات كلى يتلم أنها غير واجبة ، لان خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام علية في أوقاته ، بحيث لا يتخلف عنه ، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام . فإذا التزمة فهم الناظرمنه نفس الخاصية التي للواجب ، فحمله على الوجوب ، ثم استمر على ذلك فضل "

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها فى تلك العبادة مالا يفهم منها على الكيفية الأخرى ، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران مالا يفهم دونه ، أو كان المباج يتأتى فعله على وجوه فيثابر فيه على وجه واحد تحريا له و يترك ما سواه ، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر ، محيث يفهم عنه فى الترك أنه مشروع

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى فلما قرب من موضعها تهيأ الناس السجود، فلم يسجدها ، وقال: إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء . وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء فقال: أيب أن يذبح ؟ إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء . وقل عن عمر أنه قال : لانبالي أبداً نا بأياننا أم بأيسارنا . يعني في الوضوء . مع أن المستحب التيامن في الشأن كله

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكار مالك لعدم (١) تحريك الرجلين في القيام للصلاة

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردى فى مسح الوجه عند التيام من السجود، وحديث عمر مع عمرو: لو فعلتُها لسكانت سنة، بل أغسلُ ما رأيت وأنضح مالم أر

ومثال فعل الجائز على وجه واحدُمانقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة

⁽¹⁾ قال ابن رشدكره مالكأن يقرنهما حتى لا يعتمد على احدهما دون الاخرى الان ذلك ليس من حدود الصلاة ، وهو من محدثات الانمور

فى الوضوء قال: لا ، الوضوء مرتان مرتان ، أو ثلاث ثلاث ، مع أنه لم يحد فى الوضوء ولا فى الغسل إلا ما أسبغ . قال اللخمى : وهذا احتياط وحماية ؛ لا نالعامى إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذلك ، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فما لا تجزئ الصلاة به . والأمثلة كثيرة

وهذا كله إنما هو فيا فعل بحضرة الناس ، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل يم. وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ماهو به فلا بأس ، كا قاله المتأخرون في صيام ست من شوال أن من فعل ذلك في نفسه معتقداً وجه الصحة فلا بأس ، وكذا قال مالك في المرة الواحدة لا أحب ذلك إلا للعالم بالوضوء وما ذكره اللخمى يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به فلا بأس وهو جار على المذهب ؟ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت (١). فأما إن أحب الالتزام وأن لا يزول عنه ولا يفارقه فلا ينبغي أن يكون ذلك بمرأى من الناس ، لا نه إن كان كذلك فر بما عده العامى واجبا أو مطلوبا أو متأكد الطلب بحيث لا يترك ، ولا يكون كذلك شرعا ، فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه عن عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذلك في بعض الأوقات ، وذلك

ولا يقال إن هذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع الدوام على الأعمال ، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملا أثبته

(١) على التحديد بالعدد ، وأن المقصود الاسباغ

(٢) وهو المحافظة على قصد الشارع وانه لا بد من اعتبار الكلى والجزئى معا في كل مسألة ، فلا تهمل القواعد الكلية ،كما لا تهمل الا دلة الجزئية إذا حصل تعارض ، بلا يجرى الاعمال بالطريق المرسومة لذلك . وعلى هذا فني مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها صلى الله عليه وسلم وواظب عليها ، وذلك كالاقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الاحرام والبدء بالسلام على اليمين وهكذا فهذه وامثالها لابد من استثنائها من هذه الاحرام في لاتهمل هذه الا دلة الجزئية المتفق عليها . ولا يضرهذا في تأصيل المسألة كا تقدم له في كتاب الا دلة

لأنا نقول: كما يطلق الدوام على مالا يفارق ألبتة ؛ كذلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال. فإذا ترك في بعض الأوقات لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام؛ كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات إنهم غير مداومين عليها. فالدوام على الجلة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً ، وانما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية ، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل اطلاقا حقيقيا في اللغة

وإغاكانت الصوفية قد التزمت في الساوك الايازمها ، حتى سوّت بين المواجب والمندوب في التزام الفعل ، و بين المكروهات والمحرمات في التزام القرك بل سوت بين كثير من المباحات والمكروهات في الترك ، وكان هذا الخط ديدنها لا سيا مع ترك أخذها بالرخص ، إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك ، إلى غير ذلك من الأمور التي لاتازم الجهور ، بنوا طريقهم بينهم و بين تلاميذهم على كتم (١) أسرارهم وعدم إظهارها ، والخاوة بما التزموا من وظائف الساوك وأحوال المجلهدة ، خوفا من تمريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم الى ظن ماليس بواجب واجبا ، أو ما هو جائز غير جائز أو مطاوبا ، أو تعريضهم لسوّال القال (٢) فيهم ، فلا عتب عليهم في ذلك ، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجده ، لأنهم الى هذا الأصل (٢) يستندون . ولأجل إخلال بعضهم بهذا الأصل ، إما لحال غالبة ، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح . انفتح عليهم باب سوء الظن من كثير من العاماء ، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه .

⁽١) وبذلك كانوا جارين علىمقتضى القواعد المتقدمة ، فلم يخالفو االشريعة بعملهم

⁽٢) صوابه (لسوء القال فيهم) وهو مصدر قال، يغلب ذكره فى الشر

^{(ُ}٣) وهو أنَّ الالتزام للاُعالُ الندية الما يمنع حيث أمكن الاقتدا. فيما يفعل يحضرة الناس

﴿ السألة التاسمة ﴾

الواجبات لا تستقر واجبات إلا اذا لم يسو بينها و بين غيرها من الأحكام فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبتة : كما أن المحرمات لاتستقر كذلك إلا اذا لم يسو بينها و بين غيرها من الأحكام ، فلا تفعل ولا يسامح في فعلها ، وهذا ظاهر ولكنا نسير منه الى معنى آخر ، وذلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوى ، وكذلك من المحرمات ما اذا فعلت لم يترتب عليها أيضا حكم في الدنيا . ولا كلام في مترتبات الآخرة ؛ لأن ذلك خارج عن تحكات العباد

كما أن من الواجبات ما إذا تركت ، ومن الحرمات ما اذا فعلت ترتب عليها حكم دنيوى ، من عقو بة أو غيرها

فا ترتب عليه حكم يخالف مالم يترتب عليه حكم . فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه و بين الآخر ؛ لأن فى تغيير أحكامها تغييرها فى أنفسها . فكل ما يحذر فى عدم البيان فى الأحكام المتقدمة يحذر هنا ، لا فرق بين ذلك . والأدلة التى تقدمت هنالك يجرى مثلها هنا

ويتبين هذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضع الشارع حداً في فعل مخالف فاقيم ذلك الحد على المخالف كان الحكم الشرعى مقر را مبينا: فإذا لم يقم فقد أقر على غير ما أقره الشارع، وغُبر الى الحكم المخالف الذي لا يترتب عليه مثل ذلك الحكم، ووقع بيانه مخالفاً ، فيصير المنتصب لتقرير الأحكام قد خالف قوله فعله ، فيجرى فيه ما تقدم في فاذا رأى الجاهل ما جرى توهم الحكم الشرعى على خلاف ماهو عليه. فإذا قرر المنتصب الحكم على وجه ثم أوقع على وجه آخر حصلت الريبة ، وكذب الفعل القول ، كا تقدم بيانه ، وكل ذلك فساد ، و جذا المثال يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها ، في أنفسها ، وفي لواحقها ، وسوابقها ، وقرائنها ، وسأر ما يتعلق بها شرعا ، حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام ، و إلا كان

(المسألة ١٠) يجب بيان الا حكام الوضعية بالفعل المطابق للقول (المسألة ١١) ٣٣٧.

من الذين قال الله تمالى فيهم : (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البَيِّنات والهدى) الآية !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

لا يختص هذاالبيان المذكور بالا حكام التكليفية ، بل هولازم أيضافى الأحكام الزاجعة الى خطاب الوضع ؛ فإن الا سباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الا حكام المعلومة أحكام شرعية ، لازم بيانها قولا وعملا ، فإن قررت الا سباب قولا ، و عمل على وفقها إذا انتهضت ، حصل بيانها للناس و إن قررت ثم لم تعمل مع انتهاضها كذ ب القول الفعل . وكذلك الشروط اذا انتهض السبب مع وجودها فأعمل ، أو مع فقد انها فلم يعمل ، وافق القول الفعل ، فان عكست القضية وقع الخلاف ، فلم ينتهض القول بيانا ، وهكذا الموانع وغيرها .

وقد أعمل النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى الرخصة فى الإحلال من العمرة (١) والإ فطار فى السفر ، وأعمل الأسباب ، ورتب الأحكام ، حتى فى نفسه، حين أقص من نفسه صلى الله عليه وسلم ، وكذلك فى غيره ، والشواهد لا تحصى ، والشريمة كلها داخلة تحت هذه الجلة ، والتنبيه كاف

﴿ المالة الحادية عشرة ﴾

بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيان محيح لا إشكال في صحته ؛ لأنه لذلك بعث ، قال تعالى : (وأنزلنا إليك الذكر لِتُبيِّن للناس ما نُزَّل إليهم) ولا خلاف فعه .

(١) فى عمرة الحديبية أحلهو والصحابة . وأمافى عمرة حجته فالصحيح أنه كان قارنا وساق الهدى ، فلم يحل هو لذلك ولـكنه امر من الهدى الحدل من العمرة . سواء أكان مهلا بالعمرة فقط أم كان مهلا فى أول أمره بالحج ثم فسخه فى عمرة كما فعله أكثر الصحابة

وأما بيان الصحابة فإن أجمعوا على ما يبنوه فلا إشكال فى صحته أيضا ، كا أجمعوا على الغسل من التقاء الحتانين المين لقوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطهروا) وإن لم يجمعوا (١) عليه فهل يكون بيانهم حجة ؟ أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل ، ولكنهم يترجح الاعماد عليهم في البيان، من وجهين :

(أحدها) معرفتهم باللسان العربي ، فانهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحبهم ، فهم أعرف في فهم الكتابوالسنة من غيرهم فإذا جاء عمهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة

(والثانى) مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحى بالكتاب والسنة ، فهم أقمد فى فهم القرائن الحالية (٢) وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون مالايدركه. غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب

فتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل. عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف فى المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمألة احتيادية

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لايزال الناسُ بخير ما عجَّاوا الفيطُر (٣) ، فهذا التعجيل يحتمل أن لا ، فكان عمر بن التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ، ويحتمل أن لا ، فكان عمر بن الخطاب وعبَّان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا ، ثم يفطران بعد الصلاة

- (۱) أىبأن اختلفوا، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه وقدفصنل فجعل الا ول محل اجتهاد، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهذا الاختلاف وجعل الثانى محل الاعتباد والترجح، على بيان غيرهم
- (٢) أى التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الا يقوالحديث أما القرش المقالية فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم فى ذلك، وإن كان. مقتضى الوجه الاول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضا
- (٣) أخرجه الثلاثة والترمذى عن سهل بن معاذ كما فى التيسير . قال مصححه وهو نى أبى داود عن أبى هريرة

بياناً أن هذا التعجيل لايازم أن يكون قبل الصلاة ، بل اذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا ، وأن التأخير الذى يفعله أهل المشرق (1) شىء آخر داخل فى التعمق المنهى عنه ، وكذلك (٢) ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الافطار ، فندب السلمون الى التعجيل

وكذلك لما قال عليه الصلاة والسلام: « لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروا و (٢) ، احتمل أن تكون الرؤية مقيدة (٤) بالا كثر ، وهو أن يرى بعد غروب الشه س ، فبين عمان أن ذلك غير لازم ، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب ، فلم يفطر حتى أسبى وغابت الشمس. وتأمل ، فعادة مالك ابن أنس - في موطئه وغيره - الا تيان بالا ثار عن الصحابة مبيناً بها النن ، وما يعمل به منها وما لا يعمل به ، وما يقيد به مطلقاتها ، وهو دأ به ومذهبه لما تقدم ذكره ، ومما بين كلامهم اللغة أيضا ، كا نقل مالك في دلوك الشه س ، وغسق الليل ، كلام ابن عمر وابن عباس ، وفي معنى السعى عن عمر بن الخطاب ، أعنى قوله تعالى : (فاستوا الى ذكر الله وذروا البيم) ، وفي معنى الكتاب والسنة قضت أن الإخوة اثنان في ما عنها الكتاب والسنة قضا ، كا تبين بكالمهم معانى الكتاب والسنة

- (۱) من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم وبيان أنهم متعمقون؟ (۲) يعنى وبيانا لآن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمقين في التأخير لايستدعى أن يكون الافطار قبل الصلاة · فينتظم هذا في سلك ، ا قبله
 - (٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي
- (٤) أى فيكون فطر اليوم التالى للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رؤى. على غير الآكثر وهو الرؤية قبل الغروب فان الفطر الميوم نفسه لا المتالى. فيين. عثمان أن هذا التقييد غير لازم، وأن الفطر الميوم التالى للرؤية مطلقا قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية فأبو يوسف يقول إن الرؤية نهارا قبل الزوال للماضى، وبعده للمستقبل. وأبو حنيفة ومالك والشافعى كعثمان يرون أنها لايعتد مها للماضى مطلقا، قبل الزوال وبعده

لايقال إن هذا المذهب راجع الى تقليد الصحابى ، وقد عرفت ما فيه من النزاع والحلاف (1)

لأنا تقول نم هو تقليد ، ولكنه راجع الى ما لا يمكن الاجهاد فيه على وجهه إلا لهم كا تقدم من أنهم عرب ، وفرق "بين من هو عربى الأصل والنحلة ، وبين من تعرّب « غلب التطبع شيمة المطبوع » وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها مالم يشاهد من بعدهم ، ونقل قرائن الا حوال على ماهى عليه كالمعتذر فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم . فاذا جاء في القرآن أوفى السنة من بيانهم ماهوموضوع موضع التفسير ، بحيث لوفرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه ، انحتم الحكم بإعمال ذلك البيان ؛ لما ذكر ، ولما جاء في السنة من التباعهم والجريان على سنهم ، كا جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدى وتمسكوا بها وعَضوّ اعليها بالنواجد (٢) » وغير ذلك من الأحاديث ، فانها عاضدة لهذا المعنى في الجلة (٣)

⁽۱) أى فى تقليده : وكذا فى حجية مذهبه · فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، واختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدما على القياس · والمختار أنه ليس بحجة . راجع الاحكام للا مدى والمؤلف اختار طريقا وسطا يؤيد فيه القول بالحجية فى انوع منه ، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم ، وكذا ما بحتاج الى القوة فى معرفة لفة العرب وإذا قرأت مسألتى مذهب الصحابى فى الاحكام حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذى استنبط منه مسألته هذه · وكم أن الحلاف حاصل فى حجية مذهب الصحابى على من بعده ، كذلك الحلاف فى تقليده حاصل . والمختار المنع أيضا إلا للعامى إذا عرف حقيقة مذهب الصحابى ، فيجوز له تقليده

⁽۲) أخرجه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (فعليكم) ومن غير لفظ (من بعدى) (٣) وإنما قال (فى الجلة) لأنه لادلالة فيه على عموم الاقتداء فى كل ما يقتدى فيه، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه صلى الله عليه وسلم، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الاسمدى

أما اذا علم أن الموضع موضع اجتهاد ، لا يفتقر الى ذينك الأمرين ، فهم ومن سواهم فيه شرع سواء ؛ كسألة المول ، والوضوء من النوم ، وكثير من مسائل الربا التى قال فيها عمر ابن الخطاب مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا آية الربا فلك عوا الربا والريبة ، أو كما قال . فثل هذه المسائل موضع اجتهاد البعييع لا يختص به الصحابة دون غيرهم من المجتهدين ، وفيه خلاف (١) بين العلماء أيضا فان منهم من يجل قول الصحابى ورأيه حجة يرجع اليها و يعمل عليها من غير فظر ، كالأحاديث والاجتهادات النبوية ، وهو مذكور في كتب الأصول ، فلا يعتاج الى ذكره ههنا

﴿ المالة الثانية عشرة ﴾

الإجمال إمامتعلق مم الاينبي عليه تكليف ، وإما غير (٢) واقع في الشريعة . وبيان ذلك من أوجه :

(أحدها) النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى: (اليومَ أَكُملتُ لَكَمَّ لَكُمْ وَأَكْمَلتُ لَكَمْ وَهُدَّى دينكُم وأَتَمْ تَعْلِيكُمْ فِيمِعَى الآية (٢) ا وقوله : (هذا بيانُ النَّاسِ وهُدَّى وموعظةٌ لِلمَتَّيْنِ) وقوله : (وأَنْزَلْنَا البِكَ الذَّكْرَ لتُبيَّنَ (١) الناسِ ما نُزَّل البِهم ولعلَّهم يتفكرُون) وقوله تعالى: (هُدَّى للمُتَّيْنِ) (هُدَّى ورحمةً لِلمُحْسِنينِ) البِهم ولعلَّهم يتفكرُون) وقوله تعالى: (هُدَّى للمتَّيْنِ) (هُدَّى ورحمةً لِلمُحْسِنينِ) وإنما كان هدى الأنه مبيَّن ، والحجمل الايقع به بيان ، وكلُّ ما في هذا المعنى من

⁽۱) قد علمته وقوله (كالاحاديث) أى فيقدم مذهبه على القياس. وبمن ذهب اليه مالك والشافعي وابن حنبل فى قول لهما وهو رأى الرازى وبعض أصحاب أى حنيفة

⁽٢) إذا قلنا ان الراسخين يعلمون المتشابه أما إن قلنا إنهم لا يعلمونه فليس. التكليف واقعا إلا بالايمان به على أنه من عند الله وأنه على ماأراده منه حق

⁽٣) لاحاجة إلى بقية الا آية فيما هو بصدده

⁽٤) أى فاذا بقى شى مجمل بدوّن يبان لم يكن أدى وظيفته . وحاشاه صلى الله عليه وسلم

الآيات . وفي الحديث : « تُركّم على البَيضاء ، ليلُها كنهارها (١) » وفيه:
« تركتُ فيكم اثنين لن تَخلوا ما يمسّكُم بهما : كتاب الله وسُنّق (٢) » ويصحح هذا المعنى قوله تعالى : (فإن تَنازَعم في شيء فرُدُوه الى الله والرسول) ويدل على أنهما بيان لكل مشكل ، وملجأ من كل مُعضِل . وفي الحديث :
« ما تركتُ (٢) شيئًا عما أمركم الله به الا وقد أمرتُكم به ، ولا تركتُ شيئًا عما أبها كم الله عنه إلا وقد نهيتُكم عنه (٤) » وهذا المهنى كثير . فإن كان في القرآن شيء مجل فقد بينته السنة ؛ كبيانه للصاوات الحس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال ، وللحج إذ قال : « خُذُوا عَنّى مناسكككم » وما أشبه ذلك . ثم بين عليه الصلاة والسلام ما ورا، ذلك عما (٥) لم ينص عليه في القرآن ؛ والجيع بيان منه عليه الصلاة والسلام فإذ البت هذا فإن وجد في الشريعة مجل بورة أو مبهم المعي أو مالا يفهم

(۱) رواه احمد وان ماجة والحاكم عن عر باضوأخرجه فىالتيسيرعن رزين (۲) رواه فى الموطأ ببعض اختلاف ورواه فى الجامع الصغير عن الحاكم فى مستدركه بلفظ (تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهماكتاب الله وسنتى) البخ

(٣) وهل هذا يُقتضى أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه ؟ ومثله يقال في الا ته الا ولى ، إلا ان إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها ، لا نه لذا بق اجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة . وأيضا فان كال الدين لا يقال إذا بقى منه شيء غير مفهوم المراد . أما الحديث فا لسؤال فيه إلا يزال متوجها

(٤) بقيته (وإن الروح الا مين قد نفث فى روعى أنه لن نموت نفس حتى تستوفى رزقها، فأجملوا فى الطلب) رواه الامام الشافعى رضى الله عنه فى مسنده (٥) كزكاة الفطر ، وأكثر المناهى فى البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحر الا ملية كما قال صلى الله عليه وسلم (ألا إنى أوتيت الكتلب ومثله معه) (٦) (مجمل) كالمشترك (او مبهم) خنى المعنى كالا ب نوع من النبات خنى

 (٦) (مجمل) كالمشترك (او مبهم) خنى المعنى كالآب نوع من النبات خنى معناه على عمركما سبق ـ (او مالا يفهم)اىلايعقلمعناه المتبادرمنهوضعا كالوجه خلا يصح أن يكلف بمقتضاه ؛ لأنه تكليف بالمحال ، وطلب ما لا يتال . وإنما يظهر هذا الإجال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه : (وأخَرُ مُتَشَابِها مَن به على المعى المراد أن في القرآن متشابها بين أيضاً أنه ليس فيه تكليف الا الإيمان به على المعى المراد منه ، لاعلى ما يفهم المكلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فأمّا الذّين في قاويهم زَيْخ في تبيه في منه به المحلف منه ؛ فقد قال الله تعالى : (فأمّا الذّين في قاويهم زَيْخ المراد ههنا على مذهبين : فن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن المراد ههنا على مذهبين : فن قال إن الراسخين يعلمونه فليس بمتشابه عليهم ، وإن تشابه على غيره ؛ كماثر المبينات المستبهة على غير العرب ، أو على غير العلماء من الناس . ومن قال إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله : (الا الله) فالتكليف بايراد به مرفوع باتفاق ، فلا يتصور أن يكون ثم مجل لا يفهم معناه ثم يكلف به ؛ وهكذا إذا قلنا إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم ، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه ، ما دام مشتبها عليهم ، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد ؛ وعند ذلك يرتفم تشابهه فيصير كمائر المبينات

فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابها فى القرآن ، و بينت السنة أن فى الشريمة متشبهات ، بقوله: « الحلال بَن . والحوام بَن . و بينهما أمور مشتبهات » وهذه المشتبهات متقاة بأفعال العباد ، لقوم: « فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » (٢) فهى إذا مجملات و تد انبنى عليها التكليف (٢) كما أن قوله تعالى (وأخر متشابهات) والبد والمجى المنسوبة لله سبحانه . هذا هو مقتضى التعبير بأو ، ويصح ان يكون تنويعا فى العبارة والكل مجمل بالمعنى العام أى الذى لم يتضح المراد منه بسبب من الاسباب المشار اليها آنفا فلا تكون متقابلة ، وقوله بعد (فلا يتصور ان يكون م محمل لا يفهم معناه ثم يكلف به) يقتضى احتمالا ثالثا وأن المراد منها واحد وهو المتشابه . فلا يدخل فيه مثل الاب الذى وإن توقف فيه عمر فقد عرفه غيره

(١) وهو المتشابه الحقيق، وهو مالم يجعل لناسيل إلى فهم حقيقة المرادمنه ولا نصب دلل على ذلك

⁽۲) تقدم ج۳ – ص ۸٦)

⁽٣) ای باتقائها واجتنابها

قد انبنى عليها التكليف وذلك قوله : (والرَّسيخُونَ فى البِلم يقولون آمناً به ، كلُّ مِن عِندِ ربنا) فكيف يقال إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبنى عليه تكليف ؟

فالجواب أن الحديث في المتشابهات ليس بما نحن بصدده ، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع ؛ وتشابه الحديث في مناط الحسكم ، وهو راجع الى نظر المجتهد حسبا مر في فصل (۱) التشابه ؛ وإن سلم فالمراد أن لا يتملق تكليف بعناه المراد عندالله تعالى ، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجل ، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله ، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ؛ ولذلك قال « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ويجتنب النظرفيه إن كان من غيراً فعال العباد ، كقوله : (الرحمن على العرش استوكى) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا الى ساء الد نيا ، (الرحمن على العرش استوكى) وفي الحديث : « ينزلُ ربنا الى معاء الد نيا ، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح متعلق بكل موجود ، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه ، أو يتصرف فيه إن صح تصرف العاد فيه ، الى غير ذلك من وجوه النظر

(الوجه الثانى) أن المقصود الشرعى من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم مالهم وما عليهم ، عما هو مصلحة لهم فى دنياهم وأخراهم ؛ وهذا يستازم كونه بينا واضعا لا إجال فيه ولا اشتباه ، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه و إجال لناقض أصل مقصود الخطاب ، فلم تقع فائدة ، وذلك ممتنع من جهة رعى المصالح ، تفضلا ، أو عدم (٢) رعيها ؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير: تفهيم مقصود

(والثالث) أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إلا عند. من يجور تكليف المحال مما ، فبقى الاعتراف.

⁽١) فىالنوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك . فراجعه

⁽٢) رواه فى التيسير عن الستة إلا النسائى بلفظ (ينزل ربنا كل ليلة إلىسماء. الدنيا الخ)

⁽٣)أَى حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هوممنوع ، لأنه غيرمعقول.فذاته

بامتناع تأخير البيان عن وقته . و إذا ثبت ذلك فسألتنا من قبيل (١) هذا المفي به لأن خطاب التكليف في وروده مجلا غير مفسر إما أن يقصد التكليف به مع عدم بيانه ، أولا . فإن لم يقصد فذلك ما أردنا ، و إن قصد رجع الى تكليف مالا يطاق ، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة . وعلى هذين الوجهين — أعنى (٢) الثانى والثالث — إن جاء في القرآن مجل فلا بد من خروج معناه عن تعلق التكليف به ، وكذلك ما جاء منه في الحديث النبوى . وهو المطاوب

الطرفالثاني

في الأدلة على التفصيل

وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والرأى (٢)

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما به وأيضاً فان في أثناء الكتاب (4) كثيراً بما يفتقر إليه الناظر في غيرهما ، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كا (4) تكفلوا بهما ، فرأينا السكوت عن السكلام في الأجماع والرأى ، والاقتصار على الكتاب والسنة والله المستعان

فالأول أصلها ، وهو الكتاب وفيه مسائل :

- (۱) نقول بل هى أشد، لأن ذاك كان بجرد تأخير للبيان، يعنى مع حصول البيان بعده الوقت. أما هذا فلا بيان رأسا ، لافى عهده صلى الله عليه وسلمولا بعده (۲) وإنماقيده بهما لأنه ذكر مثله فى الأول، فلم يحتجر بط هذا التفريع به أيضا
 - (٣) يشمل الماق من قياس وغيره
- (٤) لعل فيه سقطكلمة (والسنة)كما يفيده السابق واللاحق ، أى أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثنا. تعرضه لمباحثهما
 - (a) كان يقتضى الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضًا

﴿ المالة الأولى ﴾

إن الكتاب قد تقرر أن كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة ، ونور الأبصار والبصائر ، وأنه لاطريق إلى الله سواه ، ولا نجاة بغيره ولا تمسك بشي ، يخالفه . وهذا كله لايحتاج إلى تقرير واستدلال عليه ؟ لا نه معلوم من دين الا مة . وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها ، واللحاق بأهلها ، أن يتخذه سميره وأنيسه ، وأن يجعله جليمه على مر الأيام والليالي ، نظراً وعملا ، لا اقتساراً على أحدها ، فيوشك أن يفوز بالبغية ، وأن يظفر بالطلبة ، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول . فان كان قادراً على ذلك ، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب وإلا فكلام الأئمة السابقين ، والسلف المتقدمين ، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف ، والمرتبة المنيفة

وأيضا (١) فَن حيث كان القرآن معجزا ألحم الفصحاء ، وأعجز البلغاءأن يأتوا بمثله ، فذلك لا يخرجه عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب ، ميسراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى ، لكن بشرط الدرّ بة في اللسان العربي ، كما تبين في كتاب الاجتهاد ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك المقول معانيه ، لحكان خطابهم به من تكليف ما لايطاق ، وذلك مرفوع عن الأمة . وهذا من جملة الوجوه الاعجازية فيه ، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب ، مفهوم معقول ، ثم لايقدر البشر على الإينان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً . فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا على معارضة الأمثال ، أعجز ما كانوا عن معارضة ، وقد قال الله تعالى : (وَلَقَدْ يَسَّرْ نَا الْقُرْ آنَ لِلذَكْرِ فَهَا مِنْ مُدَّ كَرِ ؟) وقال : (فَا تَمَا يَسَرْ نَاهُ بِلْسَانِكَ لِتُبْشَرَ بِهِ الْمَتَّقِينَ وَتُعَذْرَ فَهَا فَهَا . (من السنة والدربة في اللسان العربي ، ولا يمنع منذلك كونه معجزا الخ)

يه قومًا لُدًّا) وقال: (قُرْآنًا عَرَبِيًا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال: (بِلَسَانِ عَرِبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال: (بِلَسَانِ عَرِبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) وقال: (بِلَسَانِ عَرِبِيًّا لِمَعْهِ مُبَيِّنِ) وعلى أى وجه (() فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه (كِتاب أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مبارك لِيكَ يَرُوا آيَاته وليتذكر أُولو الألباب) فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم ، وكذلك ما كان مثله وهو ظاهر

﴿ المألة الثانية ﴾

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن . والدليل على ذلك أمران :

(أحدها) أن علم المعانى والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جبة نفس الخطاب ، أوالمخاطب ، أوالمخاطب ، أو الجميع ؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين ، و بحسب مخاطبين ، و بحسب غير ذلك ، كلاستفهام ، لفظه واحد ، و يدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ؛ وكالا مريدخاه معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها . ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة ، وعمدتها مقتضيات الأحوال : وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول ، وإذا فات نقل بعض القرأن الدالة فات فهم السكلم جلة ، أو فهم شيء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا الحط ، فهي من المهات في فهم الكتاب بلا بد ؛ ومعني معرفة السبب هو معنى معرفة مقتفى الحال ، و ينشأ عن هذا الوجه

(الوجه الثانى) وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقع فى الشبهوالإشكالات ومُورِد للنصوص الطاهرة مُورَد الإجمال حتى يفع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع

⁽١) ذكروا في إعجازه وجوها كثيرة ، يا يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذلك . فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه

و يوضح هذا المنى ما روى أبو عبيد عن ابراهيم التيمى ، قال : خلا عمر ذات يوم ، فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة ؛ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين ! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل و إنه سيكون بعدنا أقوام يقر ون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى فاذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتاوا . قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيا قال ، فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : أعد على العتبار ، ما قلت ! فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله وأعجبه ، وما قاله صحيح في الاعتبار ، ويتبين بما هو أقرب

فقد روى ابنُ وهب عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأى ابن عمر في الحرورية ؟ قال : يواهم شرار خلق الله ، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في السكفار في المؤمنين . فهذا معى الرأى الذى نبه ابن عباس عليه ، وهو الناشى ، عن الجهل بالمعنى الذى نزل فيه القرآن

وروى أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس ، وقال قل له : لأن كان كل امرى، فرح بما أوتى وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذّ با ، لنعذ بن أجمون ! فقال ابن عباس : مال مح ولهذه الآية ؟ إنما دعا النبي صلى لله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بنيره ، فأروه أنقد استحمدوا اليه بما أخبروه عنه فيا سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كمانهم ، ثم قرأ : (وإذ أخذ الله مما أوتوا الله بين أوتوا الله بين عليه أن يُحمدوا بما لم يَفعلوا) فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ماظهر لمروان

والقنوت يحتمل وجوها (١) من المعنى يحمل عليه قوله : (وقُو موالله قانتين) فاذا عرف السبب تعين المعنى المراد

 ⁽۱) كالحشوع ، وعدم الالتفات ، والذكروغيرها ، وقوله (تعين المعنى .
 المراد) أى وهو عدم تكليم بعضهم بعضا كما . كان يحصل قبل نزول الا ية

وروى أن عمر استعمل قدامة بن مظمون على البحرين ، فقدم الجارود على عمر ، فقال : إن قدامة شرب فسكر . فقال عمر : مَن يشهد على ما تقول ؟ قال الحارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول ، وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إنى جالدك ! قال : والله لو شر بت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني : قال عمر : ولم ؟ قال لأن الله يقول: (ليس على الذين آ مَنُو اوعماوا الصالحات ِ جُناح ") االخ فقال عمر : إنك أخطأت التأويل ياقدامة ؛ إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرَّم الله . وفي رواية نقال : لم تجادُ بي يني و بينك كتاب الله . فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد أن لا أجادك؟ قال إن الله يقول في كتابه : (ليس على الذين كمنوا) إلى آخر الآية ! فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم انقوا وأحسنوا شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدراً ، والحداً ، والخندق ، والمشاهد . فقال عمر : ألا تردُّون عليه قوله ؟ فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أ نرلن عذراً الماضين ، وحجة على الباقين ؛ فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخر، وحجة على الباقين لأن الله يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِمَّا الْحَرُ والميسر﴾ ثم قرأ الى آخر الآية الأخرى . فان كان من الذين آمنوأ وعملوا الصالحات ، ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا ، فان الله قد نهى أن يشرب الجر . قال عمر : مدتت . الحديث

وحكى اسمعيل القاضي قال: شرب نفر من أهل الشام الحمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : هي لنا حلال ، وتأولوا هذه الآية : (ايس على الذين آمنوا) الآية ! قال فكتب فيهم إلى عمر ، قال فكتب عمر اليه : أنابث بهم الى قبل أن ينسدوا مَن قِبلات . فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس ، فقالوا : ياأمير المؤمنين نرى أنهم قد كذبوا على الله ، وشرعوا في ديمه مالم يأذن به، الى آخرالحديث فغي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدى الى الخروج عن

المقصود بالآيات

وجا، رجل الى ابن مسعود فقال ، تركت في المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه ،

يفسر هذه الآية : (يومَ تأتى السهاء بدُخان مبين) قال ، يأتى الناس يوم القيامة دخان ، فيا خذ با نفاسهم ، حتى يأ خذهم كهيئة الزكام . فقال ابن مسعود : من علم علما فليقل به ، ومن لم يعلم فليقل « الله أعلم » فان من فقه الرجل أن يقول لمالاعلم له به : « الله أعلم » إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبي صلى الله عليه وسلم . دعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أ كاوا العظام فجمل الرجل ينظر الى السهاء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فانزل فيما أرفارتقب يوم تأتى السهاء بدخان) الآية ، الى آخر القصة

وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعانى المنزل، محيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص ، دون تطرق الاحمالات ، وتوجه الاشكالات ، وقد قال عليه الصلاة والسلام (١١) . «خذوا القرآن من أربعة »منهم عبدالله ابن مسعود ، وقد قال في خطبة خطبها : والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انى من أعلمهم بكتاب الله ، وقال في حديث آخر : والذي لا إله غيره ماأنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ؟ ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت ؟ ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله منى تبلغه الابل لركبت الميه . وهذا يشيرالى أن علم الأسباب من العلوم التي يكون العالم بها عالما بالقرآن . وعن الحسن أنه قال : ما أنزل الله آية إلا وهو يحبأن يُعلم فيم أنزلت ومن ابن سيرين قال : نقل في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب ، وعن ابن سيرين قال : نص في الموضع مشير الى التحريض على تعلم علم الأسباب ، وعن ابن سيرين قال : ما أنزل القرآن ؟ وعلى الجلة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير ضائت عبيدة عن شيء من القرآن ؟ وعلى الجلة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير فهب الذين يعلم ون غير أنزل القرآن ؟ وعلى الجلة فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير

(۱) : (ابن مسعود، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وسألم مولى أبي حذيفة) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمر باسناد صحيح اه من الجامع الصغير. قال المناوى قال الحاكم : سحيح وأقره الذهبى. ورواه البزار عن ابن مسعود. فال الهيتمى : رجاله ثقات، وقضية صنيع المؤلف أن هذا مما لم يخرج في الصحيحين، وقد أخرجه البخارى في صحيحه،

فصل

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأقالها وجارى أحوالها حالة التنزيل ، وان لم يكن ثم سبب خاص لابد لن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة . ويكفيك ما تقدم (۱) بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد ، فان فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام . ولابد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوما: « أحدها » قول الله تعالى (وأ يحوًا الحبح والعُمرة لله) فإ بما أمر بالإ تمام دون الأمر بأصل الحبح لأنهم كانوا قبل الاسلام آخذين به ، لكن على تغيير بعض الشمائر ، ونقص جملة منها ، كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غيروا ، فجاء الأمر بالإ تمام لذلك ، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى (ولله على الناس حبح البيت) وإذا عرف هذا تبين هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة ؟ أم لا ؟ « والثاني » قوله تعالى (ر بنا لا تؤاخذ أنا إن نسينا أو أخطأنا) نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك ، لا نهم كانوا حديثي عهد بكفر ، فيريد أحدهم التوحيد ، فيكوم فيخطى ، بالكفر ، فعما لهم عن ذلك ، كا عفا لهم عن النطق بالكفر عند فيكوم ، الأعان بالطلاق والعتاق في زمانهم الم عن ذلك ، كا عفا لهم عن النطق بالكفر عند لم تكر ، الأعان بالطلاق والعتاق في زمانهم الم عن ذلك ، كا عفا لهم عن النطق بالكفر عند لم تكر ، الأعان بالطلاق والعتاق في زمانهم

والثالث » قوله تعالى : (يخافون رجهم مِن فوقهم) (أ أمِنتم مَن فى السماء ؟)
 وأشباه ذلك ، إنما جرى على معتادهم فى اتخاذ الآلحة فى الأرض ، و إن كانوا مقرين .
 بالممية الواحد الحق ؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه ، تنبيها على ننى ما ادّعوه فى الأرض ؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة . ولذلك قال تعالى :
 (فحر عليهم السقف مِن فوقهم (٢)) . فتأمله ، واجر على هذا المجرى فى سائر

⁽١) وهو أنه لا بدفي فهم الشريعة من اتباع معهود العرب

⁽٢) أى فليست الفوقية لتخصيص الجهة، لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما ذكر للمعهود فيه

الآيات والأحاديث

« والرابع » قوله تعالى : (وأنَّهُ هو رَبُّ الشُّعْرى) (١) فعين هذا الكوكب لكون العرب عبدته ، وهم خزاعة ، ابتدع ذلك لهم أبوكبشة ، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها ، فلذلك عينت

فصل

وقد يشارك القرآن في هذا المني السنة ، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ، ولا يحصل فهمها الا بمرفة ذلك . ومنه أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلات ، فلما كان بعد ذلك قبل لقد كان الناس ينتفعون بضعاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية ، فقال : وماذاك ، قالوا نهيت عن لحوم الضعايابعدثلاث . فقال عليه الصلاة والسلام « إنما نهيئتكم من أجل الدافة التي دفّت عليكم ، فكلوا وتصد قواواد خروا » (٢) ومنه حديث (١) التهديد بإحراق البيوت لمن نخلف عن صلاة الجاعة ، فإن حديث ابن مسعود يبين أنه بإهل النفاق ، بقوله : ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق . وحديث (١) الاعمال بالنيات واقع عن سبب ، وهو أنهم لما أمروا بالمجرة هاجر ناس للأمر ، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة (٥) أراد نكاحها تسمى أم قيس ، ولم يقصد مجرد المجرة للأمر ، فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر تسمى أم قيس ، وهو كثير

⁽١) قال العلماء ان هذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس، فهو أكبر ماعرفه العرب من الكواكب.فعيدوه

⁽۲) تقدم (ج ۳ – ص۱۷)

⁽۳) تقدم (ج ۳ – ۲۲۸)

⁽٤) تقدم (١- ص ٢٩٧)

⁽٥) يعنى ولذلك قال فى الحديث (أو امرأة ينكحها)

﴿ المأة الثالثة ﴾

كل حكاية وقعت فى القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها (١) وهوالأكثر رد لها . أوْلا . فإن وقع رد فلا إشكال فى بطلان ذلك المحكى وكذبه ؛ و إن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكى وصدقه

أما الأول فظهر ، ولا يحتاج الى برهان . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : (إذ قانوا ما أنزل الله على بشر من شى ،) فأعقب بقوله : (قُلُ مَن أَنزل الكتاب الذى جاء به مُوسى ؟) الآية ! وقال : (وجعلوا ينه عا ذراً مِن الحرث والأنعام نصيباً) الآية ، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا ، بقوله : (بزعمهم) ، و بقوله : (ساء ما يحكُمُون) ثم قال : (وقالوا هذه أنعام وحرث حجر ") الى تمامه ، و رد بقوله : (سيحزيهم بما كانوا يَفترون) ثم قال : (وقالوا مافى بطون هذه الأنعام خالصة ") الآية ؟ فنبه على فساده بقوله : (سيحزيهم وصفَهم) ذيادة على ذلك . وقال تعالى : (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم " آخرون) وقال تعالى : (وقالوا أساطير الأولين) فرد عليهم بقوله : (فقد جا وا ظُلْماً وز وراً) ثم قال : (وقالوا أساطير الأولين) الآية ! فرد بقوله : (قال أنزله الذي يعلم السر) الآية ، ثم قال : (وقال الظالون فضلوا) وقال تعالى (وقال الظالون الله مثال الله قوله : أنزل عليه الذكر من يبننا ؟) ثم رد عليهم بقوله : (بل هم فى شك فضلوا) وقوله : ألى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) الى آخر ما هنالك . وقال : (وقالوا أتخذ الله ولداً) ثم رد عليهم من ذكرى) وقوله :

⁽¹⁾ أو قبلها وبعدها معا ،كما فى آية (ألا إنالة من فى السموات ومن فى الأرض ما في الذين يدعون من دون الله شركا.) مع قوله (سبحانه هو الغنى له ما فى نه بهرات وما فى الأرض) ولا يكون الشريك ولا الولد علوكا

(بل له مافى السموات والأرض) وقوله : (سبحانه هو الغني ") الآية ! وقوله (تكادُ السمواتُ يتفطَّر ْن منه وتنشقُ الأرض) الى آخره ، وأشباهذلك . ومن قرأ القرآن وأحضره فى ذهنه عرف هذا يبسر

(وأما الثاني) فظاهر أيضا ، ولكن الدليل على صحته من نفس الحكاية و إقرارها؛ فان القرآن سمى فرقانا ، وهدى ، و برهانًا ، وبيانًا ، وتبيانًا ، لكل شيء ؛ وهو حجة الله على الخلق على الجلة والتفصيل ، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبي أن يحكى فيهماليس بحق ثم لاينبَّه عليه .وأيضاً (١) فان جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم ، ولم ينبه على إنسادهم وانترائهم فيه ، فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا ، و يمنعه قوم ، لامنجهة قدح فيه ، ولكنمن جهة أمر خارج عن ذلك ، فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا ، ولا يفتر ق مايينهما إلا بحكم النسخ فقط ، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول كقوله تعالى : (وقد كان فريق منهم يسمعون كالامالله ثم يحرّ فونه من بعد ماعقلوه) الآية ، وقوله : (يحرِّ فون الكليم عن مواضِعه ، يقولون إن أُوتيتم هذا فخذوه). الآية! وكذلك قوله تعالى :(منَ الذين هادُوا يحرُّ فون السَكْلِمَ مِنْ بَعَدِ مواضِعه ، ويقولون سَمِعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعِنا ليًّا بالسِنتِهم وطعناً في الدين) فصار هذا من النمط الأول · ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكى عن المتقدمين من الأم الــالغة مما كان حقًا ، كعكايته عن الأنبياء والأولياء ، ومنه قصة ذي القرنين ، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام ، وقصة أصحاب السكهف وأشياه ذلك .

(۱) هذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة ، فان الأولليس من الشرائع ، وهذا من الشرائع وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذلك فهو معطوف على قوله (كل حكاية النح) ، ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا على الثاني ويؤيده قوله بعد (ولو نبه على أمر فيه) النج وقوله (فصار هذا من النمط الأول) ويكون قوله أولا (كل حكاية) أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص

فصل

ولاطراد هذا الأصل اعتمده النظارة فقد استدل جاعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع ، بقوله تعالى : (قالوا لم نك المساين ولم نك فطميم المسكين) الآية ؛ إذ لو كان قولم باطلا لرد عند حكايته . واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة و المنهم كلبهم ، بأن الله تعالى لما حكى من قولم أنهم (ثلاثة رابعهم كلبهم) وأنهم (خسة سادسهم كلبهم) أعقب ذلك بقوله : (رجماً بالغيب) أى ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن ، ورجم الظنون لاينني من الحق شيئاً ، ولا حكى قولهم : (سبعة و المنهم كلبهم) لم يتبعه بإ بطال ، بل قال (قل ربي أعلم بعد يهم ما يعلم الم قليل) دل المساق على صحته دون القولين الأولين .

ورؤى عن ابن عباس أنه كان يقول: أنا من ذلك القليل الذى يعلمهم . ورأيت منقولا عن سهل بن عبد الله أنه سئل عن قول ابراهيم عليه السلام: (ربُّ أرني كيف تحيى الموتى ؟) فقيل له أكان شاكًا حين سأل ربه أن يريه آية ؟ فقال: لا ، و إنما كان طلب زيادة إيمان الى إيمان ألا تراه قال: (أو كم تُؤمِن؟ قال: يلى) فلو علم شكًا منه لا ظهر (٢) ذلك ، فصح أن الطمأنينة كانت على معى الزيادة في الإيمان ، بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: (قالت الأعراب في قوله: (قالت الأعراب في قوله الأعراب في قوله الأعراب في قالو بكن قولواأسلَمنا ولما يدخُل الإيمان في قلوبك)

ومن تتبع مجارى الحكايات فى القرآن عرف مداخلها ، وما هو منها حقى عما هو باطل .

فقد قال تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَكُ المُنافقُونَ قَالُوا نَشْهِدُ إِنْكُ لِرَسُولَ اللهِ ﴾ إلى آخرها

⁽١) أى فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهذا

⁽٢) أى لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب

فإن هذه الحكاية بمزوجة الحق بالباطل ، فظاهرها حق ، وباطنها كذب ، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق ، فقال تعالى : (والله يعلم إنك لرسوله) تصحيحاً لظاهر القول، وقال : (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) إبطالا الم تصدوا فيه .

وقال تعالى (وما قد روا الله حق قدر و والا رض جميعاً قبضته يوم القيامة)

لا ية ! وسبب رولها ماخرجه الترمذى وصححه عن ابن (١) عباس قال : مو يهودى بالنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال له النبى « حدّثنا يايهودى ! » فقال : كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه ، والأرضين على ذه ، والمساء على ذه ، والجبال على ذه ، وسائر الحلق على ذه ؟ وأشار الراوى بخنصره أو لا ، ثم تابع حتى بلغ الابهام ؛ فأنزل الله : (وما قدروا الله حق قدرو) ، وفى رواية أخرى (٢) جاء يودى إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محد إن الله يمسك السموات على أسبع ، والخرض على أصبع ، والجبال على أصبع ، والخلائق على أصبع ، والخلائق على أصبع ، والخلائق على أصبع ، ثم يقول : «أنا الملك » فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بلت نواجذه ، قال : (وما قدر روا الله حق قدرو) وفى رواية (٢) فضحك النبى صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث قدرو) وفى رواية (٢) فضحك النبى صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقا ، والحديث الأول كا نه مفسر لهذا ، و بمعناه يتبين معنى قوله : (وما قدر روا الله حق قدرو) فإن قبضته يوم القيامة والسموات مطويات يسينه) وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الروبية ، وذلك و الله أنه لم يتأدب مع خالف التنزيه البارى سبحانه فقال : (وما قدروا الله حق قدرو)

⁽١) قال: حديث حسن غريب صحيح واللفظ فيه (يايهودي حدثنا)

 ⁽۲) فى البخارى وزاد فيمه (والشجر على أصبع) قبل لفظة (والحلائق)
 رواه الترمذى بتقديم الجبال على الارضين

⁽٣) فى البخارى والترمذي ، وقال : حسن صحيح

وقال تعالى (ومنهُمُ الَّذِينَ 'يُؤذُونَ النبيَّ ويَقُولُونَ هُوَ أَذُنَ) أَى يسمع الحق والباطل، فرد الله عليهم فيا هو باطل، وأحق الحق، فقال (قُلُ أَذُنُ خير لسكم) الآية ! ولما قصدوا الإِذاية بذلك السكاهم قال تعالى : (والَّذِين يؤذُونَ رسولَ الله لهم عذابُ أَلْم)

وقال تعالى: (و إذا قيل لهم أنفوا ممّا رزقكم الله قال الله ين كفرُ وا الله ين آمنوا: أبُطُهم من لويشاء الله أطعم ؟) فهذا منهم امتناع عن الإنفاق بجعة قصده فيها الاستهزاء ، فرد عليهم بقوله : (إن أنتُم الآ في ضلال مُبين) لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر ؛ وجواب « أنفقوا » أن يقال « نعم » أو «لا » وهو الامتثال أو العصيان ، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لاتعارض انقلب (1) عليهم من حيث لم يعرفوا ؟ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة المطلقة ، لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق ، فكأنهم قالوا : كيف (7) يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لا طعمهم ؟ وهذا عين الضلال في نفس الحجة

وقال تعالى: (وَ دَاوُدَ وَسَلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الحَرْثِ _ إِلَى قُولُه: وَكُلاً آتيننا خُكُمّا وعِلْماً) فقوله : (فَفَهَّمْنَاها سُلَمَانَ) تقرير لاَ صابته عليه السلام في ذلك الحكم ، و إيماء إلى خلاف ذلك في داود عليه السلام ؛ لكن لما كان

⁽١) أى حيث إن المشيئة الالهية لا تعارض فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها ، فانقلبت الحجة عليهم ؛ لانهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه اليهم . وهذا على أن قوله (إن أنتم) موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين . أما اذا كان موجها مهم إلى المؤمنين ، يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء . أى مالكم تقولون إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا ؛ فهذا تناقص ، وهو غاية الضلال ـــ فلا يكون من هذا الباب ،

⁽٢) على خد قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا)

⁽٣) وتوجيه هذا يحتاج الى بسط يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازى في الا ية

المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله الوسع قال: (وكلاً آنينا حُكُماً وعِلْماً) وهذا من البيان الحنى (أن فيا نحن فيه . قال الحسن : والله لولا ماذكر الله من أمر هذين الرجلين لوأيت أن القضاة قد هلكوا ، فإنه أتنى على هذا بعلمه ، وعذر هذا باجتهاده . والخط هنا يتسع . و يكنى منه ماذكر . وبالله التوفيق

قصل

والسنة مدخل في هذا الأصل ؛ فإن القاعدة المحصّلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لايسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل ، حتى يغيره أو يبينه ، إلا إذا تقرر عندهم بطلانه ، فعند ذلك يمكن السكوت إحالة على ما تقدم من البيان فيه والمسألة مذكورة في الأصول (٢)

﴿ السألة الرابعة ﴾

إذا ورد في القرآن الترغيب قاركة الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه (٢) وبالعكس وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هـــذا المعنى مثله ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، و بالعكس ؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم تخويفا، فهو راجع إلى الترجية والتخويف

- (١) لأنه لم يصرح بخطأ داود ، إنما يفهم من قصر التفهيم على سليان
- (٢) فى مسألة (إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا على إنكاره فان كان معتقد كافر فلا أثر لسكوته عنه ؛ لما علم أنه منكر له ، فلا دلالة له على صحته النع) راجع تحرير الاصول
- (٣) كما فى الا آيات المشتملة عليهما معا ومن أظهرها فى ذلك قوله تعالى فى سورة الدهر (إن الأبرار يشربون من كا س الله قوله : فوقاهم الله شرذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا)

ويدل على هذه الجلة عرض الآيات على النظر ، فأنت ترى أن الله جمل الحد فاتحة كتابه ، وقد وقع فيه (اهدِنَا الصَّراط المُسْتقيم ، صِرَاط الَّذِين أَنْعَمْتَ عَلِيهِم ﴾ إلى آخرها ! فجيء بذكر الغريقين ، ثم بدئت سورة البقرة بذكرها أيضا ، فقيل: (هُدّ ى المُتّقين) ثم قال : (إن الذِّينَ كفروا سوآل عليهم أَأْنَدُرَ تَهُمْ أَمْ لَم تُنذِرهُم) ثم ذُكر با رهم إلىنافقون ، وهم صنف من الكفار . فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى ، ثم بالتخويف بالنار ، و بعده بالترجية ، فقال : (فإن لم تَفْعَلُوا ولن تَفعلوا فاتَّقُوا النار — الى قوله ; و بشر الذين آمنوا) الآية ! ثم قال: (إِنَّ اللَّهَ لايستحيي أن يَضربَ مثلاً ما ، العوضة فما فوقها ؛ فأما الَّذين آمنوا) الآية ! ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا . ولما ذُكرِّ بنو اسرائيل بنع الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم ، قيل: (ان الذين آمنوا والذينَ هادوا - الى قوله : هم فيها خالدون) . ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء الى أن ختم بقوله : (ولبئس ماشرو ابه أَنفَسَهُم لُوكَانُوايعُمُونَ) ، وهذا تَخويف ؛ ثم قال : ﴿ وَلُو أَنْهُم آمَنُوا وَاتَّقُو اللَّهُ بَةُ ﴾ الآية ! وهو ترجية . ثم شرع في ذكر ما كان من شأن (١) المخالفين في تحويل القبلة ، ثم قال : (بلى مَنْ أُسلَمَ وجْهَةُ لله) الآية ! ثم ذكر من شأنهم (الَّذِينَ آتيناهم الكتاب يتلونه حتى تلاوته ِ أُولئك يؤمنون به . ومَن يَكُفر به فأُوائكُهُمُ الخاسرون) . ثم ذكر قصة إبراهيم عليهالسلام و بنيه ، وذكر فى أثنائها التخويف والترجية ، وختمها بمثل ذلك . ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران 4 فقد يكون بينهما أشياء ممترضة في أثناء المقصود ، والرجوع م بعد الى ماتقرر

وقال تمالى في سورة الأنعام ، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات:

(۱) يريد بذلك قوله تعالى (ما ننسخ من آية) أوقوله (ود كثير الخ) بدليل قوله ثم قال بلى من أسلم . والواقع أن آية (ما ننسخ) وما بعدها من ذكر إبراهيم . والثناء عليه بأنه إمام للناس . وبنائه للبيت ، وتعظيم البيت وبانيه ، كلهذا كتوطئة وتميد لذكرماكان منشأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى (سيقول السفها ، الخ)

(الجدُ للهِ الذي خَلق السموات والأرض - الى قوله: ثم الذين كفروا بربهم مد لون) وذكر البراهين التامة ، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه ، الى أن قال: (كتب ربكم على نفنيه الرحمة لَيَجْمَعْنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه) فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف ، وذلك يعطى التخويف تصريحاً ، والترجية ضمناً ؛ ثم قال : إنى أخاف أن عصيت ربى عذاب يوم عظيم) فهذا تخويف ، وقال : (من يُصرف عنه يومئذ فقد رحمه) الآية ! وهذا ترجية ، وكذا قوله : (وإن يُمسَسك الله بضر) الآية ! ثم مضى في ذكر التخويف ، حتى قال : (وللد الأكار الآخرة خير الذين يسمعون) وفظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظامات) الآية ! ثم ذكر التخويف ، حتى قال نا ونظيره قوله : (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظامات) الآية ! ثم ذكر المنابق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسِلُ المرسلين إلا مبشرين ومنذرين : فَنْ ما ما يليق بالموطن الى أن قال : (وما نُرسِلُ المرسلين إلا مبشرين ومنذرين : فَنْ النظر على هذا الترتيب ، يأن الأسوء الأصل المنبؤ عليه . ولولا الإطالة لبسط من ذلك كثير

فصل

وقد يغلُّب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال :

فيرد التخويف ويتسع مجاله ، لكنه لايخاو من الترجية ؛ كما في سورة. الأنسام ، قانها جاءت مقررة المخلق (٢) ، ومنكرة على من كفر بالله ، واخترع من للقاء نفسه مالا سلطان له عليه ، وصد عن سبيله ، وأنكر مالا ينكر ولد فيه وخاصم

⁽١) فمثلا سورة الرحمن ثلثها الا ول تقريبا آيات دالة على الصانع المبدع سبحانه توطئة لما يحى. بعد من التخويف والترغيب، وأنه بعلمه وقدرته و إبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه والثلث الثانى غاية التخويف والوعيد، والثالث غاية الترغيب والترجية

⁽٢) لعل الاُصل (للحق)

وهـ نما المعنى يقتضى تأكيد التخويف ، وإطالة التأنيب والتعنيف ، فكثرت مقدماته ولواحقه . ولم يخل مع ذلك من طرف الترجية ، لأنهم بذلك مدعوون الى الحق ، وقد تقدم الدعاء ، وإنما هو مزيد تكرار إعداراً وانذاراً . ومواطن الاغترار يطلب فيها التخويف أكثر من طلب الترجية ؛ لأن درء المفاسد آكد

وترد الترجية أيضاً ويتسع مجالها ، وذلك في مواطن القنوط ومظنته : كافي قوله تعالى : (قُل ياعبادي اللّذين أَسْرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ، إنَّ الله يغفو الذنوب جيماً) الآية ! فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتاوا وأكثروا ، وزنوا وأكثروا ، فأتوامحداً صلى الله عليه وسلم فقالوا : إن الذي تقول وتدعوا اليه لحسن لو تخبرنا ألنا لما عملنا كفارة ؛ فنزلت . فهذا موطن خوف. مخاف منه القنوط ، فجي فيه بالترجية غالبة (١) . ومثل ذلك الآية الأخرى : وأقم الصلاة عَلرَف النهار وزلفاً من الليل ، إن الحسنات يُذْهِبن السيئات) وانظر في سبها (٢) في الترمذي والنسائي وغيرها .

ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب ؟ وذلك فى مظانه الخاصة لاعلى الإطلاق ، فإنه إذا لم يكن هنالك مظنة هـذا ولا هذا أتى الأمر معتدلا. وقد مر لهذا المنى بسط فى كتاب المقاصد. والحد لله

فإن قيل : هــذا لايطرد ؛ فقد ينفرد أحد الأمر بن فلا يؤتى معه بالآخر ، نيأتى التخويف من غير ترجية ، و بالمكس

⁽٢) لا نه أطلق الذنوب فلم يقيد بصغيرة ولاكبيرة ، ولم يشترط شرطا ما ، فلم يقل (لمن يشاء) ثم أكد الا مر بقوله (إنه هوالغفور الرحيم) ومثله يقال فى إذهاب الحسنات للسيئات فى الا آية الا آتية بعدها

 ⁽۲) حدیث ابن مسعود فی الرجل الذی عالج المرأة و أصاب منها ما دون الوطء .
 وجاء یقص علیه صلی الله علیه و سلم أمره و یقول (اتض بما شئت) الی أن قال :
 فقام الرجل و انطلق ، فأتبعه رجلا فدعاه و ثلا غلیه هذه الا یة

ألا ترى قوله تعالى : (وَيْلُ لِحَلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةً) الى آخرها ! فإنها كلها تخويف ، وقوله : (كَلاَّ إِنَّ الإِنسانَ لَيَطْغَى أَن رَآه اسْتغنَى) الى آخر السورة ! * - وقوله (أَلَمْ تَرَ كَيف فَعَل ر بَّك بأصحابِ الفيل) الى آخر السورة ! ومن الآيات قوله : (إِنَّ الذِين يُؤذينَ اللهَ ورسوله — الى قوله : فقد احْتَمَلُوا بُهتانًا و إِنَّا مُبينًا)

وفي الطرف الآخر قوله تمالى: (والضّّعَى والليل إذا سَبَعَى) الى آخرها! وقوله تمالى: (ألم تَشْرَحُ لك صدرك) إلى آخرها! ومن الآيات قوله تمالى: (ولا يأتل أولو الفضل منكم والسّمة أن يُوتُوا أولى القرْبَى) الآية ! وروى أبوعبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبدالله بن عمرو ، فقال ابن عباس أى آية أرجى فى كتاب الله ؟ فقال عبد الله قوله: (قُلْ ياعبادى الله ين أسر فُوا على أنفيهم لاتقنطُوا من رحمة الله) الآية ! فقال ابن عباس : لكن قول الله: (وإذ قال إبراهيم ربّ أربى كيف تُحيى الموتى ؟ قال : أو لم تؤين ؟ قال : يلى ، ولكن في الموتى منه بقوله « بلى » . قال (الله يسترض في الصدور عما يوسوس به الشيطان . وعن ابن مسعود قال : في القرآن آيتان ماقرأها عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : (والذين عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له . وفسر ذلك ابى بن كعب بقوله تعالى : (والذين يتمل سُوءًا أو يَظلم نفسه ثم يَسْتَغْفِر الله يَجِدِ الله عَفُورًا رَحِياً) وعن ابن مسعود ان في النساء خس آيات مايسرني أن لي بها الدنيا وما فيها ، ولقد علمت أن الملاء اذا مروا بها مايعرفونها قوله : (إن تَجْتَذَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهُونَ عَنهُ) الآية !

(۱) أى أن عبد الله قال لابن عباس إن هذا فى موضوع آخر ، كحديث القائل له صلى الله عليه وسلم : إنى أحدث نفسى بالشيء لأن أكون حمة أحب إلى منأن أتكلم به . فقال له صلى الله عليه وسلم (الحمد لله الذى رد أمره إلى الوسوسة) فليس راجعا إلى أصل الايمان أو قبول فيه حتى تكون الا من أرجى الا منات كما فهمت

وقوله: (إنَّ الله لليظامُ مثقال ذرَّة) الآية! وقوله: (إنَّ الله لليغفرُ أنيشركَ به) الآية! وقوله: (ولو أنهم إذْ ظَلُوا أنفسهم جاءوك) الآية! وقوله: (ومَن يَعْمُل سُوءًا أو يظلمُ نفسه ثم يستغفّر الله يَجدِ الله عَفُوراً رحياً)، وأشياء من هذا القبيل كثيرة، إذا تتبعت وجدت ، فالقاعدة لاتطرد ؛ وإنما الذي يقال أن كل موطن له مايناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان. أما هذا التخصيص فلا

فالجواب أن مااعترض به غير صاد عن سبيل ماتقدم . وعنه جوابان : إجمالي ، وتفصيلي

فالإجمالي أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ماتقدم ، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية ؛ لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية ، واعتمدت في الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية (١) الجارية في الوجود . ولا شك أن مااعترض به من ذلك قليل ، يدل عليه الاستقراء ، فليس بقادح فيا تأسل

وأما التفصيلي فإن قوله: (وَيل لَكل هُمَزَةٍ لُمْ قَوْ) قضية عين في رجل معين (٢) من الكفار ، بسبب أمر معين ، مِن همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه ، فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح ، لأأنه أجرى مجرى التخويف

⁽١) أى فع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الا حكام عليها ، كما في أحكام السفر . و بنا له التكليف على البلوغ الذى هو مظنة العقل ، و هكذا ، كما تقدم في المقاصد في المسألة العاشرة من النوع الا ول والخامسة عشرة من النوع الرابع

⁽٢) هو أنى بن خلف أو أمية بنخلف أوالوليد بن المغيرة أوالعاصى بن واثل أو هم جميعا لا نهم كانوا أغنياء عيابين فى النبى صلى الله عليمه وسلم تنطبق عليهم الا وصاف التى فى السورة

فليس مما نحن فيه . وهذا الوجه جار في قوله : ﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ (١) لَيَطْفَى أَنْ رَآهُ استغنَى) . وقولُه : (إِنَّ الَّذِين يُؤُذُون اللهَ ورسوله) الآيتين ! جار (٢٠ على ماذكر ؛ وكذلك سورة (والضحى) . وقوله : (ألم نشرح لك صدرك) غير مأيحن فيه ، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعذه من المنح . وقوله : (ألا تُعِبُّونَ أن يغفِرَ اللهُ لكم) قضية عين لأبي بكر الصديق ، نُفُس بها من كربه فما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة ، فجاء هــذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق و إدامتها ، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة ، ولم يكن ذلك واجبا على أبى بكر ، ولكن أحب الله له معالى الأخلاق . وقوله : (لاتَقنَطُوا) وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذلك النقض على مأيحن فيه ، بل النظر في معانى آیات علی استقلالها . ألا تری أن قوله : (لاتَقنطوا مِن رحمة الله) أعقب بقوله : (وأُنِيمُوا الى ربكم) الآية ! و في هــذا تخويف عظيم مهيّج للفرار من وقوعه ؛ وما تقدم من السبب في نزول الآية يبين المراد ، وأن قوله : (لا تَقْنَطُوا) رافع لمَا تَخُوفُوهُ مِن عدم الغفران لما سلف . وقولُه : (رَبُّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْمَى الموتَّى) فظر في معنى آية في الجلة وما يستنبط منها ؛ و إلا فقوله : (أَوَ لَمْ تُؤْمِن) تَقْرِير نيه إشارة الى التخويف أن لايكون مؤمنا ، فلما قال : « بلي » حصل المقصود وقوله (والَّذِين إذا فَعَانُوا فاحشة) كقوله : (لاتقنطوا من رحمة الله) . وقوله (ومن يعمل سوءًا أو يظلم نفعه) داخل تحت أصلنا ، لا نهجا. بعد قوله: ﴿ وَلاَتَّكُمْنَ للخائنين خصياً) (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم - الى قوله : فمن يجاد ِل

⁽١) ذل في أذبجهل وإن كان المراد الجنس . وقد نزلت الاكيات بعد ما قبلها من السورة بزمن طويل

⁽٢) لا نهما نزلنا فى أبى بن سلول ومن معه فى قضية الافك. أو فيمن طعنوا عليه صلى الله عليه وسلم فى زواج صفية بنت حيى بن أخطب

الله عنهم يوم القيامة ؟ أم من يكون عليهم وكيلا) . وقوله : (إن تجتنبوا) آت بعد الوعيد على الحيائر من أول السورد لى هنالك ه كا كل مال اليتيم ؟ والحيف في الوصية ، وغيرها . فذلك مما يرجّى به تقدم (١) التخويف . وأما قوله : (إن الله لا يظلم مثقال ذرّة) فقد أعقب بقوله : (يومنذ يود الذين كغروا وعصولًا) الآية ، وتقدم قبلها قوله : (الذين يبخلون - الى قوله : عذاباً مهيناً) ؛ بل قوله : (ولوأنهم إن الله لا يظلم مثقال ذرّة) جم التخويف مع الترجية . وكذا قوله : (ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم) الآية ! تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم ، فهو مما نحن فيه وقوله : (إن الله لا يغلم أن أيشرك به) الآية ! جامع للتخويف والترجية ، من ميث قيد غفران ماسوى الشرك بالشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : «ما يسرنى ميث قيد غفران ماسوى الشرك بالشيئة ، ولم يُرد ابن مسعود بقوله : «ما يسرنى كناب بها الدنيا وما فيها » أنها آيات ترجية خاصة ، بل مراده - والله أعلم - أنها كليات في الشريعة محكات ، قد احتوت على علم كثير ، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين . وإذلك قال . ولقد علمت أن العلما ، إذا مروا بها ما يعرفونها . وإذا ثبت على البشارة والنذارة ، وهو المقصود الأصلى لا أنه أنزل لا حد الطرفين دون الآخر وهو المطاوب و بالله التوفيق

فصل

ومن هنا يتصور العباد أن يكونوا دائر بن بين الخوف والرجاء ؛ لأن حقيقة الأ يمان دائرة بينهما . وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص ، فقال : (إن الذين هم مِن خَشْية ربّهم مُشفِقون - الى قوله . والذين يُؤتُون ما آتَوْ ا وقاد بُهُم

⁽۱) لعل الاُصل (تقدمه) أى فقوله (إن تجتنبوا) الاَّية عا يرجى به ، الكن سبقه التخويف

⁽٢) إجراؤه بدل من إنزال

وجلة أنهم الى ربهم راجعون) ، وقال : (إن الذين آمنوا والذين هاجرواوجا هدوا فى سبيل الله أرلئك يرجون رحمة الله) ، وقال (أولئك الذين َيدُ عون َيبْتغون الى ربِّهِمُ الوسيلةَ أَيْهُمُ أقربُ ويرْجون رحمتَه و يخافون عذابه)

وهذا على الجلة ؛ فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب ، وإن غلب عليه طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء اليه أقرب ، وبهذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه . ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم : (ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله) الآية ! وغلب على قوم جانب الإهال في بعض (١) الأمور فخوفوا وعوتبوا ، كقوله : (إن الذين يُؤذون الله ورسولة لعنهم الله في الدنيا والآخرة) الآية ، فإذا ثبت هذا من ترتيب القرآن ومعانى آياته فعلى المكلف العمل على وفق ذلك التأديب

﴿ السألة الخامـة ﴾

تعريف القرآن بالاحكام الشرعية أكثره كلى (٢) لاجزئى ؛ وحيث جاء جزئيًا فأخذه على الكلية ، إما بالاعتبار (٢) أو بمعنى (٤) الأصل ، إلا ما خصه

(۱) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه صلى الله عليه وسلم في زواج صفية وسواء أكان هذا أم ذاك فقد نزات في شأن قوم من الكفار. والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم، فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الاهمال في بعض الامور مثل آية (ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم) الآية لكان ظاهرا وصح تسميته عتاباً. أما الذين يلعنون في الدنيا والاستخرة فلا يعد هلاكهم الابدى عتاباً

(۲) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر ، ولا بحال دون حال ، ولا زمان دون آخر وأيضا ليس مفصلا مستوعبا لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه وهو المسمى بالمجمل . وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معا لتنزيل كلامه الا تى عليه ألا ترى إلى قوله (إلا ما خصه الدليل) والى قوله (ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة النع) على هذا المعنى أنه عتاج إلى كثير من البيان) وقوله (وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة النع) وهو القياس

الدليل مثل خصائص النبي صلى الله عليه وسلم

ويدل على هذا المنى _ بعد الله تقراء المعتبر _ أنه محتاج (١) الى كثير من البيان ، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ، كا سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى ، وقد قال الله تعالى : (وأنزلنا اليك الله كر لتُبيّن للناس مانز ل إليهم) وفي الحديث « مامِن نبي مِن الانبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر و إنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلى ، فأرجو أن أكون أكثر مم تابعا يوم القبامة (٢) » و إنما (١) الذي أعطى القرآن ، وأما السنة فبيان له ، و إذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامع إلا والمجموع فيه أمور كليات ؛ لأن الشريعة تمت بهام نزوله ، لقوله تعالى : والمباد وأشاه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن ، إمها بينتها (٥) السنة والحياد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن ، إمها بينتها (٥) السنة وكذلك العاديات من الانكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها

⁽١) لمعرفة التفاصيلوالشروط والموانع. وأركان الماهياتالشرعية وغير ذلك وهذه الحاجة هي علامة الكلية

⁽۲) رواه احمد والبخارى ومسلم وتمامه (والمتنمصات والمتفلجات للحسن. المغيرات خلق الله)

⁽٣) لأنه المشتمل على ما آمن لا جله الناس من المعجزة . وليس هذا في السنة وإذا كان الذي أعطيه هو القرآن فلا يتأتى أن يكون جاءما لحاجة البشر في دينهم ودنياهم إلا إذا كان مشتملا على النفاصيل في معاملة الحلق والخالق . لكنه يبق أن يقال إنه ورد في الحديث الا خر (أعطيت القرآن ومثله معه) ، فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الاعجاز الذي في الحديث ، فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للا حكام الشرعية

⁽٤) من تتمة الدليل قبله

⁽٥) وسيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل

وأيضا (۱) فإذا نظرنا إلى رجوع الشريمة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمها القرآن على الكال ، وهي (۲) الضروريات والحاجيات والتحسينات ومكمًّلُ كلِّ واحد منها . وهذا كله ظاهر أيضا (۳) فالحارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس ، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن ، وقد عد الناس قولة تعالى : (لتحكم بين الناس بما أراك الله) متضمنا القياس ، وقوله : (وما آتا كم الرسولُ فخذُوه) متضمنا المسنة ، وقوله : (ويتبع عبرسبيل المؤمنين) متضمنا للإجماع . وهذا أهم ما يكون · وفي الصحيح عن ابن مسعود قال : « لعن الله الواشمات والمستوشمات » الخ (۱) فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، يقال لها أم يعقوب ، وكانت تقرأ القرآن ، فأنته فقالت : ماحديث بلغي عنك أنك لمنت كذا وكذا ؟ فذكرته ، فقال عبد الله : ومالي لا ألمن من لعن (۵) رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وهو في كتاب الله . فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فا وجدته . فقال : الذن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عزوجل : (وما المصحف فا وجدته . فقال : الذن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عزوجل : (وما المصحف فا وجدته . فقال : الذن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ، قال الله عزوجل : (وما اتا كمالرسول محدد الله من العالمين بالقرآن الحديث! وعبد الله من العالمين بالقرآن المسول أخذوه ، وما نها كم عنه فانتهوا) الحديث! وعبد الله من العالمين بالقرآن المن العالمين بالقرآن المناه المناه عنه عنه فانتهوا) الحديث! وعبد الله من العالمين بالقرآن المناه المن

⁽١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للا محكام الشرعية

⁽٢) انظر بيانه الوافى فى المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله (ومنها النظر إلى مادل عليه الكتاب فى الجملة) النخ

⁽٣) لعل الأصل (وأيضاه لخارج الخ) ليكون دليلاثالثا على الكلية بالمعنيين وتكون هذه الا يات الئلاث من أوسع كلياته شمولا . وهو ما يشير اليه قوله (وهذا أهم ما يكون)

⁽٤) رواه أحمد وفيه اختلاف عما هنا . والبخارى ، محتصرا فى عدة أبواب . ومسلم وأبوداود ، ولفظهما أطول مما هنا . وابن ماجه ، ولعل رواية أقرب الروايات إلى رواية المؤلف

⁽ه) أى فى الحديث السابق. وهو لم يرفعه هنا اكتفاء بقوله (لعنرسولالله) وقوله (وما آتاكم الرسو لاالخ) فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها والا يقدليل إجمالي

فصل

فعلى هذا لا ينبغى فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظرفى شرحه و بيانه وهو السنة ؛ لأنه إذا كان كليا وفيه (١) أمور كلية كا فى شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر فى بيانه ؛ و بعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ؛ و إلا فطلق (٢) الفهم العربى لمن حصّله يكفى فيا أعوز من ذلك ، والله أعلم

﴿ المسألة السادسة ﴾

القرآن في بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم ؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة (٢٠) الشريعة ، ولا يعوزه منها شيء . والدليل على ذلك أمور :

(منها) النصوص القرآنية ، من قوله : (ن) (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية ! وقوله : (وَنَزَّلْنَا عَلَيكَ الكتاب تبنياناً شيء) وقوله : (مافرَّطنافي الكتاب تبنياناً شيء) وقوله : (مافرَّطنافي الكتاب من شيء) وقوله : (إن هذا القران يهدى للتي هي أقوم) يعني الكتاب (ع) من شيء) وقوله : بيمانيها القران يهدى للتي هي أقوم) يعني الطريقة المستقيمة (الم يكل فيه جميع معانيها الصح إطلاق هذا المني عليه حقيقة ، وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لمافي الصدور ، ولا يكون شناء لجميع (٧) مافي الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء

⁽١) يَتَأْمَلُ فَى الفرق بين كُونَهُ كُلِّياً وبين أن فيه أمورا كاية

⁽٢) المراد الفهم الناشي، عن الدربة فيه يا تقدم آ نفالا بحرد أى فهم عرى فرض

⁽٣) أى عالم بالشريعة إجمالاً ، لاينقصه من إجمالها وكلياتها شي.

⁽٤) رمما يقال إكاله بالكتاب والسنة . لأنه لم يقل أكملته فخصوصالكناب

⁽٥) بناء على أن المراد به القرآن : وفيه أقوال أخرى معتبرة

⁽٦) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق

⁽٧) جاء به من لفظ (ما) العام

(وصها) ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذة بذلك ؟ كقوله عليه الصلاة والسلام « إن هذا القرآن حيل الله ، وهو النور المبين ، والشفاء النافع ، عصمة المن تمسك به ، ومجاة لمن تبعه ، لا يسوج فيقوم ، ولا يزيغ فيستعتب ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد » (۱) المنح فكونه حيل الله بإطلاق ، والشفاء النافع ، الى تمامه ، دليل على كال الأمر فيه . ونحو هذا من حديث على عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وعن ابن مسعود « ان كل مؤدّب يحب أن يُوتى أدبه وأن أدب الله القرآن (٢) » وسئلت عائشة عن تخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : «كان خلقه القرآن (٢)» وصدى ذلك قوله : (وإنك لعلى خلق عظيم) وعن قتادة ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان ، ثم قرأ : (ونتزل من القرآن ما هو شفاه ورحة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا تحسارا) وعن محمد ابن كعب القرظى في قول الله تعالى : (إنا سمعنا منادياً يُنادى للإ بمان) قال : ابن كعب القرظى في قول الله تعالى : (إنا سمعنا منادياً ينادى للإ بمان) قال المروم لكتاب الله ، في موا المران فليس فوقه أحد . وعن عبد الله قال : إنا الشريعة ، وعن عبد الله قال : إذا الشريعة ، وعن عبد الله قال : إذا أدتم العلم فأثيروا (٥) القرآن ، فإن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن فيه علم الأولين والآخرين ، وعن عبد الله بن

⁽۱) أخرجه فى التيسير بطوله عن الترمذى عن على رضى الله عنه ببعض اختلاف فى اللفظ . وقوله (ونحو هذا) النح إن كان مراده أن بقية الحديث الطويل المذكور على أمثال هذه المعانى فظاهر . وإن كان مراده أن نحوهذا الحديث حديث آخر مروى عن على يكون الحديث السابق مرويا عن غير على أيضا فراجع حديث آخر مروى عن على يكون الحديث السابق مرويا عن غير على أيضا فراجع (س) رواه فى الجامع الصغير (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته. وأدبة الله القرآن فلا تهجروه) عن الديث (كل مؤدب يحب أن تؤتى مأدبته وأدبة وإن أدب الله القرآن فلا تهجروه)عن الديلى .

⁽٣) رواه في راموز الحديث للمناوى عن أحمد

⁽٤) صدر حديث طويلروا. في التيسير عن الخسة إلا البخاري

⁽٥) بالتفهم فيه

عمر قال: من جمع القرآن نقد حمل أمراً عظيا، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه، إلا أنه لا يوحى اليه. وفي رواية عنه: من قرأ القرآن نقد اضطربت النبوة بين جنبيه، وماذاك إلا أنه جامع لمعانى النبوة، وأشباه هذا مما يدل على هذا المعنى

(ومنها) التجر بةوهو أنه لا أحد من العلماء لجأ الى القرآن في مسألة إلاوجد لها فيه أصلا ؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن (١) الدليل في مسألة من المسائل وقال ابن حزم الظاهرى: كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والمنة ، نعلمه والحد لله ، حاش القراض ، فما وجدناله أصلا فيهما ألبتة . الى اخر ماقال . وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة ، وأصل الإجارة في القرآن ماقال . وبين ذلك إقراره عليه الصلاة والسلام وعمل السحابة به

ولقائل ان يقول: إن هذا غير صحيح ؛ لما ثبت في الشريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن ، و إنما وجدت في السنة ، و يصدق ذلك ما في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « لا أُلفيسَ أحدكم متكنًا على أريكته يأتيه الا مر من أمرى مما أمرت به أو سَهيت عنه ، فيقول: لاأدرى ، ماوجدنا في كتاب الله البعناه » (٢) وهذا ذم ، ومعناه اعماد السنة أيضا ، و يصححه قول الله تعالى تله ان تنازعتم في شي ، فر دُوه الى الله والرسول) الآية ! قال ميمون بن مهران : الرد (فان تنازعتم في شي ، فر دُوه الى الله والرسول إذا كان حياً ، فلما قبضه الله فالرد الى المناه ، ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً) الآية يقال :

⁽۱) لكن يقال إن لم يجدوا فى القرآن وجدوا فى السنة . فبعض الأدلة على ما ترى . ويرشح النظر الذى أشرنا اليه ما نقله عن ابن حزم . وما عقب به على استثنائه باب القراض

⁽۲) روآه فی المصابیح فی ترجمة الحسان ؛ ورواه الشافعی فی الام ، وکذا رواه أبو داود والترمذی و ابن ماجه

و يرود والمراكب و المناشب الله المراكب المناشب المناشب المناشب المناشب المناسقط منه كلمة (لا) فهو ينني من أول الأمرصة أن (٣)

إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله ، لقوله : (لتبيّن للناس ما نزّل إليهم) وهو جمع بين الأدلة ، لأنا نقول: إن كانت السنة بياناً للكتاب فنى أحد قسميها ، فالقسم الآخر زيادة على حكم السكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالها (١) وتحريم الحرر الأهلية (٢) وكل ذى ناب من السباع (٣) وقيل (أ) لملى بن أبي طالب : هل عندكم كتاب ؟ قال لا: إلا كتاب الله ، أو فهم أعطية رجل مسلم ، أو ما في هذه الصحيفة با عطي أنه لاشي ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا و إن كان فيه دليل قال العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وهذا و إن كان فيه دليل على أنه لاشي ، عندهم الا كتاب الله ، فغيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله وهو خلاف ما أصلت

يكون هذا جوابا ويدمع توهم الاجابة به · أما ماقيل منأن أصله (ويمكن أن يقال) فانه لا يناسب قوله بعد (لا ٌنا نقول) إذ هو تعليل لنني صحة الاجابة به ، لا لا مكانها

⁽١) أخرج الستة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال (نهمى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها ، والمرأة على خالتها)

⁽٢) روى أبو داود عن خالد بنالوليد رضى الله عنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عليه وسلم فشكوا أن الناس قد أسرعوا الى حظائرهم . فقال صلى الله عليه وسلم (لا تحل أموال المعاهدين الا بحقها . وحرام عليكم حمر الا هلية وخيلها وبغالها ، وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير

⁽٣) روى مالك ومسلم وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ذى ناب من السباع مأكله حرام)

⁽٤) قائله أبو جحيفة ولفظه فى المصاييح (هل عندكم شى. ليس فى القرآن ؟ فقال والذى خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا مافى القرآن ، إلا فهما يعطى رجل فى كتابه أوما فى الصحيفة ؟ قال العقل) الح ماهنا . روام البخارى والنسائى والترمذى

والجواب عن ذلك مذكور في الدليل الثاني ، وهو السنة (١) محول الله .

ومن نوادر الاستدلال القرآنى ما نقل عن على أنه قال: الحل (٢) ستةأشهر انتزاعا من قوله تمالى: (وحمله و فصاله ثلاثون شهراً) مع قوله: (وفصاله في عامين) واستنباط مالك ابن أنس أن من سب الصحابة فلاحظ له فى الفيء، من قوله (٤٠ (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا) الآية! وقول من قال: « الولد لا يُملك » من قوله (٤٠) (وقالوا اتخذ الرحن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون) ، وقول ابن العربى إن الانسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً من قوله: (خات الإنسان من على) ، واستدلال منذر بن سعيد على أن العربى غير مطبوع على العربية بقوله: (والله أخر جكم من بُطون أمهانكم لا تعلمون شيئاً) . وأغرب ذلك استدلال ابن الفخار القرطبى على أن الإيماء بالرؤوس الى جانب عند الإباية والإيماء بها سفلا عند الاجابة (٥٠) ، أولى مما يفعله المشارقة من خلاف ذلك . بقوله

⁽١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب

⁽٢) جبلوه فى الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح، من نوع دلالة الاشارة. وهو ماكان لازما لم تقصد إفادته . ومثله دلالة الحديث (تمكث شطر دهرها لا تصلى) على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما

⁽٣) رأى ابن عمركما في صحيح أبي داود أن آية (ما أفاء الله على رسوله النخ) استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء المهاجرين والذين تبوروا الدار والذين جاروا من بعدهم، فجعل مالك قولمم (وبلا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا) شرطا لاستحقاقهم في النيء لا أن قوله (يقولون) حال ، فهو قيد في الاستحقاق من الني وأى غل أعظم من غلمن يسب الصحابة ؟ أما على رأى من يجعل قوله (للفقراء النخ) كلاما مستأنفا فلا يظهر وجه الاستدلال به .

⁽٤) لا نه رد عليهم بأنهم عباد الله ، جمع عبد. فعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عبادا وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله ؟ يعنى ولا يتأتى ذلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده ، للتنافى فى اللوازم فالقرآن يقرر هذا الحسكم بهذه الدلالة الاشارية (٥) على فرض أنها تفيد أن الإيماء الى جانب فيه الاباية ، فليس فى الاستية ما يفيد

تمالى : (لوَّوْا رُوُوسَهُمُ ورأيتهُم يَصُدُّون) الآية ! وكان أبو بكر الشبلى الصوفى إذا لبس شيئًا خرق فيه موضعا ، فقال له ابن مجاهد ؛ أين في العلم إفساد ما ينتفع به ؟ فقال : (فَطَفَق مَسْعًا (١) بالسُّوق والأعناق) ثم قال الشبلى : أين في القرآن أن الحبيب لايعذب حبيبه ؟ فَكَت ابن مجاهد وقال له : قل قال قوله (وقالت المنهودُ والنَّصارَى يَحَنُ أبناه الله وأحباًوه) الآية (٢) . واستدل بعضهم على منف شباع المرأة بقوله تعالى : (ولنَّا جا، مُوسى لميقاتينا وكلَّمة ربه) الآية اوفي بعض هذه الاستدلالات نظر

أن الايماء سفلا فيه الاجابة . وأيضا فأصل الكلام انكار لفعلهم هذا وأن عادتهم كانت كذلك ، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الا ولويةللا شارة عندالا باية على الرؤوس . فلذا عده غريبا . ولو أطلق عليه أكثر من ذلك لحق له

⁽١) إفساد المال فى شريعتنا غير جائز. وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده . وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما . وشرع من قبلنا يعمل به مالم بنسخ على أنه اذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجهور - لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قاله الفخر الرازى والطبرى وكما روى عن ابن عباس والزهرى . فاما أن يكون ذلك فيشريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب بالنعم ، وإما أن يكون مجرد خدش لكون علامة على تحبيسها فى سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة . قال الا لوسى : أما أنه أتلفها غضبا لا نها شغلته فقول باطل لا ينظر إليه ا ه وهذا كله داخل تحت قوله (وفى بعض هذه الاستدلالات نظر)

⁽٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له ، ففهم هذا البعض أن موسى بنى هذا على أن من يجوز سباع كلامه يجوز النظر اليه و بالعكس ، وحيث إن المرأة لا تجوز رؤيتها باتفاق فلا يجوز سباع كلامها . وما أبعد هذا لا سيامع ملاحظة الفرق في مادة الجواز : فنى مسألة موسى الجواز عقلى ،ومسألة رؤية المرأة وسباع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخسة فلما لم تجزر وية المرأة والنظر إلها باتفاق لم يجز سباع كلامها

قصل

وعلى هذا لابد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكل الوجوه أن يلتفت الى أصلها في القرآن ؛ فان وجدت منصوصا على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك ، وإلا فمراتب النظر فيها متعددة ، لعلها تذكر بعد في موضعها ان شاء الله تعالى . وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هذا _ أن كل دليل شرعى فإما مقطوع به أو راجع الى مقطوع به ، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم ، فهو أول مرجوع اليه ؛ أما إذا لم يُركد من المسألة الا العمل خاصة فيكفى الرجوع فيها الى المنقولة بالآحاد ، كا يكفى الرجوع فيها الى قول المجتهد وهو أضعف ؛ وإنما يرجع فيها الى أصلها في الكتاب ؛ لافتقاره الى ذلك في جعلها أصلا يرجع اليه ، أوديناً يدان الله به ، فلا يكتفى بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد كا تقدم

﴿ المسألة السابعة ﴾

العاوم المضافة الى القرآن تنقسم على أقسام :

(قسم) دركالأداة لفهمه واستخراج مافيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه ؛ كعلوم اللغة العربية التي لابد منها وعلم القراآت، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك. فهذا لانظر فيه هنا

ولكن قد يدعى فياليس بوسيلة أنه وسيلة الى فهم القرآن ، وأنه مطاوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة وفان عالم العربية ،أو عام الناسخ والمنسوخ ، وعلم الأسباب ، وعلم المكى والمدنى ، وعلم القرآت ، وعلم أصول الفقه ، معادم عند جميع العلماء أنها معينة على فهم القرآن ، وأما غير ذلك فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذلك ، كا تقدم في حكاية الرازى في جعل علم الهيئة وسيلة الى فهم قوله تعالى:

(أَفَكُمْ يَنظُرُوا إِلَى السّاءِ فَوقَهُم كَيفَ بَنَيْنَاهَا وَزَّينَاهَا وَمَا لِهَا مِنفُرُوجٍ). وزعم ابن رشدا لحكيم في كتابه الذي سياه «بفصل المقال فيها بين الشريعة والحكمة من الاتصال » أن علوم الفلسفة مطلوبة ، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الابها. ولو قال قائل إن الأمر بالضد بما قال لما بَعْدَ في المعارضة

وشاهدُ ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم ، هل كأنوا آخذين فيها ؟ أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها ؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، والجم الغفير ، فلينظر امرؤ أين يضع قدمه ؟ وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هذه الأمور ، ولاينبئك مثل خبير ـ فأبو حامد عمن قتل هذه الأمور خبرة ، وصرح فيها بالبيان الشافى في مواضع من كتبه

(وقسم) هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لامن حيث هوخطاب. بأمر أو نهى أو غيرها ، بل من جهة ما هو هو ، وذلك ما فيه من دلالة النبوة ، وهو كونه معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان هذا المنى ليس مأخوداً من تفاصيل القرآن ، كا تؤخذ منه الأحكام الشرعية ، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهى وغيرها ، و إنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله ، وذلك لا يختص به شى ، من القرآن دون شى ، ، ولا سورة دون مورة دون مورة دون أخر ، بل ما هيته هى المعجزة له ، حسبا نبه عليه الصلاة والسلام هما من الأنبياء نبى إلا أعطى من الا يات مامثله آمن عليه البشر ، و إنما كان الذى أو ييته وحياً أوحاه الله ألى ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة (١) منهو بهيأته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفيها عجز الفصحاء النسن ، والخصاء الله ، عن الإتيان بما يماثه أو

⁽١) تقدم (ج٣ - ص٣٦٧)بلفظ (مامن نبي من الأنبياء الخ)

يدانيه . ووجه كونه معجزاً لا يحتاج الى تقريره فى هذا الموضع ، لا نه كيفها تصور الاعجاز به فما هيئت هي العالمة على خلك، فالى أى نحو منه ملت دلك ذلك على صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم . فهذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا ، وموضعه كتب الكلام

(وقسم) هو مأخوذ من عادة الله تمالى فى إنزاله ، وخطاب الخلق به . ومعاملته لهم بالرفق والحسني ، من جعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم ، مع أنه المنزه القديم ، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم فى نفس المعاملة به ، قبل النظر الى ماحواه من المعارف والخيرات ، وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم ، و يتبين صحة الأصل المذكور فى كتاب الاجتهاد ، وهو أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله .

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية ، والمحاسن الأدبية. فلنذكر منها أمثلة يستعان بها في فهم المراد:

فن ذلك عدم المؤاخذة قبل الانذار ، ودل على ذلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله : (ومَا كُناً مُعَدِّبِنَ حَتَى نَبْعثَ رُسُولًا) فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة الا بعد إرسال الرسل ، فاذا قامت الحجة عليهم (فَنَ شاء فَلْيُؤْمِن * ومَن شاء فَلْيكُفُر *) ولكل جزاء مثله .

ومنها الإبلاغ فى إقامة الحجة على ماخاطب به الخلق ؛ فانه تعالى أنزل القرآن برهانا فى نفسه على صحة ما فيه ، وزاد على يدى رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما فى بعضه الكفاية

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب ، والحلم عن تعجيل المباندين بالعذاب، مع تمادمهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان ، و إن استعجاوا به

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها الى ذكر مايستحيى من ذكره في عادتنا ؛ كقوله تعالى : (أو لامَسْتُمُ النساء) (ومَرْيَم ابنة

عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه) وقوله : (كانايا كلان الطّعام) حتى اذا وضح السبيل في مقطع الحق ، وحضر وقت التصريح عما ينبغي التصريح فيه ، فلا بد منه ، واليه الاشارة بقوله : (إِنَّ الله لايَسْتَحِيى أَن يَضرِبَ مَثلاً ما ، بَعوضة فما فَو قها) (والله لايَسْتَحِيى من الحق)

ومنها التأنى فى الأمور ، والجرى على مجرى التثبت ، والأخذ بالاحتياط ، وهو المهود فى حقنا ، فلقد أنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم نُجُو ما فى عشرين سنة ، حتى قال الكفار : (لو لا أنزل عليه القرآن مجملة واحدة) فقال الله : (كذلك لنتبَت به فؤادك) وقال : (وقر آنا فرقناه ليتقر أه على الناس على محت ونزلناه تزيلا) وفى هذه المدة كان الإنداريترادف ، والصراط يستوى بالنسبة إلى كل وجهة وإلى كل محتاج إليه ، وحين أبى من أبى من الدخول فى الاسلام بعد عشر سنين أو أكثر بكرثوا بالتغليظ بالدعاء ، فشرع الجهاد لكن على تدريج (١) أيضاً ، حكمة بالغة ، وترتيباً يقتضيه المدلوالإحسان حتى إذا كمل الدين ، ودخل الناس فيه أفواجاً ، ولم يبق لقائل ما يقول، قبض الله نبيه إليه وقد بانت الحجة ، ووضحت المحجة ، واشتد أس الدين ، وقوى عضده بأنصار الله . فلله الحدكثيراً على ذلك

ومنها كيفية تأدب الماد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتفرع والدعاه ، فقد بين مساقُ القرآن آدابًا استقرئت منه ، و إن لم ينص عليها بالعبارة فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير ؛ فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت فى القرآن فى النالب إلا « بيا » المشيرة إلى بعد المنادى، لأن صاحب النداء منزه عن مداناة العباد ، موصوف بالتعالى عنهم والاستغناء ، فاذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعى قرب الإجابة : « منها » إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى

(١) كما سبق : إذن لا إيجاب . ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار ، ثم مقاتلة المشركين كافة

وأنه حاضر مع المنادى غير غافل عنه ، فدل على استشعار الراغب هذا المعنى ، إذ لم يأت في الفالب إلا « ربنا » « ربنا » كقوله : (ربنا لاتوانخذ نا () (ربنا تقبل منا) (رب أربي كيف تحيي الموقى) « ومنها » كثرة بجيء الندا، باسم الرب المقتضى القيام بأمور العباد و إصلاحها ، فكان العبد متعلقا بمن شأنه التربية والرفق والإحسان ، قائلا : يامن هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أيم لنا ذلك بكذا ، وهو مقتضى ما يدعو به . وإنما أنى « اللهم » في مواضع قليلة ، ولمان اقتضها الأحوال « ومنها » تقديم الوسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إياك نعبد وإياك نستمين ، إهد نا الصراط المسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إياك نعبد وإياك نستمين ، إهد نا الصراط المسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إياك نعبد وإياك نستمين ، إهد نا الصراط المسيلة بين يدى الطلب ، كقوله : (إياك تعبد ولا ترز د الظالمين الا يقوله . ولا ترز د الظالمين إلا تباراً) (و بنا تقبل منا) إلى غير ذلك . (و إذ ير فع أبر هم القواعد من البيت و إسمليل ر بنا تقبل منا) إلى غير ذلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التقرير

ومن ذلك أشياء ذكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال ، والتخلق بالصفات ، تضاف إلى ماهنا . وقد تقدم (٢) أيضا منه جملة في كتاب المقاصد

والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية ، على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ، ويصححها نصوص الآيات والأخبار

⁽۱) وهذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد ، إلا أنه بتعليمه تعالى لهم . فلايقال إن هذا حكاية لما قالوه . ولا يتأتى أن يغير شيئا منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذلك شيئا من آداب مخاطبته تعالى

⁽٢) فالمسألة الحامسة من النوع الثانى ، وجعل دلالة الكلام على هذه الآداب من نوع الدلالة التبعية ، وبسط المقام هناك فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذى أشار الله بعد

(وقسم) هوالمقصود الأول (١) بالذكر، وهو الذي نبه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومنهومها، على حسبما أداه اللسان العربي فيه. وذلك أنه محتور من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول: « أحدها » معرفة المتوجّة اليه ، وهو الله المعبود سبحانه « والثاني » معرفة كيفية التوجّة اليه « والثالث » معرفة مآل العبد، ليخاف الله به ويرجوه. وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود، عبر عنه قوله تعالى: (وما خلَقتُ الجيئ والإنس إلا ليمكن إلا بمرفة المعبود، إذ الجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها، فإذا غرف ومن جلة المعرفة به أنه آمر وناه وطالب العباد بقيامهم مجقه ـ توجة الطلب؛ إلا أنه لايتأتي دون معرفة كيفية التعبد فجيء بالجنس الثاني. ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والماكن ، وكان ما آل الأعمال عائدا على العاملين ، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التشير والإنذار في دكرها ما كان منهم من طاعة أو معصية ، وانجر مع ذلك التشير والإنذار في دكرها الإقامة في الدار الآخرة

فالأول يدخل نحته علم الذات والصفات والأفعال ، و يتعلق بالنظر فى الصفات أو فى الأفعال النظر فى النبوات ؛ لأنها الوسائط بين المعبود والسباد ، وفى كل أصل ثبت للدين علميا كان أو عمليا . و يتكمل بتقرير البراهين ، والمحاجة لمن جادل خصا من المبطلين

والثانى يشتمل على التعريف بأنواع التعبدات من العبادات والعادات والمعاملات، وما ينبع كل واحد منها من المسكلات، وهي أواع فروض الكفايات وجامعُها (٢) الأمر بالمعروف والنهمي عن المنكر، والنظر فيمن يقوم به

- (١) وهو من قسم الدلالة على المعنى الا'صلى
- (٢) أى الجامع من بين فروض الكفايات الذي يتعلق بكل مطلوب وكل منهي

والنالث يدخل فى ضمنه النظر فى ثلاثة مواطن: الموت وما يليه ، ويوم القيامة وما يحويه ، والمنزل الذى يستقر فيه . ومكتّلُ حذا الجنس الترغيب والمترهيب ، ومنه الإخبار عن الناجين والهااكين وأحوالهم ، وما أدام اليه حصل أعمالهم

و إذا تقرر هذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة فى القرآن اثنا عشر علما^(١)، وقد خصرها الغزالى فى ستة أقسام : ثلاثة منها هى السوابق والأصول المهمة ، وثلاثة هى توابم ومتممة

فأما الثلاثة فهى تعريف المدعو اليه ، وهو شرح معرفة الله تعالى ، ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال ؛ وتعريف طريق الساوك إلى الله تعالى على العمراط المستقيم وذلك بالتحلية بالأخلاق الحيدة ، والتزكية عن الأخلاق الذميمة ، وتعريف الحال عند الوصول اليه ، ويشتمل على ذكر حاكى النعيم والمذاب ، وما يتقدم ذلك من أحوال القيامة .

وأما الثلاثة الأخر فهي تمريف (٢) أحوال المجيبين للدعوة ، وذلك قصص

عنه فى الشريعة هو الأمر المعروف والنهى عن المذكر ، فانه لا يختص بباب من الشريعة دون باب ، مخلاف فروض الكفايات الاخرى ، كالولايات العامة ، والجهاد ، وتعليم العلم ، وإقامة الصناعات المهمة ، فهذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها ، والاثمر بالمعروف والنهى عن المذكر واجب كفائى مكمل لجميع أبواب الشريعة ، هنا معنى الجمع ، وليس المراد بكونه جامعها أنه كلى لها ، وأمها جزئيات مندرجة تحته فانه لا يظهر

(١) لأن كل واحد من الا جناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم ، ولكل جنس مكمل . أما الغزالى فجعل الا جناس الثلاثة علوما ثلاثة فقط ، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر فى شعبها ، غير أنه جعل الثانى تعريف طريق السلوك فإيه بالتحلية والتزكية ، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات النح من التوابع والمتمات . وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة ، واعتباره أنسب بمقام الصوفية (٢) فانتعريف الأول مكمل للثانى . والتعريف التانى مكمل للا ول ، والتعريف الثانى تابع ومكمل للثانى

الأنبياء والأولياء ، وسرة الترغيب ، وأحوال الناكبين وذلك قصص أعداء الله ، وسره الترهيب ، والتمريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائعة ، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه ، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لايليق به ، واذكار عاقبة الطاعة والمصية ، وسرة ، في جنبة الباطل التحذيث والإفضاح ، وفي جنبة الجلق التثبيت والايضاح ، والتعريف بعارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ جنبة الحق التثبيت والايضاح ، والتعريف بعارة منازل الطريق ، وكيفية أخذ والجنبة والزاد ، ومعناه محصول ماذكره الفقها ، في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات ، وهذه الأقسام الستة تتشعب الى عشرة وهي ذكر الذات ، والصفات ، والأفعال ، والمعاد ، والصراط المستقيم وهو جانب التحلية والتركية ، وأحوال الأنبياء ، والأوليا، ، والأعداء ، ومحاجة الكفار وحدود الأحكام

﴿ السألة النامنة ﴾

من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطناه وربما تقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار: فمن الحسن مما أرسله عن النبي حلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر و بطن — بمعنى ظاهر وباطن — وكل حرف حد وكل حد مطلَم » (۱) وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة و والباطن هو الفهم عن الله لمراده ، لأن الله تعالى قال: (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يقهون حديثًا؟) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، وكم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهومنزل بلسانهم ؟ ولكن لم يحظوا بقهم مراد

(۱) الرواية فى المصاييح عن ابن مسعود (أنزل القرآن على سبعة أحرف. لكل آية منها ظهر وبطن. ولكل حد مطلع) وفى روح المعانى فى مقدمة التفسير (ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع) ومعناه على أظهر ما يفسر به (لكل حرف) أى طريق من طرق ما نزل به (حد) ونهاية ينتهى إليها ما أراده الله منه. (ولكل حد) ونهاية للبراد (مطلع) أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أراده تعالى

الله من السكلام، وكأن هذا هو معنى ماروى عن على أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطية رجل مسلم، أو مافى هذه الصحيفة. الحديث! (() واليه يرجع تفسير الحسن العديث؛ إذ قال: الظهر هو الظاهر والباطن هو السر. وقال تعالى: (أفلا يتدبر ون القرآن ولو كان من عند غير الله لو جدوا فيه اختلافاً كثيراً) فظاهر المعنى شي، ، وهم عارفون به ؛ لأنهم عرب والمراد شي، آخر ، وهو الذي لاشك فيه أنه من عند الله ، واذاحصل التدبر لم يوجد (٢) في القرآن اختلاف ألبتة. فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن المشار اليه . ولما قالوا في الحسنة: (هذا من عند الله) وفي السيئة: هذا من عند رسول الله ، بين لهم أن كلا من عند الله وأنهم لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله: لا يفقهون حديثاً ، لكن بين الوجه الذي يتنزل عليه أن كلا من عند الله بقوله: أم على قلوب أقفالها ؟) فالتدبر إنما يكون لمن التفت الى المقاصد . وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم بدبر . قال بعضهم « الكلام في القرآن على ضربين:

« أحدهما » يكون برواية فليس يعتمر فيها إلا النقل.

« والآخر » يقع بفهم فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار (٣) حكمة على السان العبد» . وهذا الكلام يشير الى معنى كلام على "

وحاصل هذا الـكلام أن المراد بالفظاهر هو المفهرم العربي ، والباطن هو

⁽۱) تقدم (ج ۲ - ص ۲۷۲)

⁽٢) فان الآختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر ، وضرب بعضها ببعض ، وعدم التدبر في فقه النصوصحتى تنفق في المقصود منها. وذلك بتفسير بعضها بعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم و هكذا من وجوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية . وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة

⁽٣) أي. قصد إظهار حكمة . فهو مفعول لا جله مضاف أى يريد الله إظهار سر وبعني من المعانى الخفية على لسان عبد من أصفيائه

مراد (۱) الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة مافسر فصحيح ولا نزاع فيه وإن ارادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعده ، فلابد من دليل قطعى يثبت هذه الدعوى ، لأنها أصل محكم به على تفسير الكتاب ، فلا يكون ظنياً ، وما استدل به إما غايته إذا صح سنده أن ينتظم في سلك المراسيل ، واذا تقرر هذا فلنرجع الى بيامهما (۲) على التفسير المذكور بحول الله .

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق ، فعن ابن عباس قال كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله ؟ فقال له عمر : إنا إنه من حيث تعلم . فسألني عن هذه الآية : (اذا جاء نصر الله والفتح) فقلت : إنما هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه اياه . وقرأ السورة الى آخرها . فقال عمر : والله مأالا ما تعلم . فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسبح بحمد ربه و يستغفره إذ نصره الله وفتح عليه ، وباطنها أن الله نعى اليه نفسه : ولما نزل قوله تعالى : (اليوم أ كملت لكم دينكم) الاية ! فرح الصحابة و بكى عمر ، وقال (٢) : مابعد الكال الا القصان ، مستشعراً نبيه عليه الصلاة والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال تعالى : (مَثلُ الله ين والسلام . فما عاش بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً . وقال الكفار : مابال المنكبوت النافة ! قال الكفار : مابال المنكبوت والذباب يذكر في القرآن ؟ ماهذا كلام الإله . فنزل : (إن الله لا يَشتَحيي أن والذباب يذكر في القرآن ؟ ماهذا كلام الإله . فنزل : (إن الله لا يَشتَحيي أن

⁽۱) أى الذى يتوصل اليه بالوسائل التى أشار إليها سابقا والا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الزائغة هى مراد الله تعالى . لكنه يحتاج فى بعض ذلك إلى زيادة بصيرة كما فى مسألة ابن عباس وعمر المذكورة . وسيأتى له فى فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى ، وينزاح بتحققها دعاوى الزائفين والمحرفين

⁽٢) أى الظاهر والباطن على التفسير الذى ارتضاه

⁽٣) قال الألوسى: أخرجه ابن أبي شيبة عن عنترة

يضربَ مَثلاً ما ، بموضة فما فوقها) فأخذوا بمجرد الظاهر ، ولم ينظروا في المراد، فقال تعالى : (فأمَّا الَّذِين آمنوا فيعلمون أنَّه الحقُّ من رَبهم) الآية ا ويشبه مانحن فيه نظر الكفار للدنيا ، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل، وترك ماهو مقصودمنها، وهو كونها مجازًا ومعبراً لا محل سكني، وهذا هو باطنها على ما تقدم (١) من التفسير ، ولما قال تعالى : (عليها تِسعة عشر) نظر الكفار الى ظاهر المدد ، فقال أبو جهل فيا روى : لايمجز كل عشرة منكم أَن يبطشوا برجل منهم ، فيين الله تعالى باطن الأمر بقوله : (وما جعلنا أصحاب النارِ إِلا ملائكة - الى قوله: ولِيَقولَ الذين في قلوبهم مرضُ والـكافرون ماذا أرادَ اللهُ بهذا مثلا؟) وقال : ﴿ يَقُولُونَ لَأِنْ رَجِعْنَا الَى المدينةِ لَيُخْرِجِنُّ الأُعزُّ منها الأَذلُ) فنظروا الى ظاهر الحياة الدنيا ، وقال تعالى : ﴿ وَلَهُ ِ الْعَزْةُ إِ ولرسوله وللمؤمنين) وقال تعالى : (ومِن الناسِ من يشترى لهُوَ الحديث) الآية ! لمَّا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين ناظره الحكافر النفر بن الحرت بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء .فهذاهو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله وقال تعالى في المنافقين : (لا نُتم أشدُّ رهبةً في صدرهم من الله) وهذا عدم فقه منهم ، لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء ، وأنه هو مصرف الأُمور فهو الفقيه • واذلك قال تعالى : (ذلك َ بأنهم قومُ لا يعقهون) وكذلك قراه تعالى: (صرَف الله قاوبهم بأنهم قوم لايففهون) لأنهم نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحدثم الصرفوا .

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم نذلك لوقوفهم مع الهر الأمر ، وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه .

⁽۱) وسيأتى له مزبد بسط فى المسألة الثالثة من مبحث التعارض المرافقات ـــ ج ٣ ـــ م ٢٥

فصل

فكل ما كان من المعانى العربية التي لاينبني فهم القرآن إلاعليها فهو داخل. تحت الظاهر

فالسائل البيانية والمنازع البلاغية لامعدل بها عن ظاهر القرآن ، فاذا فهم الفرق بين ضبّق في قوله تعالى (يجمل صدره ضيقاً حرَجاً (١) و بين ضائق في قوله: (وضائق به صدر ُك) ، والفرق (٢) بين النداء بيا أيها الذين آمنوا (٣) أو ياأيها الذين كفروا (٤) ، و بين النداء بيا أيها الناس (٥) أو بيا بني آدم (١) ، والفرق بين ترك الدين كفروا سوالا عليهم أأنذر هم) والعطف في توك الدين كفروا سوالا عليهم أأنذر هم) والعطف في

- (۱) صفة مشهة دالة على الثبوت والدوام فى حق من يرد الله أن يضله بخلاف (صائق) اسمالفاعل الدال على الحدوث والتجدد وأنه أمر عارض لمصلى الله عليه وسلم (۲) و يبقى الكلام فى أن هذا الفرق يرجع فى جميع ما ذكره إلى المعانى الثانوية التى هى منازع بيانية ، أو أنه يرجع الى المعانى الوضعية فى بعض الا مثلة
 - (۳) مدنی خاص
 - (٤) مكى خاص
 - (ه) للناسكافة
 - (٦) للناسكافة
- (٧) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب، تقريرا لكونه يقينا لاشك فيه. وفي ضمن هذا البيان اتصاف الكفار بالأصرار على الكفر والضلال، بحيث لا يجدى فهم الانذار ولا يستفيدون من الكتاب. فالا يت تكيل لما قبلها، فالمحل الفصل أما آية (ومن الناس) فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد، وضال مضل. وبينهما التضاد. فالمحل للوصل. فقوله (وكلاهما تقدم عليه النع) يعنى الذي كان يقتضى الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعا وهذا من المنازع البلاغية وكذلك الأمثلة بعده كما سيقول (من الأمور المعتبرة النع) وإن كانت حروف الندا. المتقدمة من أصل الوضع والمعانى الأولية . ومثله يقال فى دلالة الفعل والسم الفاعل

قوله: (ومِنَ الناس من يشترى لهو الحديث) وكلاها قد تقدم عليه وصف المؤمنين والقرق بين تركه أيضا في قوله: (ما أنت إلا بشر مثلنا) وبين الآية الأخرى: (وما (١) أنت إلا بشر مثلنا) ، والفرق بين الرفع (٢) في قوله: (قال سلام) والنصب فيا قبله من قوله: (قالوا سلاماً) والفرق بين الإتيان بالفعل (٢) في التذكر من قوله: (إن الذين اتقوا إذا مستهم طائف من الشيطان تذكروا) وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله: (فاذا هم مُبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا باسم الفاعل في الإبصار من قوله: (فاذا هم مُبصرون) ، أو فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى: (فإذا جاء "هم الحسنة والمناق الله عنه وإن تصبهم سيئة يطيّروا بموسى ومن معه) وبين وجاءتهم وو تصبهم الملائي مع إذا ، والمستقبل مع إن ، وكذلك قوله: (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها ، وإن تصبهم سيئة مع إن ، وكذلك قوله: (وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها ، وإن تصبهم سيئة

(۱) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلا من التسحير والبشرية مناف للرسالة . أما في آية (ما أنت) فانما تصدوا كونه مسحرا وأكدوه بأنه بشرمثلهم وفي الكشف غيرهذا الوجه بما يقتضى أن كلا له موضع اختصاصه . هذا ومعلوم أن الا يتين في قصتين متفاير تين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام . الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين

- (٢) لقصد الثبات ، فيكون تحيته أحسن من تحيتهم ؛ ألانهما جملة اسمية
- (٣) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس، بخلاف الابصار بالحق فهو ثابت له قائم بهم ، لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل وقد يغطيه مس الشيطان. فتجدد التذكر يكشف هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائما بنفوسهم أى يفاجهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر
- (٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الحصب والرخاء والعافية . ولما كانت هذه الحسنات شائدة عامة الوتوع ، بمقتضى العناية الا كلية بسبق الرحمة وشيوع النعمة ، كانت متحققة ، فجي فيها بالماضي وبأذا. وتعريف الحسنة ولما كانت السيئة التي يرادمنها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الأرادة بها إلا تبعا ، فإن النقمة بمقتضى العناية الألهية إنما تستحق بالا عمال جي فيها بأداة الشك ، ولفظ الفعل المستقبل ، وتنكير السيئة

بما قد مت أيديهم إذا هم يَقنطون) مع إتيانه بقوله «فرحوا» بعد إذا و «يقنطون» بعد إن و وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخرى أهل البيان — فاذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن به

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة ، فقال الله تمالى : (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبد نا فأتوا بسورة من مثله) الآية ! وقال تعالى : (أم يقولون افتراه ؟ قل فأوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله) وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها ؟ اذلم يؤتوا على هذا التقدير إلا من باب مايستطيعون مثله فى الجلة ، ولأنهم دعوا وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذى هو مراد الله من انزاله ، فاذا عرفوا عجزهم عنه عرفوا صدق الآتى به وحصل الاذعان ، وهو باب (١) التوفيق والفهم لمراد الله تعالى .

وكل ما كان من المعانى التى تقتفى تحقيق المخاطب بوصف العبودية ، والإقرار لله بالربوبية ، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنول القرآن لأجله ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً . ومن ذلك أنه لما نزل: (مَن ذا الذى يترض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبوالدحداح : إن الله يترض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة !) قال أبوالدحداح : إن الله فقير كريم استقرض منا ما أعطاناً . هذا معنى الحديث وقالت (٢) اليهود : (إن الله فقير ونحن أغنيا م) ففهم أبى الدحداح هو الفقه ، وهو الباطن المراد ، وفي رواية قال أبو الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليدخلكم الدحداح : يستقرضنا وهو غنى ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « نعم ليدخلكم

⁽۱) أى فالاعجاز الذى يترتب على فصاحته يقصد منه أثره ، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم فى مراده ، فما كان مؤديا إلى العجز عن المعارضة والى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر . وما يجى عبد ذلك من ثمرة الاعتراف . وهو فهم المعانى التى يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بمواجبها . فذلك من الباطن المراد والمقصود من الأنزال

⁽٢) راجع ، و ح المعانى فى الا ّية

الجنة ﴾ وفي الحديث قصة (١) وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر ، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير ، عافانا الله من ذلك . ومن ذلك أن المبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنماطلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه ، ألا ترى قوله : (وجعل لكم السمع والأبصار والأفندة لملَّكم تشكرون) وفي الأخرى : (قليلا ما تشكرون) والشكر ضد الكفر، فالإيمان وفروعه هو الشكر. فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكايف بهذا القصد فهو الذي فهم المراد من الخطاب ، وحصٌّ باطنه على التمام . و إن هو فهم من ذلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط ، فهذا خارج عن المقصود ، وواقف مع ظاهر الخطاب ، فإن الله قال : (فاقتاوا المشركين حيث ُ وجد تموهم وخذوهم واحْصروهم واقعدُوا لهم كلَّ مرصد) ثم قال (فإن تابواوأقاموا الصلاةوآتُوُا الزَّكَاةُ فخَاوا سبيلهم) فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر ، من أن الدخول فها دخل فيه السلمون موجب لتخلية سبيلهم ، فعملوا على الاحراز من عوادي الدنيا ، وتركوا المقصود من ذلك ، وهو الذي بينه القرآن ، من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة ، فإذا كانت الصلاة تشعر بالزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره ، فن دخلها عريًا من ذلك كيف يعد من فهم باطن القرآن ؟ وكذلك إذا كان له مال حال عليه الحول ، فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير ، عوداً عليه بالمزيد ، فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لاقصد له الا ذلك ، كيف يكون شاكراً للنعمة ؟ وكذلك من 'يضار" الزوجة لتنفك له من المهر على غير طيب النفس لا يعد عاملاً بقوله تعالى : (فَإِنْ خِفْتُم أَنْ لا يُقِيهَا حُدُودَ اللهِ فلا جُناحَ عليهِما فيما افتدَتْ به) حتى يجرى على معنى قوله تعالى : (فَإِنْ طِبْنَ لَـكُمْ عن شيء منه نَفْسًا فكُلُوهُ هَنِينًا مَرينًا

⁽١) رواها فى الطبرى عن ابن مسعود، وملخص أن أبا الدحداح أقرض الله عقب هذه المقاولة حائطا فيه ستمائة نخلة

وتجرى هنا مسائل الحيل أمثلة كلفا المعنى ؛ لأن من فهم باطن مالخوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير ، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت الى المعنى المقصود اقتحم هذه اكتاهات البعيدة

وكذلك تجرى مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً ، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتناء الفتنة وابتغاء تأويله عِكما قال (١) الخوارج لعلى : إنه حكَّم الخلق فى دين الله ، والله يقول : (إنِ اللَّمَكُمُ إلا لله) وقالوا : إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين ، فهو إذا أمير الكافرين ، وقالوا لابن عباس : لا تناظروه ، فإنه بمن قال الله فيهم : (بل هُم قَوْمٌ خَصِيون) وكما زم أهل التشبيه في صفة البارى حين أخذوا بظاهر قوله : (تَجُرى بأَعْبُنِنَا) (بمسا عَمِلَتُهُ أيدينا) (وهو السَّمِيع البصيرُ) (والأرضُ جميعًا قَبْضَتُهُ يومَ الْقيامَة) وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين ، فأسرفوا ماشاءوا . فلو نظر الخوارج أن الله تعالىقد حكم الخلق فى دينه ب فى قوله : (يَمكُم به ذوَا عَدْلِ منكم) وقوله : (فابعَثُوا خَـكُمَّا من أهله وحكماً من أهلها) لعلموا أن قوله : (إن الحكم إلا لله) غير مناف لما فعله على ، وأنه من جملة حكم الله ؛ فان تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده ، فكذلك ما كان مثله مما فعله على . ولو نظروا الى أن محو الاسم من أمر لايقتضى إثباته لضده ، لما قالوا إنه أمير الكافرين . وهكذا المشبهة لوحقت معنى قوله : (ليسَ كِمثلهِ شيء) في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها ، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين وعلى الجلة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلماً . وكل من أصاب إلحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه

⁽١) هو وما يأتى بعد فى قوله (فلو نظر الخ) يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق فى المسألة الثانية من مبحث الا حكام

﴿ المألة التاسعة ﴾

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه ؟ لأن الوالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين ، وقال سبحانه : (ولقد نَعلُمُ أنهم يَقُولونَ إليه إنما يُعلَمُهُ بشر) ثم رد الحكاية عليهم بقوله : (لِسانُ الذي يُلحِدونَ اليه اعْجَمِي ، وهذا لسانُ عربي مبين) وهذا الرد على شرط الجواب في الجلل ؟ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم . والبشر هنا حبر ، وكان نصرانيا فأسلم ، أو سلمان ، وقد كان فارسيا فأسلم ، أو غيرها ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جَعَلناهُ قُراناً أعْجَمِيًّا لقالوا : لو لا نُصلت على أنه عربي باتفاق منهم . وقال تعالى : (ولو جَعَلناهُ قُراناً أعْجَمِيًّا لقالوا : لو لا نُصلت على أنه عبده عربي ، وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معني ألفاظه من حيث هو عربي عنده عربي . وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معني ألفاظه من حيث هو عربي فقط ، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان التربي

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربى فليس (١) من علوم القرآن في شيء ، لا بما يستفاد منه ، ولا بما يستفاد به ، ومن ادّ عي فيه ذلك فهو في دعواه مبطل . وقد مر (٢) في كتاب المقاصد بيان هذا المعي .

ومن أمثلة هذا الفصل ما ادّعاه من لاخلاق له من أنه مسمى فى القرآن ؟ كَبَيان بن سمعان ، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى : (هذا بَيان للنّاس) الآية ! وهو من الترهات بمكان مكين ؛ والسكوت على الجهل كان أولى به من هذا الافتراء البارد . ولو جرى له على اللسان العربى لعدة الحق من جملتهم (٢) ،

⁽١) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهذا وتقرير

⁽٢) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأثهام

⁽٣) لعل الأصل (من جلة أدلتهم) أي لكان أتباعه يعدون هذا دليلاعلى

ولكنه كشف عوار نفسه من كل وجه . عافانا الله ، وحفظ علينا العقل والدين يمنة . وإذا كان بيان في الاية علماً له فأى معنى لقوله : (هذا بيان النياس) ؟ كا يقال : هذا زيد للناس . ومثله في الفحش من تسمّى بالكسف ، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى : (وإن يَرَواكسفاً من السّماء ساقطاً) الاية ! فأي معنى يكون للا ية على زعمه الفاسد ؛ كما تقول : وإن يروا رجلامن السماء ساقطا يقولواسحاب مركوم . تعالى للله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . وبيان بن سمعان هذا هوالذي تنسب اليه البيانية من الفرق (١) ، وهو — فيا زعم ابن قتيبة — أوّل من قال على القرآن . والكسف هو أبو منصور الذي تنسب اليه النصورية

وحكى بعض العلماء أن عبيد الله الشيعى المسمى بالمهدى حين ملك إفريقية واستولى عليها كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره ، وكان أحدها يسمى بنصر الله ، والآخر بالفتح ، فكان يقول لها : أنها اللذان ذكركا الله في كتابه فقال : (إذا جاء نصر الله والفتح) قالوا وقد كان عمل ذلك في آيات من كتاب الله تعالى ، فبدل قوله : (كُنتُم ْ خَيْر ا أَمَة ا خرجت الناس) بقوله : كتامة خير أمة أخرجت الناس . ومن كان في عقله لا يقول مثل هذا ، لأن المتسميين بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مثين من السنين من وفاته رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصير المعنى : إذا مت يا عمد ثم خلق هذان ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفراً جا فسبح الآية ! فأى تناقض ورا ، هذا الإفك الذي افتراه الشيعى ؟ قاتله الله

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر ، صحة زعمهم فى هذا الرجل ، ولكنه فضح نفسه وكشف عواره بها قال . فلم يجعلوا قوله إن الله يشير إليه فى كتابه النع لم يجعلوه من الا دلة على عقيدتهم فيه ، لنبوه ظاهرا وباطنا عن الجادة . وتقدم له فى المقاصد أن هذا المثال ممافقدت فيه شروط صحة التأويل لفظا ومعنى

(١) من الرافضة . وقد قتله خالد القسرى وأراح العباد من شره

مستدلاً على ذلك بقوله تعالى : (فَانَكَ حُوا مَاطَابِ لَـكُمْ مِن النَّسَاءُ مَثْنَى وَثُلَاثَ ورُ بَاعٍ ﴾ ولا يقول مثلَ هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع . ومنهم من يرى شحم الخنزير وجاده حلالا ؛ لأن الله قال : ﴿ حُرَّمَتْ عليكم المَيْمَةُ والدُّمُ ولَحْمُ الْخَنْزِيرِ) فلم يحرم شيئًا غير لحه ، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس . ومنهم من فسر الكرسي في قوله : ﴿ وَ سِمَ كُرُ سِيَّهُ السُّواتِ والأرض) بالعلم ، مستدلين ببيت لايمرف، وهو : * ولا بكرسى ، علم الله مخلوق * كأنه عندم : ولا يعلم علمه . و بكرسي، مهموز ، والكرسي غير مهموز · ومنهم من فسر غُوَى في قُوله تعالى : (وعَصى آدمُ ربَّهُ فنوى) أنه تَخِم من أكل الشجرة ، من قول العرب « عَوِي الفصيل يَغوى عَوَّى ، إذا بشممن شرباللبن وهو فاسد ؛ لأن غوي الفصيل فعل والذي في القرآن على وزن فعلَ ومهم من قال في قوله: « ولقد ذُرَأْنا لجهم ؟ » أي ألقينا فيها ، كا نه عندهم من قول الناس « ذَرَتُهُ الربح » ، وذرأ مهموز ، وذرا غيرمهموز . وفي قوله (واتَّخَذ اللهُ إبراهيم خليلا) أي فقيراً إلى رحمته ، من اللحلة بفتح الحاء ، محتجين على ذلك بقول زهير و إن أتاهُ خليلٌ يوم مسألة على ابن قتيبة : أي فضيلة لإبراهيم في هذا القول؟ أما يملمون أن الناس فقراء إلى الله ؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روحالله ؟ ويشهد له الحديث : (لوكنتُ متَّخِذًا خليلا غيرَ ربي لأتخذتُ أبا بكر خليلا. إن صاحبكم خليل الله (١)) وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً لارأى، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بمالا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت . و إنما أكثرت من الأمثلة و إن كانت من الخروج عن مقصود العربية ، والمعنى على ما علمت ، لتكون تنبيها على ما وراءها مما هو مثلها أوقريب منها

⁽۱) روایة مسلم باسقاط لفظ (غیر ر بی)

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضًا ثما تقدم في المسألة قبلها ، ولـكن يشترط فيه شرطان :

د أحدهما » أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجرى(١) على المقاصد العربية

« والثانى » أن يكون له شاهد نصا أو ظاهراً فى محل آخر يشهد لصحته من غدر معارض

فأما الأول فظاهر من قاعدة كون الفرآن عربيا؛ فإنه لوكان له فهم لايقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا باطلاق ، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه مايدل عليه ، وماكان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلا ، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضده اليه ، ولا مرجم يدل على أحدها ، فإثبات أحدها تحكم وتقول على القرآن ظاهر . وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم . والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا

وأما الثاني فلا نه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جلة الدعاوي التي تدعى على القرآن ، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء .

و بهذین الشرطین یتبین صحة ما تقدم أنه الباطن ؛ لأنهما موفران فیه ، غلاف ما فسر به الباطنیة ؛ فإ نه لیس من علم الباطن ، كما أنه لیس من علم الظاهر فقد قالوا فی قوله تعالی : (و و ر ت شلیمان داو د) إنه الا مام و ر ث النبی علمه . وقالوا فی « الجنابة » إن معناها مبادرة المستجیب بإفشاء السر الیه قبل أن ینال رتبة الاستحقاق ، ومعنی « الفسل » تجدید العهد علی من فعل ذلك ، ومعنی « الطهور » هو التبری والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوی متابعة الا مام ،

(١) أي بحيث يحرى الخ

« والتيم » الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام ، « والصيام » الإمساك عن كثف السر ، « والكعبة » النبي ، « والباب » على ، « والصفا » هو النبي ٤ « والمروة » على ٤ « والتلبية » إجابة الداعي ، « والطواف سبماً » هو الطوافبمحمد عليهالصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة ، « والصاوات الخس» أدلة على الأصول الأربسة وعلى الامام ، ﴿ وَنَارَ إِبِّرَاهُمُ ﴾ هو غضب نمروذ لا النار الحقيقية ، وذبح « إسحق ، هوأخذ المهد عليه ، ﴿ وعصا موسى ، حجته التي تلقفت 'شبه السحرة ' « و انفلاق البحر » افتراق علم موسى عليه السلام فيهم ، « والبحر » هو العالم ، « وتطليل النهام » نصب موسى الإمام لإرشادهم « والمن » علم نزل من السهاء ، « والساوى » داع من الدعاة « والجراد والعمل والضفادع » سؤآ لات موسى وإزاماته التي تسلطت عليهم . « وتسبيح الجبال » رجال شيدَاد في الدين ، « والجن الذين ملكهم سلمان » باطنية ذلك الزمان . « والشياطين » هم الظاهرية الذين كافوا الأعمال الشاقة ، إلى سائر ما قل من خباطهم الذي هو عين الخبال، وضُعُم كلة السامع ، نعوذ بالله من الخدلان . قال القتى وكان بمض أهل الأدب يقول : ما أشبه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة الشعر ! فإنه قال ذات يوم : ماسمعت بأ كذب من بني تميم . رعموا أن قول القائل :

بيت زرارة المحتب بفيائه وتجاشع وأبو الفوارس نَهْ شُلُ إِنه في رجل منهم ، قيل له: فا تقول أنت فيه ؟ قال : البيت بيت الله ، وزرارة الحج (۱) . قيل : فجاشع ؟ قال : زمزم جشمت بالماء . قيل فأبو الفوادس؟ قال . أبو قبيس . قيل : فهشل ؟ قال : نهشل أشده (۲) وصَمَت ساعة ، ثم قال : نهشل مصباح الكعبة ، لأنه طويل أسود فذلك نهشل . انتهى ماحكاه

⁽١) صوابه (الحجر بكسر الحاء) كما هو الرواية عن ابن قتيبة

⁽٢) الرواية (أشدها) أى أصعبها في بيان معناه

فصل

وقد وقعت فى القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هــذا القبيل ، أو من قبيل الباطن الصحيح ، وهى منسو بة لأناس من أهل العلم، وربما نسب منها إلى السلف الصالح

(فن ذلك) فواتع السور، نحو (ألم) (والمص) (وحم) ونحوها فسرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ماليس كذلك، فينقلون عن ابن عباس ان (الم) أن «ألف» الله، و «لام » جبريل، و «ميم » محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا إن صح في النقل فشكل ؛ لأن هذا النحط من التصرف لم يثبت في كلام المرب هكذا مطلقا، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظى أو الحالى ؛ كما قال : قلت لها قني فقالت قاف ، وقال: قالوا جميعاً كلهم بلافا ، وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا ، والقول في (الم) ليس (١) هكذا ، وأيضا فلا وقال : ولا أريد الشر إلا أن تا ، والقول في (الم) ليس (١) هكذا ، وأيضا فلا دليل من خارج يدل عليه ؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت العادة نقله ، لا أنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لوصح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه ، ولما لم يثبت شيء من ذلك دل على أنه من قبيل المتشابهات ؛ فإن ثبت له دليل عليه صبر اليه

وقد ذهب فريق الىأن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأن القرآن منزل بحنس هذه الحروف وهي المربيّة. وهو أقرب من الأول. كما أنه نقل أن هذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله، وهو أظهر الأقوال. فهي من قبيل المتشابهات وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيها على مدة هذه الملة، وفي السير ما يدل

⁽۱) الا مثلة الثلاثة، أدلتها من اللفظ، وليس فى (الم) مايدل علىهذا التفسير من اللفظ. وقوله (وأيضا) أى ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضا، وهو ماسما ه بالدليل الحالى أى غير المقالى وقوله (لو صح الخ) تأكيد لاضعاف هذا المعى، فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذى اختص الله بعلمه

على هذا المعنى ، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد فى استعالها الحروف المقطمة أن تدل بها على اعدادها ، وربما لايوجد مثل هذا لهاألبتة ، وانما كانأصله فى اليهود حسما ذكره أصحاب السير

فأنت ترى هذه الاقوال مشكلة إذا سبر ناها بالمسبار المتقدم ؟ وكذلك سائر الاقوال للذكورة في الفواع مثلها في الاشكال وأعظم . ومع إشكالها فقدا تخذها جمع من المنتسبين الى العلم ، بل الى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور ، حجعا في دعاو اد عوها على القرآن ، وربما نسبوا شيئا من ذلك على بن أبي طالب ، وزعموا أنها أصل العاوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة ، وينسبون ذلك الى أبه مراد لله تعالى في خطابه العرب الامية التي لا تعرف شيئاً من ذلك وهو إذا سلم أله مراد في نلك الفواتح في الجماة ، فاالدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها الممراد في نلك الفواتح في الجماة ، فاالدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه، وضرب (١) بعضها ببعض ، ونسبتها الى الطبائع الأربع ، والى أنها الفاعلة في الوجود ، وأنها مجل كل مفصل ، وعنصر كل موجوده و يرتبون في ذلك ترتيبا جميعه دعاو محالة على الكشف والاطلاع ، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال ، كاأنه لا يعد دليلا في غيرها ، كا سيأتي بحول الله

فصل

(ومن ذلك) أنه نقل عن سهل بن عبد الله فى فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه . فقد ذكر عنه أنه قال فى قوله تعالى : (فلا تَجْمَلُو ا يِللهِ أنداداً) أى أضدادا . قال : وأكبر الأنداد النفس الأمازة بالسوء ، الطَّواعة إلى حظوظها

⁽۱) وأنها بهذا الحساب تبين تواريخ أم سابتة ولاحقة ومن ذلك أن محيى الدين بن العربي ذكر في فتوحاته عند تفسير قوله تعالى (وكل شي, أحصيناه كتابا) أن الله أو دع في القرآن من العلوم ماهي خارجة عن حصرنا لها . وقال : سألت بعض العلماء هل يصح لا حد حصر أمهات هذه العلوم ؟ فقال : إنها مائة ألف نوع وستهائة نوع ، كل نوع منها يحتوى على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى

ومهيها بنير هدى من الله . وهـ بدا يشير الى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد ، حتى لو فصل لكان المعى : فلا تجماوا لله أنداداً لاصما ولاشيطاناً ولا النفس ولا كذا . وهذا مشكل الظاهر جدا ؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا يتخذونها أرباباً ؛ ولكن له وجه جار على الصحة ، وذلك أنه لم يقل إن هذا هو تفسير الآية ، ولكن أتى بما هو ند (١) في الاعتبار الشرعى الذي شهد له القرآن من جهتين :

« إحداهما » (٢) أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار، فيجريه فيها لم تنزل فيه ، لأنه يجامعه في القصد أو يقار به ، لأن حقيقة الندأنه المضاد لند، الجارى على مناقضته ، والنفسُ الأمارة هذا شأنها الأنها تأمر صاحبها

(۱) أى جاء بالمعنى فى (الند) وأجراه فى الا ية وإن لم تنزل فيه ، لكونه يعتبر شرعا كالند الذى نزلت فيه ، ويشهد لاعتبار هذا الاجراء وجهان : أحدهما فى نفس موضوع اتخاذ الانداد والا رباب . والثانى أعم من ذلك ، وهو حذر الصحابة وخوفهم من تطبيق الا يات التى أنزلت فى الكفار عليهم ، فاجتنبوا لذلك ماورد خاصا بالكفار مما اقتضى اتصاف مؤلاء بالحرمان ، ولو كان من أصل المباحات . كالتوسع فى أخذ الحظوظ الدنيوية

(۲) فى الا سلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى . وذلك لا أن (كون الناظر في معنى الا ية ، أخذ معنى ... إلى قوله : أو يقاربه) هذا المقدار عام . وهو شرح لموضوع المعانى الاعتبارية التى يلتفت إليها الصوفية ، وليس خاصا بالجهة الا ولى بل هو جار فى الجهة الثانية وغيرها فى كل ماروعى فيه معنى اعتبارى . فكان المناسب أن يقدم هذا الشرح بعد قوله (فى الاعتبار الشرعى) ثم يقول : وهذا الاعتبار الذى اعتبره سهل يشهد له وجهان : أحدهما خاص بالموضوع ، وهو الا ية الا ولى فقيقة الند النح والثانى عام ، وهو الا ية الثانية ويقول فى الثانية إن لا هل الاسلام نظرا واعتبارا فى الا ية فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه وإن لم تنزل فيه ، ويشرحه كما شرح مسألة الند لوصنع ذلك لا تضح المقام واتسق الكلام

بمراعاة حظوظها ، لاهية أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها . وهذا هو الذي يعنى به الند في نده ؛ لأن الأصنام نصبوها لهذا المعنى بعينه . وشاهد محة هذا الاعتبار قوله تعالى : (النَّخذوا أحبارَهم ورهبانهم أرباباً من دون الله) وهم لم يعبدوهم من دون الله ، ولكنهم التمروا بأوامرهم ، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان ، فاحرموا عليهم حرموه ، وما أباحوا لهم حالوه (١) ، فقال الله تعالى : (النَّخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دُونِ الله) وهذا شأن المتبع لهوى نفسه

ه والثانية ، أن الآية و إن نزلت في أهل الآصنام فإن لأهل الاسلام فيها نظراً بالنسبة اليهم ألا ترى أن عمر ابن الخطاب قال (٢) لبعض مَن توسع في الدنيا من أهل الإيمان: أين تذهب بكم هذه الآية (أذه بثم طيّباتكم في حياتكم الدنيا) ؟ وكان هو يعتبر نفسه بها ، و إنما أنزلت في الكفار لقوله : (ويوم مَ يُعرَضُ الذين كفروا على النار أذهبتم) الآية ! ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص فاذا كان كذلك صح التنزيل بالنسبة الى النفس الأمارة في قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) والله أعلم

فصل

(ومن المنقول) عن سهل أيضًا في قوله تعالى : (ولا تقربا هذه الشجرة) قال : (٦ لم مرد الله معنى الأكل في الحقيقة ، و إنما أراد معنى مساكنة (١) أي مع أن المحرم و المحلل هوالله . فلما أمرت النمس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أو امر الله كان فيه معنى اتخاذها لله ندا . كما أن في اتبارهم و انتهائهم بأو امر الا حبار هذا الا تخاذ الذي قرره القرآن ولذلك قال (وهذا هو شأن المتبع لهوى نفسه) الا حبار هذا الا أخذه من حديث (أو في شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم) الحديث فقد شهد القرآن باعتباره بنا على الحديث المتقدم في مبحث العموم و الخصوص في مبحث العموم و الخصوص

السابقين . مخلاف ما تضمنه الفصل السابق فانه جعله معنى إشاريا . وهو وجيه .

الهمة لشى، هو غيره، أى لاتهتم بشى، هو غيرى. قال: فا دم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه. قال: وكذلك كل من ادعى ماليس له وساكن قلبه ناظراً الى هوى نفسه ، لحقه الترك من الله مع ما جبلت عليه نفسه عليه، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره، و ينصره على عدوه وعليها. قال: وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه الى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة، لأن البلاء في الفرع (١) دخل عليه من أجل سكون القلب الى ما وسوست به نفسه، فغلب الهوى والشهوة العلم والعقل بسابق القدر، إلى آخر ما تمكلم به.

وهذا الذي ادّعاه في الآية خلاف ماذ كره الناس من أن المراد النهى عن نفس الأكل لاعن سكون الهمة لغيرالله ، وان كان ذلك مهياً عنه أيضاً ولكن له وجه يجرى عليه لمن تأوّل ، فان النهى إلما وقم عن القرب لاغيره ، ولم يَرد النهى عن الأول تصريحاً ، فلا منافاة بين اللفظ و بين ما فسر به ، وأيضاً فلا يصح حمل النهى على نفس القرب بحرداً ؛ إذ لا مناسبة فيه تظهر ، ولا نه لم يقل به أحد ، وإنما النهى عن معنى في القرب ، وهو إما التناول والأكل ، وإما غيره وهو شي ، ينشأ الأكل عنه ، وذلك مساكنة الهمة ، فإنه الأصل في تحسيل الأكل . ولا شك في أن السكون لغير الله لطلب نفع أو دفع منهى عنه ، فهذا التفسير له وجه ظاهر ، فكا نه يقول له يقع النهى عن مجرد الأكل من حيث هو أكل بل عما ينشأ عنه الأكل لم يقع المعنى ويخلاف ما يأتى في بقية هذا الفصل عن سهل أيضا فانه لم يقبله ولا على المعنى الاشارى الذي يتفجر لا هل البصائر من المصحين للتفسير ولم ينطبق عليه المهنى الاعتبارى الذي يتفجر لا هل البصائر من المعامن الشرعية باسبق وكما يأتى في المسألة التالية وقوله (مع ما جبلت النه) أي يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هناحبه للخلود الذي يقتضى أن يحصل أسبا به بتدبير ليتصرف بمقتضى جبلته ، وهو هناحبه للخلود الذي يقتضى أن يحصل أسبا به بتدبير من عنده

(١) أى هذه الجزئية يمنى أنه لم يبتل فى أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوىن الاَّمر فى هذه المخالفة بأنها من الصغائر لامن البكبائر من السكون لغير الله ، إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده ، فلما لم يفعل وسكن إلى أمر فى الشجرة غرّه به الشيطان ، وذلك الخلد المدعى ، أضاف الله اليه لفظ العصيان ، ثم تاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم

(ومن ذلك) أنه قال فى قوله تعالى : (إن أوّل بينت و ضعللناس) الآية ، باطن البيت قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، يؤمن به من أثبت الله فى قلبه التوحيد واقتدى بهدايته . وهذا التفسير محتاج الى بيان ، فإن هذا المعنى لاتعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازى مناسب ، ولا يلائمه (١) مساق بحال . فكيف هذا ؟ والمذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير (٢) للقرآن فزال الإشكال إذا . و بنى النظر فى هذه الدعوى ، ولابد ان شاء الله من بيانها (٢)

ومنه قوله فى تفسير قول الله تعالى: (يؤمنون بالجبيئتِ والطاغوتِ) قال : رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعسية . وهو أيضاً من قبيل ما قبله ؛ و إن فرض أنه تفسير فعلى ما مر (¹³ فى قوله تعالى : (قلا تجعلوا لله أنداداً)

وقال فى قوله تعالى : (والجارِ ذى القُرْبى) الآية ! أما باطنها فهو القاب ، (والجار الجُنْبِ) النفس الطبيعى ، (والصاحبِ بالجُنْبِ) العقل المقتدى بعمل الشرع (وابن السبيل) الجوارح المطبعة لله عز وجل ، وهو من المواضع المشككة

⁽١) أي فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير

⁽۲) أي بل معنى إشاري

⁽٣) وسيأتى البيان في المسألة العاشرة ، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودى الخارج عن القرآن كهذا فان يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة

⁽ع) أَى يَكُونَ أَخَذُهُ مِن مَعْنَى اللَّهِ وَإِنْ لَمْ تَنْزُلُ فِيهُ مِن بَابِ الاعتبار. لكنه في مر نفى أن يكون تفسيراً، وكان هذا أهم شي. في الجواب عن كلامه في ممنى (فلا تجعلوا لله أندادا)

فى كلامه ، ولغيره مثل ذلك أيضا ؛ وذلك أن الجارى على مفهوم كلام العرب فى. هذا الخطاب ماهو الظاهر ، من أن المراد بالجار ذى القربى وما ذكر معه مايفهم منه ابتداء ، وغير دلك لا يعرفه العرب ، لامن آمن مهم ولامن كفر ، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن عائله أو يقاربه ، ولو كان عندهم معروفاً لنقل ، لا بهم كانوا أحرى بفهم ظاهرالقرآن و باطنه باتفاق الأثمة ، ولا يأتى آخر هذه الأمة بأهدى بما كان عليه أولها ، ولاهم أعرف ، بالشربعة منهم ، ولا أيضا متح دليل يدل على صحة هذا التفسير ، لا من مساق الآية ، فانه ينافيه (١) ولا من خارج ، إذ لادليل عليه كذلك ، بل مثل هذا أقرب الى ماثبهم

وقال في قوله: (صرح مُمر دُ من قوارير) « الصرح » نفس الطبع .. « والمرد » الهوى إدا كان غالباً ستر أنوار الهدى ؟ بالترك من الله تعالى العصمة لعبده . وفي قوله: (فتبلك بيونهم خاوية بما ظلّه وا) أى قلوبهم عند إقامتهم على ما بهوا عنه ؟ وقد علموا أنهم مأمورون منهيون ، والبيوت القلوب ، فنها علمرة . بالذكر ، ومنها خراب بالفقلة عن الذكر ، وفي قوله : (فانظر الى آثار رحمة الله بالذكر ، وقال في قوله تعالى . كيف يُحي الأرض بعد موتها) قال : حياة القلوب بالذكر ، وقال في قوله تعالى : (ظهر الفساد في البر والبحر) الآية ! مثل الله القلب بالبحر ، والجوارح بالبر ، ومثله أيضاً بالأرض التي تزمى بالنبات . هذا باطنه

وقد حمل بعضهم قوله تعالى: (ومَنْ أظلَمْ بِمِن مَنعَ مساجِدَ الله أن يُذكر فيها اسمه) على أن المساجد القاوب تمنع بالمعاصى من ذكر الله . و نقل فى قوله تعالى: (فاخلَم نعليك) أن باطن النعلين هو الكونان: الدنيا ، والآخرة ، فذكر عن الشبلى أن معنى (اخلع نعليك) اخلع الكل منك تصل الينا بالكلية وعن ابن عطاء (اخلع نعليك) عن الكون فلا تنظر اليه بعد هذا الخطاب . وقال

(١) إذ كيف ينصب الا مر بالاحسان على هذه الا شياء ؟

اننعل النفس ، والوادى المقدس دين المره ، أي حان وقت خلو له من نفسك ، والقيام معنا بدينك . وقيل غير ذلك بما يرجع الى معنى لا يوجد في النقل عن السلف

وهذا كله ان صح نقله خارج (۱) عما تفهمه العرب ، ودعوى (۲) مالا دليل عليه في مراد الله بكلامه ، ولقد قال الصديق : أيُّ سماه تظلني وأيُّ أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لاأعلم ؛ وفي الخبر : « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطاً (۲) » وما أشبه ذلك من التحذيرات . وإنما احتيج اليهذا كله لجلالة من نقل عنهم ذلك من الفضلاء ، وربما ألم الغزالي بشيء منه في « الإحياء » وغيره وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم ، فإن الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين : منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ، ويعتقد أن ذلك هو مراد الله تعالىمن كتابه ، وإذا عارضه ماينقل في كتب التفسير على خلافه فربما كدببه أو أشكل عليه ، ومنهم من يكذب به على الاطلاق ؛ ويرى أنه تقول و بهتان ، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم ، وكلا الطريقين فيه ميل عن مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم ، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف . ولا بد قبل الخوض في رفع المينكال من نقديم أصل مسلم ، يتبين به ما جاء من هذا القبيل ، وهي :

﴿ المسألة العاشرة ﴾

فنقول:

الاعتبارات القرآنية الواردة على القاوب، الظاهرة البصائر ، اذا سعت على كال شروطها فهى على ضر بين: « أحدها » ما يكون أصل انفجارد من القرآن ، و يتبعه سائر الموجد دات ، فان الاعتبار الصحيح في الجلة هو الذي يخرق نور البصيرة فيه

⁽١) و (٢) فهو فاقد الشرطين السابقين

⁽٣) رواه الترمذي وأبو داود والنسائي قال الترمذي غريب. وقال العزيزي قال العلقمي بجانبه علامة الصحة

حُبِّبَ الأكوان من غير توقف ، قان توقف فهوغير صحيح أو غيركامل ، حسبا بينه أهل التحقيق بالساوك « والثانى » ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها ، ويتبعه الاعتبار في القرآن .

فان كان الأول فذلك الاعتبار صحيح ، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير اشكال : لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن ، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المسكلفين ، و بحسب التكاليف وأحوالها ، لا بإطلاق ؛ وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم ، ولأن الاعتبار القرآني قلما يجده إلا من كان من أهاه عملا به على تقليد أو اجتهاد ، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والتنخلق بأخلاقه عن حدوده ، كما لم يخرجوا في العمل به والنخلق بأخلاقه عن حدوده ، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازى أحكامه وينز من ذلك أن يكون معتدا به لجريانه على مجازيه . والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الدالح فيه ، فإنه كله حار على ما تقضى به العربية وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسما تمين قبل

وان كان الثانى فللتوقف عن اعتباره فى فهم باطن القرآن لازم ، وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع ، لأنه بخلاف الأول ، فلا يصح إطلاق القول باعتباره فى فهم القرآن · فنقول :

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فيي راجعة الى الاعتبار غير القرآني ، وهو الوجودي(1)، ويصح

⁽۱) مثال الاعتبار الخارجى ما يروونه عن بعضهم فى معنى قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر) قال ألف شهر هى مدة الدولة الا موية ، لانها مكثت ثلاثا و ثمانين سنة وأربعة أشهر . وأن ذلك من الله تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث أطلعه على ملوك بنى أمية واحدا واحداً فسرى عنه بهذه السورة هذا المعنى لم يؤخذ من القرآن ، بل أخذ من الخارج والواقع فى ذاته بمصادفة مطابقة العدد ، واللفظ لا ينبو عنه ، لكنه لادليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود

تنزيله على معانى القرآن ، لأنه وجودى أيضاً . فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص ، فلا يطالب فيه المعتبر بشاهد موافق ، الا ما يطالبه المربى ، وهو أمر خاص ، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهذا الموضع ، فلذلك يوقف على محله : فكون القلب جاراً ذا قربى ، والجار الجنب هو النفس الطبيعى ، الى سائر ما ذكر ويصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً ؛ فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض فى هذا العط صحيح وسهل جداً عند أربابه ، غير أنه مغرر بنن ليس براسخ أو داخل تحت إيالة راسخ

وأيضاً فإن من ذكر عنه مثل ذلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى القصود المخاطب به الخلق ، بل أجراه مجراه ، وسكت عن كونه هوالمراد ، و إن جاء شيء من ذلك وصرح صاحبه أنه هو المراد ، فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي . وأكثر ما يطرأ هذا لمن هو بعد في الساوك ، سائر على الطريق ، لم يتحقق بمطلوبه . ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم . وللغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي كتاب (١) الشكر من الإحياء» . وفي كتاب (١) الشكر من به لهذا الموضع أمثلة ، فتأملها هناك . والله الموفق

(۱) عاجاً فيه أنقوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون — إلى قوله: وما أرسلوا عليهم حافظين) إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك، وقولهم: كيف يقولون فنى الشخص عن نفسه وإنه ليأ كل أرطالا من الحبرفي اليوم وطوله كذا وعرضه كذا ؟ قال وكذلك أمة نوح، كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة، فقال (إن تسخروا منا فأنا نسخر منكم)

(٢) منه أن الفاتحة اشتملت من الا قسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها ، وهي ماعدا محاجة الكفار وأحكام الفقها . ويتبين بهذا أنهما واقعان في الصنف الاخير من مراتب العلوم ، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط ، ثم قال : إن الفاتحة مفتاح الكتاب ، ومفتاح الجنة ، فأبواب الجنة ثمانية ، ومعانى الفاتحة ترجع إلى ثمانية . فهذا من نوع الاعتبارات القرآنية وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح فحرياض المعرفة بما لايقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها

فصل

والسنة في هذا النمط مدخل ؛ فإن كل واحد منهما قابل الذلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد ، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودى فقد فرضوا نحوه فى قوله عليه الصلاة والسلام: « لاتدخُلُ الملائكة عليه كلب ولاصورة » (١) الى غير ذلك من الأحاديث . ولا فائدة فى التكرار إذا وضح طريق الوصول الى الحق والصواب

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

المدنى من السور ينبغى أن يكون منزلا فى الفهم على المكى ، وكذلك المكى بعضه مع بعض ، والمدنى بعضه مع بعض ، على حسب ترتببه فى التنزيل ، و إلا لم يعتج ، والدليل على ذلك أن مدى الخطاب المدنى فى الغالب مبنى على المكى ، كا أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء ، وذلك أن المتأخر من كل واحد منهما مبنى على متقدمه . دل على ذلك الاستقراء ، وذلك إنما يكون ببيان مجمل ، أو تقييد مطلق ، أو تفصيل مالم يفصل ، أو تكيل مالم يظهر تكيله

وأول شاهد على هذا أصل (٢٠) الشريعة ؛ فانها جاءت متممة لمسكار مالا خلاق، ومُصلحة لما أفسد قبل من ماة إبراهيم عليه السلام . ويليه تنزيل سورة الا نعام ؛ فانها نزلت مبيئة لقواعد العقائد وأصبول الدين . وقد خرج العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكامون، من أول إثبات واجب الوجود الى إثبات الإمامة .

⁽١) رواه أحمد والشيخان والنسائى وابن ماجة عن أبي طلحة

⁽٢) أى أن الشريعة جاءت مبنية على ماسبقها من شريعة إبراهيم ، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها . فليكن هذا نفسه فى أجزاء الشريعة بعضهامع بعض ،يكون المتأخرمنها مكملا لسابقه ومبنيا عليه . ويلى هذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام التي هى من أوائل السورالمسكية ، فانك تجدها معنية بالا صول والعقائد .ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد ، مبينة أقسام أفعال المسكلفين الح

هذا ما قالوا . و إذا نظرت (١٦ بالنظر المسوق في هذاالكتاب ، تبين به من قرب بيانُ القواعد انخرم نظام الشريعة ، بيانُ القواعد انخرم نظام الشريعة ، أو نقص منها أصل كلى

ثم لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة ، وهى التى قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام ، فأنها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملها ، وإن تبين فى غيرها تفاصيل لها ؟ كالمبادات (٢) التى هى قواعد الاسلام ، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرها ، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها ، والجنايات من أحكام السماء وما يليها . وأيضاً فإن حفظ الدين فيها ، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها . وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكيل . فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبنى عليها ، كاكان غير الأنعام من المكى المتأخر عنها مبنياً عليها . وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدتها كذلك ، حلو وإذا تنزلت الى سائر السور بعضها مع بعض فى الترتيب وجدتها كذلك ، حلو القذة . فلا يغيبن عن الناظر فى الكتاب هذا المعى ، فا نه من أسرار علام التفسير ، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ر به سبحانه

⁽۱) أى إلى سورة الا نعام بالنظر الكلى الا صولى الذى يعنى به كتاب الموافقات نبين لمك بجلاء اشتمالها على الا صول والكليات فى الشريعة بالوصف الذى قاله . وكا يُنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع قواعد التوحيد التى ذكروها فى علم التوحيد إلى مبحث الامامة . وأيضا فقواعد الشريعة بالوصف الذى ذكره من أنها (إذا انخرم منها كلى الخ) — لا تخص قواعد التوحيد ، بل تكون فى العمليات أيضا من بقية الضروريات والحاجيات النح ولم يذكروا اشتمالها عليها . فهو يزيد على كلامهم بيان أنها تشتمل علها أيضا . فلهذا وذاك قال (هذا ما قالوه) . فقوله (وإذا نظرت) كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص

⁽٢) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورةالقرة من أفعال المكلفين

قصل

(۱) رواه فی کنوز الحقائق للمناوی عن مسلم بلفظ (وهو یشهد)

(۲) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت الأنصارى كافى التيسير. وقال فى الترغيب: رواه الشيخان: فالتمثيل بمله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها، وذلك بعيد؛ فان الحديث ورد فى المدينة بعد فرضية الصلوات الخس فى مكة. فليراجع. نعم إن حديث أبى ذر (بشرفى بأن من مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة) يمكن أن يكون فى أوائل التشريع لتقدم اسلام أبى ذر. إلا أن قوله فيه (وإن زئى وإن سرق) يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة. وأقوى شهة ترد على مايقرره المؤلف فى هذا ماسبق من حديث أبى هربرة وأخذه نعلى رسول الله على السلام ومشيه فى الطريق يبشر حديث أبى هربرة وأخذه نعلى رسول الله على الرسلت أباهربرة بهذه البشرى؟ قال (نعم) فقال له عمر: (دعهم لئلا يتكلوا) فان إسلام أبى هربرة كان السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة

ومن جملة ذلك أن طائفة من السلف قالوا إن هذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين ، وذلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهى ، ومعلوم أن من مات فى ذلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلا وفعل ما هو محرم فى الشرع لاحرج عليه ، لأنه لم يكلف بشى، من ذلك بعد ، فلم يضيع من أمر إسلامه شبئاً ، كا أن من مات والحر فى جوفه قبل أن تحرم فلا حرج عليه ؛ لقوله تعالى : (ليس على الذينَ آمنوا وعملوا الصالحات جُناح ") الآية ! وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه فى صلاته الى بيت المقدس ؛ لقوله تعالى : (وما كانَ الله لم ينفيه ينان لما نحن فيه ، والى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه ، وتصر يح بأن اعتبار الترتيب فى النزول مفيد فى فهم الكتاب والسنة

﴿ المالة الثانية عشرة ﴾

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال. وعليه أكثر السلف المتقدمين ، بل ذلك شأنهم ، و به كانوا أفقه الناس فيه ، وأعلم العلماء بمقاصده و بواطنه

ور بما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال : إما على الإفراط م و إما على التفريط . وكلا طرفى قصد الأمور ذميم

فالذين أخذوه على التفريط قصروا فى فهم (١) اللسان الذى به جاء ، وهو المر. بية ، فما قاموا فى تفهم معانيه ولا قعدوا ، كا تقدم عن الباطنية وغيرها . ولا إشكال فى اطراح التعويل على هؤلاء

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى . وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أمية ، وأن مالم يكن معهودا عند العرب

(۱) أى قصروا فى فهمه من جهة اللسان الذى جاء به، وحاولوا حمله على معان لاتعرفها العرب فلا يعتبر فيها ، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات (١) في كلامها ، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ماتؤدى المعانى المركبة . فما وراء ذلك إن كان مقصودا لها فبالقصدالثانى ، ومن جهة ماهو معين على إدراك المعنى القصود ، كالمجاز والاستعارة والمكناية . و إذا كان كذلك فر بما لا محتاج فيه إلى فكر . فان احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن عط الحسن إلى عط القبح والتكلف ، وذلك ليس من كلام العرب . فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى . وأيضاً فإنه حائل (٢) بين الإنسان و بين المقصود من الخطاب ، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه . وذلك أنه إعذار و إنذار ، وتبشير وتحذير ، ورد الى الصراط المستقيم . فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخك من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد ، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات هار بالماكلية عن المخالفات ، و بين من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بما خذ العبارة ومدارجها ، ولم اختلفت معمرادفتها مع أن المعنى واحد ، وتفريع التجنيس ومحاسن الا لفاظ ، والمعنى القصود في الخطاب بمول عن النظر فيه ؟!!!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنهوما المراد به . هذا لا يرتاب فيه عاقل

ولا يصح أن يقال إن التمكن في التفقه في الألفاظ والمبارات وسيلة الى التفقه في المعانى بإجاع العلماء . فكيف يصح انكارما لا يمكن انكاره ؟ ولإن الاشتفال

⁽۱) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه ، كما ورد فى قصة الحنساه و نقدها المشهور لحسان فى قوله (لنا الجفنات الغريلمعن فى الضحى البيتين) حيث لاحظت عليه فى ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن فقالت : هلا قلت (الجفان) لأن الجفنات عدد قلة . ولو قلت (يجرين) بدل (يقطرن) ولو قلت (يشرقن) بدل (يلمعن) النج إلا أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه أن يقال إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده ، لا إلى اللفظ وتحسينه (۲) لا نه شغل كبير بما لا يعنى ، مضيع للوقت فيما ليس مقصودا ، فيحول عن المقصود كما بينه بقوله (فكم بين من فهم النع)

بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون (١) الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر فى الجلة، و الا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه ، وليس كذلك باتفاق العلماء

لأنا نقول ماذ كرته في السؤال لاينكر بإطلاق - كيف وبالمربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه ؟ و إنما المنكر الخروج في ذلك الى حد الإفراط ، الذي يُشكفي كونه مراد المتكلم ، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه به لأن العرب لم يفهم منهاقصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة . فا يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة : من أين فهمتم عنى ألى قصدت (٢) التجنيس الفلاني ، بما أنزلت من قولى : (وهم يَحْسَبُونَ أَنَّهُم يُحْسِنُونَ صَنْعاً) أو قولى : (قال إلى لعملكم من القالين) ؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقدود للمتكلم به خطرا ، بل هو راجع إلى معنى (٢) قوله تعالى : (إذ تَاقَونهُ بألسنتكم ، وتقولون بأفواهِم ماليس لكم به علم ، وتَحْسَبونه هَيّناً وهو عند الله عظيم وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأى . وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى : (أو لا مَستم النّساء) وقوله : (كانا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك ؛ تعالى : (أو لا مَستم النّساء) وقوله : (كانا يأكلان الطعام) وما أشبه ذلك ؛

(١) أي قبل الاشتغال

(٣) لايلزم من التعريف عنوجود الجناس فى القرآن أن يدعى أنه مقصود لله ، بل على تسليم أن هذا ليس بما يجرى على مقاصد العرب فى كلامهم ـــ يكون وقوع الجناس بما أتفق ،كما اتفق أن هناك فقرا من الا "يات موافقة لشطرات من بحور الشعر ،كما فى قوله

كسر الجرة عمدا وملا الأرض شرابا قلت لما غاب عقلي ليتي كنت ترابا

فن أن لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعى أنها مقصودة لله فى خطابه ؟ حَتى يكون فيه هذا الحظر

(٣) وإنماقال(إلى المعنى) لما هو ظاهر من أن الا آيات فى حادثة معينة وهى حادثة الأفك فيكون تنزيل الا آية على مانحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الاشارات

فانه شائع في كلام العرب ، مفهوم من مساق الكلام ، معلوم اعتباره عند أهل السان ضرورة . والتجنيس وغوه ليس كذلك . وفرق مايينهما خدمة المعى المراد وعدمه ؛ إذ ليس في التجنيس ذلك . والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم - كما قال أبو عبيدة - ومن كان نحوم وشهرة الكناية وغيرها . ولا تكاد تجد ماهو نحو التجنيس الا في كلام المولدين ومن لا يحتج به فالحاصل أن لسكل علم عدلا وطرفا افراط وتفريط والطرفان هما المذمومان والوسط هو المحمود

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مبنية (١) على ماقبلها

فإ نه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا ، والإحالة إ

(۱) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية ،كالباطنية وأشباههم . وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة خوله فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا ، وهذا تقول على الله . فلا بد من طريق وسط . أما هذه المسألة فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة في قضية واحدة ، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الحطاب ، ويتبين فقه الكلام وأنه لاتؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها ، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذلك ظاهر ، كما مثل أما السور المشتملة على قضايا كثيرة فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد ؟ قال : نعم ، إن ذلك يفيد من وجهة الاعجاز ، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لاتنال . ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيها بين السور بعض ؛ هذه خلاصة المسألتين فأن ابتناء هذه المسألة على ما قبلها ؟ وكل منهما في ناحية . نقول : نعم إن النظر في الجلة الواحدة ، والجل المشتركة في القضية وفيا بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا ، إنما يكون بوسيلة اللغة العربية وقواعدها المدرونة في فنونها ، فكائه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك ما يكون وسيلة اللغة العربية وقواعدها المدرونة في فنونها ، فكائه يقول إن ما نحتاج اليه من ذلك ما يكون

على مجهول لافائدة ميه ، فلا بد من ضابط يسول عليه في مأخذ الفهم

والقول فى ذلك — والله المستمان — أن المساقات تختلف المختلاف الأحوال والأوقات ، والنوازل . وهذا معلوم فى علم المانى والبيان . فالذى يكون على بال من المستمع والمتفهم و (١) الالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب (٣) القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر فى أولها دون آخرها ، ولا فى آخرها دون أولها ؟ فإن القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض ، لا مها قضية واحدة فإن القضية و إحد . فلا مجيص المتفهم عنرد (٣) آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ؛ و إذ ذاك يحصل مقصود الشارع فى فهم المكلف ، فإن فرق النظر فى . أجزائه فلا يتوصل به الى مراده ، فلا يصح الاقتصار فى النظر على بعض أجزاء المكلام دون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهوالنظر فى فهم المكلم ون بعض ، إلا في موطن واحد ، وهوالنظر فى فهم الظاهر محسب اللسان

معينا على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها فى قضية أو قضايا ، وما زاد أو نقص عنه فافراط أو تفريط . فهذا هو الصابط الذى نأخذ به من مباحث اللغة . وكلامه لاينافى أنه لابد أيضا من الوسائل الستة المتقدمة له : من أسباب النول ، والناسخ والمنسوخ ، والمسكى والمدنى ، وعلم القراءات ، وعلم الا صول ، وقد أشار إلى بعض ذلك بقوله (وقد يعينه على هذا المقصد النظر فى أسباب التنزيل) وعليك بالتأمل فى المقام لتعرف هل لابد الفهم الوسط من ملاحظة غير هذين الا مرين من الا مور الستة المشار إليها وإذا تذكرت ماسبق لهمن بناء المدنى بعضه على بعض والمكى كذلك وبناء المدنى على المكى لاح لك وجه الحاجة فى هذا المقام أيضا إلى معرفة المكى والمدنى فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع

⁽۱) هذه الواو زائدة . وما بعدها خبر عن الذى أى أنّ الصابط الذى يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات الخ

⁽۲) لا بحسب السورة برمتها دائما ، فقد تكون السورة نازلة فى قضايا كثيرة، فكل قضية تعتبرو حدهاطالت أو قصرت ، كما يأتى بيانه فى سورة البقرة وسورة المؤمنون (۳) أى بمعرفة أنها بيان لها ، أو توكيد ، أو تكميل ، أو تفريع ، أو تقرير ، ومكذا مما يقتضيه النظر العربى

العربى وما يقتضيه ، لا بحسب مقصود المتكلم . فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس المكانم ، فعا قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبد به . وقد يعينه على هذا المقصد النظرفى أسباب التنزيل ؛ فأنها تبين كثيراً من المواضع الى يختلف مغزاها على الناظر

غير أن السكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار ، يمنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أوقصرت ، وعليه أكثر سور المفصل ؛ وتارة يكون متعدداً في الاعتبار ، يمنى أنه أنزل في قضايا متعددة ؛ كسورة البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، واقرأ باسم ربك ، وأشباهها ولا علينا أنزلت السورة بكالها دفعة واحدة ، أم نزلت شيئاً بعد شي .

ولكن هذا القسم لها اعتباران : « اعتبار » من جهة تعددالقضایا ، فتكون كل قضية مختصة بنطرها ، ومن هنالك (۱) یلتمس الفقه علی وجه ظاهر لا كلام فیه ویشترك مع هذا الاعتبار القسم الأول ، فلا فرق بینهما فی التماس العلم والفقه . « واعتبار » من جهة النظم (۲) الذي وجدنا علیه السورة ، إذ هو ترتیب بالوحی لامدخل فیه لارا ، الرجال . و یشترك معه أیضا القسم الأول الا نه نظم القی بالوحی . وكلاهما لا یاتمس منه فقه علی وجه ظاهر ، و إنما یلتمس منه ظهور بعض أوجه

⁽١) أي من النظر في كل قضية على حدتها

⁽٢) أى يوضع ط جزء منها فى مكانه مع تعدد القضايا وقوله (ويشترك معه أيضا القسم الا ول) أى من جهة وضع كل جلة منه فى مكانها . ولكن قوله (وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر) غير ظاهر فى القسم الأولى لأن هذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب فى القضية ، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيها بين أجزائها من فصل ووصل يتين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل وهكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض فى القضية الواحدة . أليس هذا هو الذى يقول فيه أنه لابد (من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك بحضل مقصود الشارع فى فهم المكلف إلى أن عليه بالتعبد به)

الاعجاز، و بعض مسائل نبه عليها في المسألة (١) السابقة قبل وجميع ذلك لا بد فيه من النظر في أول السكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات . فاعتبارجهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود . كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كال النظر في جميعها

فسورة البقرة مثلا كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب مابث فيها ، منها ماهو كالمقدمات والتهيدات بين يدى الأمر المطاوب، ومنه ماهو كالمؤكد والمتم ، ومنها ماهو المقصود فى الإنزال، وذلك (٢) تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ماقبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك ، ولا بد من تمثيل شى، من هذه الأقسام، فه يبين ما تقدم ؛ فقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيّام كا كُتب على الذين مِن قبلكم الى قوله : كذلك أيدين الله آيته للناس لعليم يَتقون) كلام واحد و إن نزل في أوقات شى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه ، وكيفية آدابه ، وقضائه ، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني الا عليها ، ثم جاء قوله : (ولا تأكلوا أموالكُم بَينكم بالباطِل) الآية ! كلاما آخر بيّن أحكاما أخر ، وقوله: (يَسْأَلُو نَكَ عن الأهِلة ، قل : هي مَواقيتُ إلناس والحج) وانهى الكلام على قول طائفة ، وعند أخرى أنقوله : (ولَيْسَ البر بأن تأتُوا البُيوت) الآية !

⁽۱) الحادية عشرة من بناء المدنى على المسكى وبناء كل بعضه على بعض فالفهم، وهذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقها الإأنه يقال لا يلزم من تقدم جملة على أخرى في النظم أن تكون متقدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع (والوالدات يرضعن) فالا ية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول، وناسخة للتأخرة، وكلاهما مدنى أيضا

⁽٢) أى المقصود الأثول فى الانزال هو تقرير الأحكام فى كل باب وقضية من القضايا المتعددة

من تمام (١) مسألة الأهلة ، و إن أبجر معه شيء آخر ، كما أبجر على القولين معا تذكير " وتقديم " لا حكام الحج في قوله : (قُلْ هِيَ مَواقيتُ لِلنَّاسِ وا َلَمْجُ ۗ)

وقوله تمالى : (إنَّا أعطيناكَ الكُوثَرَ) نازلة في قضية واحدة

وسورة (اقرأ) نازلة فىقضيتين : الأولىالىقوله (عَلَمَ الإِنــانَ مالَمْ يَعَلمْ)، والأخرى ما بقى الى آخر الــورة

وسورة المؤمنين نازلة فى قضية واحدة ، و إن اشتملت على معان كثيرة ؛ فإنها من المكيّات ، وغالبُ المكي أنه مقرَّر لئلائة معان ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء الى عبادة الله تعالى :

« أحدها » تقرير الوحدانية لله الواحد الحق . غير أنه يأتى على وجوه ، كنفى الشريك بإطلاق ، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار فى وقائم مختلفة ، من كونه مقرًّ با الى الله ذلنى ، أو كونه وادا ، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة

« والثانى » تقرير النبوة للنبى محد ، وأنه رسول الله اليهم جميعاً ، صادق فيها جاء به من عند الله . الا أنه وارد على وجوه أيضاً ؛ كم ثبات كونه رسولا حقا ، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب ، أوساحر ، أو مجنون ، أو يُعلمه بشر ، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم

« والثالث » إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه ، بالأدلة الواضحة ، والرد على من أنكر ذلك بكل وجه يمكن الكافر انكاره به ، فرد بكل وجه يُمازم الحجة ، ويبكت الخصم ، ويوضح الأمر

فيذه المعانى الثلاثة هى التى اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة فى عامة الأمر . وما ظهر ببادى الرأى خروجه عنها فراجع اليها فى محصول الأمر . ويتبع ذلك الترغيب والترهيب ، والأمثال والقصص ، وذكر الحنة والنار ووصف يوم القيامة ، وأشاه ذلك

ر ۱) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيرا النح ولبيان ان هذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم و دنياهم، وأنه بحرد تعسف كاتيان البيوت من ظهور ها بدل أبو ابها

فإذا تقرر هذا وعدنا الى النظر فى سورة المؤمنين مثلا وجدنا فيها الماتى الثلاثة على أوضح الوجوه وإلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار النبوة ، التي هى المدخل المعنيين الباقين ، وإنهم إنما أنكروا ذلك بوصف البشرية ، ترفعا منهم أن يرسل إليهممن هو مثلهم ، أو ينال هذه الرتبة غير هم إن جاءت فكانت السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها ، و بأى وجه تكون على أكل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى ، فافتتحت السورة بثلاث جا .:

د إحداها ، وهى الآكد فى المقام - بيان الأوماف المكتسبة العبد الى إذا الصف بها رفعه الله وأكرمه ، وذلك قوله : (قد أفلح المؤمنون - الى قوله : هم فيها خالدون)

و والثانية ، يانأصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له ، جاريا على عبارى الاعتبار والاختيار ، بحيث لا يجد الطاعن الى الطمن على من هذا حاله سبيلا و والثالثة ، بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به فى التربية والرفق ، والا عانة على إقامة الحياة ، وأن ذلك له بتسخير السموات والأرض وما بينهما . وكنى هذا تشريفاً وتكريماً

ثم ذكرت قصص من تقدم مع أنبياتهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر: فني قصة نوح مع قومه قولم: (ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم). ثم أجل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولا منهم ، أى من البشر لامن الملائكة ، فقالوا: (ما هذا إلا بشر مثلكم بأكل عا تأكلون منه) الآية ! (وائن أطَنتم بشراً مثلكم إنكم إذاً خاسرون) ثم قالوا: (إن هو إلا رجل افترى على الله كذبا) أى هو من البشر، مثم قال تعالى: (ثم أرسلنا رسكنا تشرى كلا جاء أمة رسولما كد بوه) ، فقوله (رسولما) مشيراً الى أن المراد رسولما الذي تمرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائه بقولمم: (أثو من لبشركن تمرفه منها ، ثم ذكر موسى وهارون ورد فرعون وملائه بقولمم: (أثو من لبشركن المواقعات - ج ٣ - م ٢٧

مثلنا؟) النح. هذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية ، تسلية للحمد عليه الصلاة والسلام ، ثم بين أن وصف البشرية للا نبياء لاغض فيه ، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر ، يأ كلون ويشر بون كجميع الناس ، والاختصاص أمر آخر من الله تمالى ، فقال بعد تقرير رسالة موسى : (وجبالنا ابن مريم وأمه آية) وكانا مع ذلك يأ كلان ويشر بان ، ثم قال : (يا أيها الرسل كلوا مِن الطيباتِ) أى هذا من نعم الله عليكم ، والعمل المالح شكر تلك النم ، ومشرف للعامل به ، فهو الذي يوجب التخصيص ، لا الاعمال السيئة. وقوله : (وأن هذه أمن كم أمة واحدة) إشارة الى المائل بينهم ، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر . ثم ختم هذا المنى بنحو مما به بدأ ، فقال : (إن الذين هم مِن خشية ربهم مُشفيقون — الى قوله : م لها سابقون)

وإذا تؤمل هذا الخط من أول السورة الى هنا فهم أن ما ذكر من المنى هو المقسود ، مضافاً الى المنى الآخر وهوأنهم إنما قالوا ذلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية ، استكباراً من أشرافهم ، وعتواً على الله ورسوله ؛ فان الجلة الأولى من أول السورة تشعر مخلاف الاستكبار ، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة ، والجلة الثانية مؤذنة بأن الانسان منقول فى أطوار السم وغاية الضعف ، فإن التارات السبع أتت عليه وهى كلها ضعف الى ضعف ، وأصله العدم ، فلا يليق بمن هذه مفته الاستكبار ، والجلة الثالثة مشعرة بالاحتياج الى تلك الأشياء والافتقار اليها ، يولا خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة الجارية . فلا يليق بالفقير الاستكبار يلى من هو مثله فى النشأة والخلق . فهذا كله كالتنكيت عليهم والله أعلم . ثمذكر لقصص فى قوم نوح : (فقال الملا الذين كفروا من قومه) والملا هم الأشراف كذلك فيمن بعده : (وقال الملا من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة أثر فناهم) الآية ! وفى قصة موسو، : (أنومن البشرين مثلناوقومهما لنا عابدون) بمثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا المكلام . ثم قوله بمثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا المكلام . ثم قوله بمثل هذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم فى قومهم قالوا هذا المكلام . ثم قوله به

(ففرهم فى غراتهم حى حين - الى قوله: لايشعرون) رجوع الى وصف أشراف قريش، وأنهم إما تشرفوا بالمال والبنين، فرد عليهم بأن الذى يجب له الشرف من كان على هذا الوصف وهو قوله: (إن الذين هم مِن خَشية ربّهم مُشقون) مم مرجعت الآيات (۱) الى وصفهم فى ترفهم وحال ما لم ، وذكر النعم عليهم و والبراهين على صحة النبوة ، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية ، ونفى الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين ، حسما اقتضاه الحال والوصف الفريقين فهذا النظر اذا اعتبر كليا (۲) فى السورة وجد على أثم من هذا الوصف ، لكن على منهاجه وطريقه . ومن أراد الاختبار فى سائر سور القرآن فالباب مفتوح ، والتوفيق بيد الله . فسورة المؤمنين قصة واحدة فى شىء واحد

و بالجلة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام ، كنوح ، وهود ، وصالح ولوط ، وشعيب ، وموسى ، وهارون ، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده ، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة ، فتذكر القصة على النحو الذي يقع لهمثله ، و بذلك اختلف (٢) مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال ، والجيع مق واقع لا إشكال في صحته ، وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة محتذى في النظر في القرآن إن أراد فهم القرآن . والله الستعان

⁽١) أى من قوله (حتى إذا أخذنا مترفيم بالعذاب الخ)

⁽٢) أى أن بيانه لذلك إجمالى لاتفصيلى . ولو انه اعتبر التفصيل السكلى لسكان ظهور ارتباط أجزا. السورة بعضها ببعض وأنها لبيان الأمور الثلاثة التى ذكرها أولا أوضح مما قال

⁽٣) فتارة تذكر مفصلة مطولة ، وتارة يقتصر على بعض آخر ، بحسب مايقع منهم له صلى الله عليه وسلم

قصل (۱)

. وهل القرآن مأخذ في النظر على أن جيع سوره كلام واحد بحسب خطف السياد، لا بحسبه في نفسه ؟ فان كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باحتبار ، حسباتبين في علم السكلام ، وانما مورد البحث هنا باعتبار خطاب السياد تنزلا لا هو من معهودهم فيه ، هذا عمل اجتمال وتفصيل

فيضع في الاعتبار أن يكونواحداً بالمنى المتقدم ، أى يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما ؟ وذلك أنه يبين بعضه بعضا ، حتى إن كثيراً منه لا يفهم مناهحتى القهم إلا بتفسر موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات ، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في القهم ، فلا عجالة أن ما هو كذلك فكلام واحد ، فالقرآن كله كلام وأحد بهذا الاعتبار (٢)

ويسع أن لايكون كلاما واحداً. وهو المنى الأظهر فيه ، فإنه أنزل سوراً مقسولا بينها منى وابتداء الأخرى بنزول مقسولا بينها منى وابتداء الأخرى بنزول (يسم الله الرحمن الرحم الله الرحمن الرحم الله الرحمن الرحم الله المكلام . وهكذا نزول أكثر الآيات التى نزلت على واللهم وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للافهام . وذلك لا إشكال فيه

⁽١) السكلام قبله فالنظر إلى السورة الواحدةوالسكلام هنا فالنظر إلى القرآن كله جلة واحدة

⁽٧) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه . وأدلته فيه لا تنقض وأما كونه نول سوراً مفصولا بعضها من بعض بسم اقد النع فلا يقتمني استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد . وكيف يتأتى بناء المدنى على المسكى وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل بمورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها ؟ وأين يكون البيان والنسخ ؟ ومعلوم أنه لايلزم في البيان ولافي النسخ أن يكون المنسخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة فقوله (ولا إشكال فيه) غير ظاهر

﴿ المألة الرابة عشرة ﴾

إعمال الرأى في القرآن جاء ذمه ، وجاء أيضاً ما يقتضى إعماله . وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق ، فانه نقل عنه أنه قال - وقد سئل في شيء من القرآن « أي سماء تُظلُّنى ، وأي أرض تقلنى ، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلى » ود بما روى فيه : إذا قلت في كتاب الله برأيي ، ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن ، فقال : لا أقول فيها برأيي ، فان كان صواباً فمن الله ، و إن كان خطأ في ومن الشيطان . الكلالة كذا وكذا » فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأى وتركة في القرآن . وهما لا يجتمعان

والقول فيه أن الرأى ضربان :

(أحدهما) جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة . فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما ۽ لأمور :

أحدها أن الكتاب لابد من القول فيه ، يبيان معنى ، واستنباط حكم ، وتفسير لفظ ، وفهم مواد ، ولم يأت جميع ذلك عمن تقدم ، فإما أن يتوقف دون ذلك ، فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها ، وذلك غير بمكن فلابد من القول فيه بمايليق (والثانى) أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم مبيئاً ذلك كله بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول ، والمعلم أن عليه الصلاة والسلام لم يغمل ذلك ، فدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه ، بل بين منه مالا يوصل إلى علمه إلا به ، وتوك كثيراً بما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يازم في جميع تفسير القرآن التوقيف

(والثالث) أن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه ، والتوقيف ينافى هذا فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأى لايصح

(والرابع) أن مِنا الفريقي لا يمكن ؛ لأن النظر في القرآن من جهتين: من جهة

الأمور الشرعية ، فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأى والنظر ، جدلا . ومن جهة المآخذ العربية . وهذا لا يمكن فيه التوقيف ، و إلا لزم ذلك في السلف الأولين، وهو باطل ، فاللازم عنه مثله . و بالجلة فهو أوضح من إطناب فيه

﴿ وأما الرأى ﴾ غير الجارى على موافقة العربية أوالجارى على الأدلة الشرعية فهذا هو الرأى المنموم من غير إشكال ، كما كان منموماً في القياس أيضا [،] حسما هو مذكور في كتاب (١٠ القياس ۽ لا نه تقول على الله بغير يرهان ، فيرجع إلى الكنب على الله تعالى. وفي هذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأى في القرآن ما جاء بكا روى عن ابن مسعود : (ستجدُون أقواماً يد عونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، و إياكم والتبدع ، و إياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق). وعن عمر بن الخطاب (إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غيرتأو يله ، ورجل ينافس الملت على أخيه) وعن عمر أيضا : (ماأخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ، ولا من فاسق بيِّن فسقُه ، ولكني أخاف عليها رجلا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوّله على غــير تأويله) والذي ذكر عن أبى بكر الصديق أنه سئل عن قوله: (وفاكهة وأبًّا) فقال: «أَيُّ سماه تُظِلُّني؟ ﴾ الحديث! وسأل رجل ابن عباس عن (يوم كان مِقدارُه خَبسينَ أَلْفَ كَسَنَةً) فقال له ابن عباس : فما يوم حكان مقداره خسين ألف سنة ؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني . فقال ابن عباس : (هما يومان ذكرهما الله في كتابه ، الله أعلم بهما. نكرمأن نقول في كتاب الله مالا نعلم) وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن قال: (أنا لا أُقول في القرآن شيئاً) . وسأله رجل عن آية ، فقال: « لاتسألني عن القرآن ، وسل عنه من يزعم أنه لايخني عليه شى، منه _ يعنى عكرمة » . وكأن هذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذلك وقال ابن سيرين : سألت عبيدة عن شيء من القرآن ، فقال : (اتن الله ، و عليك

⁽١) راجع المسألة التانية في القياس من ستاب الاحكام للا مدى

بالسداد. فقد ذهب الذين يعلمون: فيم أنزل القرآن؟) وعن مسروق قال: (اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله). وعن ابراهيم قال: (كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه) وعن هشام بن عروة قال: (ماسممت أبي (١) تأوّل آية من كتاب الله) وإعاهذا كله توق وتحوز أن يقع الناظرفيه في الرأى المنموم، والقول فيه من غير تثبت _ وقد نقل عن الأصمعي _ وجلالته في معرفة كلام العرب معلومة أي أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله، وإذا سئل عن ذلك لم يجب: انظر الحكاية عنه في الكامل للمبرد د

فصل

فالذي يستفاد من هذا الموضع أشياء:

(منها) التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بينة ، فإن الناس في العلم بالأدوات المحتاج اليها في التفسير على ثلاث طبقات :

إحداها من بلغ فى ذلك مبلغ الراسخين ، كالصحابة والتابعين ومن يليهم . وهؤ لا، قالوا معالتوقى والتحفظ ، والهيبة والخوف من الهجوم . فنحن أولى بذلك منهم إن ظننا بأنفسنا أنا فى العلم والفهم مثلهم . وهيهات

والثانية من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولاداناهم · فهذا طرف لا إشكال. في تحريم ذلك عليه

والنالثة من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد ، أو ظن ذلك في بعض علومه دون بعض . فهذا أيضا داخل تحت حكم المنع من القول فيه ؛ لأن الأصل عدم العلم ، فعند ما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين فانسحاب

(١) كيف وقد تأول عروة آية (إن الصفا والمروة من شعائر الله على غيروجهها وقالت له أم المؤمنين خالته: بتسبما قلت يا ان أختى ١؛ إلا أن يقال إنه نفى سباعه أو يقال إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة مافهمه، ولم يجزم به ، فثله ليس من موضوعنا

الحكم الأول عليه باق بلا إشكال . وكل أحد نقيه نفسه في هذا الجال . و ربما تمدى بعض أصحاب هذه الطبقة طوره ، فحسن ظنه بنفسه ، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين . ومن هنا افترقت الغرق ، وتباينت النحل ، وظهر في تفسير القرآن الخلل

(ومنها) أن من ترك النظر في الترآن ، واعتبد في ذلك على من تقدمه ، ووكل إليه النظر فيه ، غيرُ ماوم ، وله في ذلك سعة إلا فيا لا بدله منه وعلى حكم الفرورة ، فإن النظر فيه يشبه النظر في القياس كاهو مذكور في بابه ، وما زال السلف الصالح يتحرجون من القياس فيا لانص فيه ، وكذلك وجدناهم في القول في القرآن ، فإن المحظور فيهما واحد ، وهو خوف التقول على الله ، بل القول في القرآن أشد ؛ فان القياس يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى نظر الناظر ، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله عظم الخطر

(ومنها) أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم ، والقرآن كلام الله ، فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا السكلام فليتثبت أن يسأله الله المالى : من أين قلت عنى هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد . و إلا فمجرد الاحمال يكفى بأن يقول يحتمل أن يكون المنى كذا وكذا ، بنا ، أيضا على صحة قلك الاحمالات فى صلب العلم ، يكون المنى كذا وكذا ، بنا ، أيضا على صحة قلك الاحمالات فى صلب العلم ، و إلا فالاحمالات التى لا ترجع إلى أصل غير معتبرة . فعلى كل تقدير لابد فى كل قول يجزم به أو يحمل سمن شاهد يشهدلا صله ، و إلا كان باطلاء ودخل صاحبه قول يجزم به أو يحمل سمن شاهد يشهدلا صله ، و إلا كان باطلاء ودخل صاحبه قمل أل الذموم والله أعلم

الموافعان أ

ا حِسُول الْکِسْرِمِعَة الْنِهُ جَنْهُ الْمِلْمِيْنِ

وهوبراهم مروي البجاله فالجالماني المتوفي

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مُراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الا ستاذ الكبير شيخ علما دمياط الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه الا ُستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالازهر الشريف.

الجزءالرابع

الدليل الثاني السنة

ويتعلق بها النظر في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص، مما لم ينص (١) عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بيانا لما في الكتاب أو لا

(١) قال في المنهاج: هي ما صدر منه صلى الله عليه وسلم منالافعال والاقوال التي ليست للاعجاز يعني ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعني ورد فيــه . فقوله (مما لم ينص عليـ ه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في اطلاق السنة ألا تُكُون واردةً في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبرا جزرًا من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله (كان بيانا لما فىالكتابأولا) لانه انما يكون يانا له إذا كان الكتاب متضمنا لا صل المعنى ، فتجي السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (بما ليس من الاعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كان ذلك بما نص عليه في الكتاب) أي وحده أو مع السنة أيضا.وقوله المعنى مغايراً لما قبله وأعم منــه وقوله (وانكان العمل بمفتضى الكتاب) أى في بعض صور هذا الا طلاق. هذا وظاهرقوله أولا (بل انمانص عليه من جهته) أن هذا الاطلاق خاص بالا ُقوال ، ولا يشمل الا ُفعال . وقوله بعد (عمل على وفق ماعمل عليه الني عليه السلام معضميمة قوله . وكان ذهذا الاطلاق انما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضي أن الاطلاق الثاني خاص بالافعال ، ولا يشمل الاقوال المتوجهة منه الى غيره بالا والمر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره ان السنة ما صدر منه الح تعريفاً للاطلاق العام ، ويكون كل من هذين الاطلاقين في كلام المؤلف خاصاً ، ويساعد على أن غرضـــه الحصوص

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكان هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، و إن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضا لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك فى الكتاب أوالسنة (١) أو لم يوجد ، لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم م تنقل الينا ، أواجهادا (٣) مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضا الى حقيقة (٣) الإجماع ، من جهة (١) حمل الناس عليه حسما اقتضاه النظر في الاطلاقين قوله بعد (واذا جمع ما تقدم تحصل منه في الاطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الاقرار وجها وإن لم يصرح به في تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(۱) أى عثرنا عليه فى السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل الينا) واذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلا لم يظهر قوله (لكونه اتباعا لسنة الخ) فانه وما بعده راجع الى قوله (أو لم توجد) بيانا له . ولو كان هذا راجعا الى قوله (وجد) لم يكن لتقييده بقوله (لم تنقل الينا) معنى

(٢) لا يقال أن الاجتهاد هو النظر فى الادلة من كماب وسنة المنح فلا تظهر مقابلته بما قبله، لانا نقول أن صورة أتباع السنة تفرض فيهاكان الدليل هو السنة مباشرة، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل (راجع الى اتباع سنة لم تنقل الينا) كما قال فى سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول فى الحقيقة داخل فى إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الادلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضا

(٤) أى فلما حملوا الناس عليه والنزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه ، وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتي ، لا نحدا قد صاحبه عمل الجميع

المسلحى عندم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح (١) المرسلة والاستحسان ، المسلحى عندم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح وجم (١) المسحف ، وحمل الناس

- (٧) حيث كان تعزير الشارب في عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهد أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوع الشرب في الناس، بعد ماصاروا في سعة من العيش وكثرة البار والاعناب، استشار الصحابة في حد زاجر، فقاله على: نرى أن تجلده ثمانين لا نه اذا شرب سكر، واذا سكر هذى، وأذا هدف افترى، وعلى المفترى جلد ثمانين. وقال عبد الرحمن بن عوف: أرى ان تجعلها كا خف الحدود يعنى ثمانين. وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجعوا عليه. قال في المرقاة: أي السياسة
- (٣) قال فى منح الجليل وقد أسقط النبي صلى الله عليه وسلم الضانعن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمنوهم نظرا واجتهادا. وقال المؤلف فى الاعتصام ان الحلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال على (لا يصلح الناس الا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيبون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط ، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة اليهم لا فضى الى أحداً مرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الحلق ، واما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم المملاك ، فتضيع الا موال ويقل الاحتراز و تكثر الخيانة ، فكانت المصلحة التضمين اه
- (٤) أى فى زمن أى بكر (حيث كان مفرقا فى الصحف والعسب والعظام، بجعله بجتمعا كله فى صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شى. مكتوب، وان كفوظا كله فى صدور كثيرين من الصحابة، ثم فى زمن عثمان لما اختلف الناس فى وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لائن مالم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه الكفر، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم، ووكل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التى نزل بها القرآن ابتداء، وكلها بلغة قريش، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الاخرى (التى كان رخص لاهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها باللغات الاخرى (التى كان رخص لاهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

⁽١) أي ماكان منها في عهد الصحابة

على القرآءة بحرف واحد (١) من الحروف السبعة ، وتدوين (٢) الدواوين ، وما أشبه ذلك (٢) . ويدل على هذا الإطلاق قوله (١) عليه الصلاة والسلام : وعليكم بسُنتَى وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِيئِن (٥) » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه فى الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، واقراره (١) — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم) فلما اتصلت القبائل والمترجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيا هو أصل الدين . ولمما كانت المصاحف الخسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراية المنفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آمرا بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صارف حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

- (١) يعنى الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية . قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لايحصل فيها الاختلاف في الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الافي القراءات الأخرى ، ولم يخالف في عدم القراءة بغير مافي المصاحف الا ابن مسعود فانه أبي طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها
- (٢) أى الذى حصل فى عهد عمر لكتابة أسها الجيوش، والعرفاء، وآلات الحرب، وأموال بيت المال ومصارفها، وغير ذلك بما يحتاج اليه الخليفة والولاة (٣) كولاية العهد، من أبى بكر لعمر، وكترك الخلافة شورى بينستة وعمل السكة للسلمين واتخاذ السجن الارباب الجرائم، فى عهد عمر، وكهدم الاوقاف التى بازاء مسجد الرسول و توسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة فى السوق، فى عهد عمران ولم يكن فى شىء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتما هو النظر المصلحى الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم
- (٤) أى فقد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فسنتهم هى ما عملوه استنادا لـ نته صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولةعنه ، وكذا ما استنبطوه بمـا اقتضاه نظرهم فى المصلحة
 - (ه) أخرجه أبو داود والترمذي
 - (٦) وبحوع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصولين

ذلك إنا متلقى بالوحى أو بالاجهاد، بناء على صحة الاجهاد فى حقه - وهذه ألائة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم الى القول والنمل والإقرار، ولكن عد وجها واحداً ، إذ لم يتفصل الأمر فياجاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم

﴿ السألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار (١). والدليل على ذلك أمور: أحدها أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة والقطع فيها إنما يضع في الجلة لافي التفصيل، بخلاف الكتاب فانه مقطوع به في الجلة والتفصيل. والمقطوع به مقدم على المظنون. فازم من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثانى أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فان كأن بياناً فهو ثان على المبين في الاعتبار ، إذ يازم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يازم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب والثالث مادل على ذلك من الأخمار والا أد ، كعديث معاذ : « يم تحكم والثالث مادل على ذلك من الأخمار والا أدار ، كعديث معاذ : « يم تحكم كم

والثالث مادل على ذلك من الأخبار والآثار ، كعديث معاذ : « بم تحكم قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجهد رأيى » الحديث ! (٢) وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريح :

⁽۱) أى فاذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وان كان الدليل الثانى باعتبار شقه الأول لا ينتبج هذا المعنى وانما ينتبج بجرد التبعية كالفرع مع الاصل ، بل جهة كونها بيانا تقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) المفيد انها قاضية على الكتاب الا أنه لاحظ في البيان معنى أخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنه معنى شعرى لا تقوم على مثله الادلة في هذا الفن

⁽٧) أخرجه فىالتيسير عن أبى داود والترمذي بلفظ (كيف تقضىاذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله . فان أتاك ماليس في كتاب الله فاقض. ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ — وفي رواية عنه : « إذا وجعت شيئًا في كتاب الله فاقض فيه ولاتلتفت الى غيره » وقد بين (١) معى هذا في رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود «من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فأن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث! ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شيء فان كان في كتاب الله قال به ، وهو و إن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به ، وهو و إن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به ، وهو كثير في كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتابعلى اعتبار السنة، وقد لا يخالف غيرهم اعتبار السنة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار

فان قيل: هذا مخالف لما عليه المحققون:

أما أولاً فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب، واست على السنة ، وليس الكتاب، واسنة بتعيين على السنة ، لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضا فقد يكون ظاهر

لك قضاء النم) قال مصحح التيسير أورد الجوزقانى هذا الحديث فى الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء باسناد لا يعتمد عليه فى أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بمتصل اه

⁽١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدتالسنة مع الكتابفلا بد من الالتفات الهاكيان للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنة . فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . وحسبك أنها تقيد مطلقه ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبا هو مذكور فى الأصول . فالقرآن آت يقطع كل سارق و فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المعرز ، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وأُحِلَّ للكم ما وراء ذلكم) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه ، ومثل ذلك لايحصى كثرة .

وأما ثانياً فان الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم ها متعارضان (١) ؟

وقد تكام الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل مافي الكتاب لايقدم (٢) على كل السنة ، فان الأخبار المتواترة لاتضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبار الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف (٦) . وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب (١) ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

⁽١) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحا أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم (لا معارضة بين ظنى وقطعى) إنما يكون في المعارضة الحقيقية ، أى في المعقولات . أما في الشرعيات فلا مأنع ، لانها في الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الادلة الشرعية

⁽٢) فان قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب. فقوله (لا تضعف) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساويا فى قطعية السند و الدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق مر صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ماكان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدها

 ⁽٣) أى فى تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما

⁽٤) أى تناولا

بتقديم الكتاب ، بل المتبع الدليل(١)

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعى تقديمها عليه والحرال الكتاب، بل أن ذلك المهر في السنة هوالمراد في الكتاب، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح الماني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: (لِتُبيِّنَ المِتاسِ ما نُرِّلَ إليهم). فلخا حسل بيان قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطموا أيديهم) بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حوز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لا أن نقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بيئته السنة من كتاب الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بيئته السنة من كتاب الله تعالى. فعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيئة له، فلا يوقف مع اجاله واحماله وقد بيئت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه

وأماً خلاف (٢) الأصوليين في التعارض نقد مر (٢) في أول كتاب الادلة أن

⁽۱) أى ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة فى بابه (۲) شروع فى الجواب عن الاشكال الثانى وهوقول بعض الأصوليين بتعارضهما اذا كان ظنى الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الا خر بكونه كتابا ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، والا تركا

⁽٣) حيث قال في المسألة الثانية (وإن كان ظنيا فان رجع إلى قطعى فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع الى أصل قرآنى يكون بيانا له، ومثله وإن عامة أخبار الا حاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه الأصل قطعى ، ومثله هناك بالاحاديث التى بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ، والاحاديث التى بينت جملة من الربا الح ، وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلا وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة الا يقال فيها إنها جزئيات لكلى قرآنى إلا باعتبار ضعيف ، الان كونه بدأ بميامنه في الوضور مثلا

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول و إلا فالتوقف وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني كلى . وتبين معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا الممارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين (۱) . وأما أن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على الخبر بإطلاق

و أيضًا فإن (٢) ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمرجائز ولعلك (١) لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئيته لا آية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الا آية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبد. بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الحبران الواردان في هذين الجزئيين لحما حكم الجزئي الحقيق الذي تكون معارضة لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لاصله وكليه ، ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطابي

- (١) أى وسيأتى الكلام فيه بعد
- (۲) كما تقدم فى رد عائشة حديث (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) با آية (ولا تزر وازرة وزر أخرى)
- (٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضا فيها قطعي السند فلا تقل عن الكتاب في الدلالة
- (٤) كا نه سلم الاشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقا على السنة ؛ ولكنه جعل أمره هينا ، لا نه اما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التوانر . يعنى يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى زمنه صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال.

याया यां...।

السنة راجعة في معناها إلى الكبتاب ، فهي تفصيل (١) مجله ، وبيان (٢) مشكله ، وبسط (٢) مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذى دل عليه قوله تعالى : (وأَنْزَ لُنَا إليكَ اللهُ كُرَ لِتُمِينَ للنَّاسِ مَانُزِّلَ إليهم) فلا تجد فى السنة أمراً إلا والقرآن قد دلل على معناه دلالة إجمالية أوتفصيلية ، وأيضا فكل مادل (، على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، لأن الله قال : (وإنَّكَ لَعلَى خُلُق عظم) وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقه (ه) القرآن ، واقتصرت فى خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع الى القرآن ، لأن الخُلق محصور (١)

(١) كالأحاديث المفصلة لجمل (أقيموا الصلاة) مثلا

(ع) كالاحاديث التي أوضعت الغرض من الا آيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلا آية (والذين يكه ون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها ما يق من أمو الكم فكبر عمر ، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كا في آمة لقان

(٣) كما فى آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذى أخرجه الحسة ، وشرح ما حصل فيها من النهى عن كلامهم ، ثم النهى عن قرمان نسائهم ، الى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز ، بل قال إنه (لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه ، لأنه معلوم من دين الا مة)

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة · فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والا فعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة (٦) أي بمقتضى الجلة المعرفة الطرفين في كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها

فى هذه الأشياء ، ولأن الله جمل القرآن تبياناً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه فى الجلة ، لأن الأمر والنهى أول (١) مافى الكتاب ، ومثله قوله : (مافر طناً فى الكتاب (٢) من شيء) وقوله : (البوام أكلت لكم دينكم) وهو يريد (٢) بإنزال القرآن ، فالسنة إذًا فى محصول الأمر بيان لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة اليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسما يذكر بعد (١) بحول الله . وقد تقدم فى أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب و إلا وجب التوقف (٥) عن قبولها ، وهو أصل كاف فى هذا المقام

فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا وَرَبَّكَ لايُوْمنُونَ حَى يَحَكِّمُوكَ فَيا شَحَرَ يَيْهُمْ) الآية ! والآية نزلت فى قضا، رسول الله صلى الله عليه وسلم للزُّبير (٢٠) بالسقى قبل الأنصارى من شِرَاج الجرَّة ـ الحديث مذكور فى (١) يعنى أن القرآن وان اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الاشارة اليه فى المسألة السابعة من الطرف الثانى فى الادلة على التفصيل فى العلوم المضافة للقرآن غان أول ما يسى به دو الاثمر والنهى أى التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية ، وأهم مافى السنة بيان التكاليف وتفاصيلها. فتكون السنة صاصلة فى القرآن على وجه الاجمال . ولوقال بدله (لانها لا تخرج عن كونها بيانا للا شياء الداخلة تحتقوله كل شى .)

(٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الا تخر أنه اللوح المحفوظ.

(٣) هذا من تمام الدليل؛ لأنه لوكان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل. ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوما لم تخل من سنة قولية وفعلية. وهو يعين هذا المراد

(ع) أَى فَى الْمَسْأَلَةُ الرابِعَةِ وَأَمَا الْاَسْتَقْرَاءُ اللَّهَ كُورُ فِي الْاَشْكَالَ النَّالَثُ فَيَهَذه المَسْأَلَةُ فَهُو مُعَارِضَةً للاستقراء المُستدل به هنا

(ه) أى إذا كانت لا تعارض أصلا قطعيا فى الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعى . أما إذا عارضها أصل قطعى فمردودة

(٦) حيث خاصمه الأنصاري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسق

الموطأ (١) وذلك ليس في كتاب الله تعالى ، ثم جاء (٢) في عدم الرضي به من الوعيد ماجاء : وقال الله تعالى : (يا أيم الدين آمنوا أطيعُوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازَعَم في شيء فر دُوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنُونَ بالله واليوم الآخر) ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته (٢) بعد موته . وقال : (وأطيعُو الله وأطيعُوا الرسول واحد رُوا) وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دال على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه محاجاء به مماليس في القرآن ، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله (٤) وقال : (فليحد ر الذين يخالفون عن أمر ه أن تصيبهم فِتنة) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يطاع فيه ، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن . وقال : (ومن يُطِع الرسول فقد أطاع الله) . وأدلة فقد أطاع الله) وقال : (وما آنا كم الرسول فحذه وما نها كم عنه فانتهوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء الى جارك) فغضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمتك ؟ فتلون وجه النبي عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر) فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أو لا التسامح مع جاره بالا كتفاء بأقل درجة في السقى، فلما لم يفهم الا نصارى ذلك وحمله محملا سبينا استوفى صلى الله عليه وسلم للزبير حقه الشرعى، وهو أن للا على حبس الماء عن الا سفل حتى يستى سقيا تاما (١) وقال فى التيسير : أخرجه الخسة (يعنى البخارى ومسلما والنسائى وأباداو د والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده فى الموطأ لقال أخرجه الستة كما هو اصطلاحه

 ⁽٢) أى فى الا ية السابقة ، من عد ذلك خروجا عن الايمان ، يعنى فالكتاب شهد السنة بالاعتبار فى موضوع ليس فى القرآن

⁽٣) قال فى أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد الى الله هو الرد الى كتابه . والرد الى الله في حضوره ، والى سنته فى غيبته و بعد مماته

⁽٤) أى فافراد الرسول بطاعة غيرطاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما

القرآن تدل على أن كل ماجاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق فى الحكم عاجاء فى القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثانى) الأحاديث الدالة على ذم (١) ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لوكان مافى السنة موجوداً فى الكتاب لما كانت السنة متر وكة على حال ، كاروى نه عليه الصلاة والسلام قال: «يوشك بأحدكم أن يقول: هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلال أحلاناه ، وما كان فيه من حرام حرامناه . ألا مَنْ بلغه عنى حديث فكذا به فقد كذاب الله ورسوله والذي حداله (٢) » وعنه أنه قال: «يوشك رجل منكم متكماً على أريكته محداث بحديث على فيقول : بيننا و بينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحلاناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا و إن ما حرام رسول الله على الله عليه وسنم مثل الذي حرام حرام حومناه ، ألا و إن ما حرام رسول الله على الله عليه وسنم مثل الذي حرام وفي رواية : « لا ألفين أحد كم متكماً على أريكته يأتيه الأمر ون

(۱) لو صاغ هذا الاشكال في صورة أخرى كا أن يقول ؛ الاحاديث الدالة على أن الشريعة تشكون من الا صلين معا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه بجبالا خذ بما في السنة من الا حكام كما يؤخذ بما في الكتاب لو فعل ذلك لسكان مع كونه في ذاته وجيها موافقا لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولسكان مغايرا تمام المغايرة للاشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة اليه

(۲) روی فی مجمع الزوائد عن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم (من بلغه عنی حدیث فکذب به فقد کذب ثلاثة:الله،ورسوله ، والذی حدث به) رواه الطبرانی فی الا و سط و فیه محفوظ بن مسور ذکره ابن أبی حاتم ولم یذکر فیه جرحا و لا تعدیلا اه

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وزاد أبو داود في أول الحديث قوله (ألا إلى أو تيت الكتاب ومثله معه) وزاد في آخره قوله (ألا لا يحل لكم الحمار الأهلى وكل ذي ناب من السباع ولا لقطة معاهد الح) ولا يخني أن تحريم الحمر الاهلية والمذكور معها ليس في القرآن

أمرى بما أمرت به أو نهيئت عنه فيقول: لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه (١) ، . وهذا دليل على أن في السنة ماليس في الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ كتحريم نكاح المرأة على عملها أو خالتها ، وتحريم الحور الأهلية وكل ذي ناب من السباع (٢) ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو (٦) الذي نبه عليه حديث على ابن أبي طالب ، حيث قال فيه : ه ما عندنا إلا كتاب الله ، أو فهم أعطية رجل مسلم ، ومافي هذه الصحيفة (١) ، وفي حديث آخر (٥) عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : ه والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله ومافي هذه الصحيفة — فنشر ها في ذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من عير الى كذا (٢) ، فن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنه الله والملائكة والناس أجمين ، لا يقبل الله منه صرفاً

⁽١) هذا اللفظ في أبي داود

⁽٢) تقدم تخريج الأحاديث في تحريم هذه المحرمات (ج٣ ــ ص٣٧٢)

⁽٣) االضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

⁽٤) أخرجه البخارى والنرمذى والنسائى وبقيته (قلت وما فى الصحيفة ؟ قال العقل وفكاك الاسير وألا يقتل مسلم بكافر)

⁽٥) قال فى التيسير : أخرجه الخسة ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى ومسلم زيادة (مزوالى قوما بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها. ويبقى النظر فى حصر ما عندهم فى الآمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال: (والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الآولى وهى قوله (والله ما عندنا الاكذا) غيرأن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن عليا رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن.

⁽٦) لفظ البخاري (من عير الى ثور)

ولا عدلا . و إذا فيها : ذمة السلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبل الله منه صرفاً ولا عدلا و إذا فيها من والى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لايقبل الله منه من وطاق ولاعدلا » وجاء فى حديث معاذ « بم تحمكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم (١٦) » وما فى معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح في أن فى السنة ماليس فى القرآن . وهو عو قول من قال من العلما ، : ترك الكتاب موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً لاقرآن

(والرابع) أن الاقتصار (٢٠ على الكتاب رأى قوم لاخلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على مابنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فاطرّحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك الى الانحلاع عن الجاعة ، وتأويل القرآن على غيرما أنزل الله فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم « ان أخوف ما أخاف على أمتى اثنتان : القرآن واللبن. فأما القرآن فيتعلمه المنافقون ليُجَادلُوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الرَّيف ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات » . وفى بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتى قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالأحاديث ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الدرداء « إن مما بالأحاديث ، فان أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الدرداء « إن مما

⁽۱) (ج٤ - ص٧)

⁽٢) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاقتصار المذموم. إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمرا الا والكتاب دل عليه إجمالا أو تفصيلا ، ولا تلازم بين القول بهذا واطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسدا أن يكون المبنى عليه فاسدا فما أطال به في هذا الوجه وما رتبه عليه في قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب) هو كما ترى

⁽٣) رواه فيجمع الزوائد عن احمد و الطبر الدفى الكبير قال: وفيه دراج أبو السمح، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به . ولفظه (إلى أخاف على أمتى اثنتين القرآن و اللبن أما اللبن فيتبعون الريف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا)

أخشى عليكم زلّة العالم، وجدال المنافق بالقرآن، وأعمة مضاون » وعن ابن مسعود الدين: زَلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأعمة مضاون » وعن ابن مسعود «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم. فعليكم بالعلم، وإيا كم والتنطّع، وعليكم بالعتيق» وعن عمر « إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه » وهنا آثار في هذا المعنى ، حملها العلماء على تأويل القرآن الأي مع طرح (۱) السنن ، وعليه حمل كثير من العلماء قول النبي صلى الله عليه وسلم: « إن الله لايقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبق علما اتخذ الناس ورئساء جُهالاً، فسنُلُوا فأفتوا بغير علم، فضاوا وأضاوا . فعلوا ، فضاوا وأضاوا .

وربما ذكروا حديثا يعطى أن الحديث لايلتفت إليه إلاإذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أناكم عنى فاعرْ ضوه، على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، و إن خالف كتاب الله فأ أقله أنا . وكيف أخالف كتاب الله و به هدانى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدى : الزمادقة وليف أخالف كتاب الله و به هدانى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدى : الزمادقة والحوارج وضعوا ذلك الحديث. قالوا : وهذه الألفاظ لانصح (") عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه . وقدعارض هذا الحديث قوم فقالوا :

⁽۱) بالتأمل فى هذه الا ثار لا تجدها تفيده فى غرضه من الاشكال بوجود شىء فى السنة ليس فى الكتاب ، بل ربما انتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم فى موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل و تطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

⁽۲) (ج۱ - ص ۷٤)

⁽٣) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

غن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد (۱) على ذلك، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله أن لا تقبل من على كتاب الله وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لا ألم بحد في كتاب الله أن لا تقبل من حديث رسول الله حلى الله عليه وسام إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والا مربطاعته ، و يحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال. هذا (۱) مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فَالْجُوابِ أَن هذه الوجوه المذكورة لاحجة فها على خلاف ما تقدم .

(أما الأوجه الأول) فلانا إذا بنينا على أن السنة بيان الكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولفيره ، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكاف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله في مقتفى بيانه ، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تباين المطاعفيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن مافي السنة ليس في الكتاب ، بل قد مجتمعان في المعنى ، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين ، ولا محال فيه و يبقى النظر في وجود (٢) ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن ، يأتي على أثر هذا في وجود الله تعالى . وقوله في السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلم ، ولكن

⁽۱) فهي معارضة بالقلب؛ بنفس دليل الخصم

⁽٢) أى ما ذكر فى الاشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والاخذ بما وضعه الزنادقة

⁽٣) يعنى أين يوجد فى القرآن ذلك الحكم الذى قضى به للزبير ولو إجمالا أو احتمالا؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ،كما أحال عليها الجواب عن الاشكال الثالث

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح؟ إذ كان للشرح بيان ليس فى المشروح و إلا لم يكن شرحًا، أم هو زيادة معنى آخر لايوجد فى الـكتاب؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا العني يتنزل (الوجه الثاني)

وأيضا فاذا كان الحسكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه ، فقوله : (أقيمُوا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة ، وبينّه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان مالم يظهر من المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ، ولكنهما في الحسكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف ، وفي البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت (٢) السنة اعتبار المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتي الجواب عنه في المسألة بمد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فأنما وقع الخروج عن السنة فى أولئك لمكان إعمالهم الرأى واطراحهم السنن ، لامن جهة أخرى (٢) . وذلك أن السنة — كما تَبيَّن – توضح

(۱) أى فيقال: قول كم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لا نه لم يلتفت الى مافيها من البيان للمعنى الذى اشتمل عليه الكتاب (٢) جواب عما يقال ان ما أجيب به عن الا ول لا يظهر فى الثانى لا سيا الا حاديث الثلاثة الظاهرة فى التغاير وأنها فيا اشتملت عليه السنة عالم يوجد أصله فى القرآن ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مشل الذى حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكما اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالماثلة ونحوها مر . العبارات الواردة فى الا حاد يثو انظر هل هذا الجواب بالكا نية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الا شكال فى تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا ؟

(٣) وهى بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شى.، فانه صحيح فى ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليـه من الاستغناء عن السنة والإكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

الحمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فاذا طرّحت واتبع ظاهر الصيغ بمُجرد الهوى صار صاحبهذا النظر ضالا في نظره ، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدى الى الصواب فيها ؛ إذ ليس للمقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية الا النزر اليسير ، وهي الأخروية أبمدعلي الجلة والتفصيل

وأما ما احتجوا به (١) من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأ عد من الفريقين ، و إن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ؛ فإن الحديث إما وحيُّ من الله صرف 6 وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبر مربوحي صحيح من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؟ لأنه عليه الصلاة والسلام ماينطق عن الهوى ، إن هو الا وحي يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبتة ، فلا بد من الرجوع الى الصواب . والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكما يمارض كتاب الله تعالى و يخالفه . نعم يجوز أن تأتَّى السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتا عنه في القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه السالة ، فحيننذ لابد في كل حديث من الموافقة (٢) لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور، فمعناه صحيح صح سنده

⁽١) أى على الاقتصارعلى الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لايمكن فيه التناقض اللخ) أي فلا معنى لطرحه . وسواء أفرعنا على القول بجواز ألخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لابد أن يرده الى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا انه لا يخطئ في الاجتهاد رأساـــوان كان هذا أحسم للمادة وأولى في انه لا يحكم حكما يعارض الكتاب فلا معنى لاطراح السنة على أى تقدير (٢) وَصَارَ الكتاب مشتملاً على السنة ، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة

بالقَلْبُ، وصار حجة لا صل المسألة، لا عليها كما هو الا شكال الرابع، هـذا

أَوْ لا . وقد خَرَّج في معنى هذا الحديث الطحاوي (١) في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصاري عن أبي حميد وأبي أسيدأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سممتم الحديث عنى تعرفُه قاو بكم ، وتلين له أشمارُ كم وأبشارُ كم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا ولا كم به . وإذا سممتم بحديث عنى تُنكِرُ ، قاوبُكم ، وتَنبِدُ منه أشعار كم وأبشار كم ، وترون أنه منكر، فأنا أبعد كم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أبي بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرخُّص والمُدَّد وأُبِيُّ بن كعب اكت من فلما فرغوا قال: أي هؤلاء ماحديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرِ فُه القلب وَ يلينُ له الجلهُ وترجون عنده فصدِّ قوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول الا الخير . و بين وجه ذلك الطحاوى بأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿ إِمَّا المؤمِّنُونَ الذِّينِ إِذَا ذُ كِرَ اللهُ وَجِلْتُ قلوبهم) الآية ! وقال: (مَثَانَى ۖ تَقْشَعَرُ ۗ منه جُلُودُ الذينَ ۗ يَخْشُونَ ربِّهم) الآية ! وقال : (وإذا سَمِعوا ما أنزِل إلى الرَّسول ترى أعينهم تَفيضُ من الدمع) الآية ! فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله بلزم منهأن يكون الحديث موافقًا (٢) لا مخالفًا في المعنى ؛ إذ لو

(۱) أقول: وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبزار. قال: ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف في كلمتين: الأولى (وتنفر منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكر (۲) إنما يلزم منه أن يكون موافقا في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا. فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب النج عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً

خالف لما اقشعرت الجاود ، ولا لانت القاوب ؛ لأن النسد لا يلائم النمد ولا يوافقه . وخرج الطحاوى (1) أيضاً عن ألى هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إِذَاحُدَّ ثُمَّ عَنَى حَدِيثًا تَعَرِفُونَهُ وَلا تُنكِرُونَهُ فَصَدَّقُوا بِه قُلْتُهُ أُولُمُ أَقُلُهُ ، فإ بي أقول ما يُعرَف ولا يُنكرَ . وإذا حُدِّثتم عنى حديثًا تنكرونه ولا تعرفونه خَكَذُ بُوا به ، فانى لا أقول مايُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروى إذا وافتي كتاب الله وسنة نبيه (٢) لوجود معناه في ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال ممناه بنير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه . وإدا كان الحديث مخالفا يكذبه القرآن والسنة وحب أن يُدُفع ، ويُعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضًا . والحاصل من الجيع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم (٣) مخالفته . وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات ، وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المني القصود صحيح

ولا مخالفا فالكلام خطابي . وقوله (لاأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملا على معنى ليس في الكتاب أن يكون صدا ، ولا ألا تقشعر منه الجلود موتوجل القلوب

⁽١) أقول: وذكره في راموز الحديث عن الحكم

 ⁽٢) أخذ السنة منا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لاتزيد على مافى الكتاب شيئا جديدا ، وأنها لمجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل، ومالا فلا . وهذه هي النتيجة التي سيصلاليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال الا بالاقتصار على موافقة كتاب الله ، وأتى له ذلك من هـذا الحدث.

 ⁽٣) هذه الزيادة تقتضى أن الموافقة لا تلزم، وأنه يكنى فى اعتبار الحديث ألا يكُونَ مخالفًا . وإلا لماكان لذكرها فائدة مع الموافقة . فأذاكان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي الي هنا ما يصلح أن يكون دُليلا على مقصده من كون السنة راجعة الى الكتاب فعليك بجمع أطراف الـكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سمينها

و يحقق ذلك ماتقدم فى المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة ، فنى ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل فى الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بنى النظر فى الوجه الذى دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها فى الجلة ، وإن كانت بياناً له فى التفصيل . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فنقول - و بالله التوفيق - إن للناس في هذا المعني مآخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكا نه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : (ومَن مُيشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهُدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية ! وممن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فر وى أن امرأة من بنى أسد أتته فقالت له : بلغى أنك لعنت ذيت وذيت والواشمة والمستوشمة ، وإنى قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذى تقول . فقال لها عبد الله: أما قرأت (وما آتا كم الرسول فذرو وما نها كم عنه فانتهوا . واتقوا الله)؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفى دواية قال عبد الله : « لعن الله الواشيات والمستوشمات (۱) والمتفلّجات وواية قال عبد الله : « لعن الله الواشيات والمستوشمات (۱) والمتفلّجات للحسن المفيرات خلق الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغنى عنك أنك لمنت كيت وكيت ، فقال : « ومالى لا ألمن كمن عبد الرحمن بلغنى عنك أنك لمنت كيت وكيت ، فقال : « ومالى لا ألمن كمن لمنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو فى كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقدقرأت ما بين لوحى المصحف فا وجدته . فقال : اثن كنت قرأتيه لقد وجدتيه ؛ قال الله عز وجل : (وما آتا كم الرسول محذوه وما نها كم عنه فانتهوا) الحديث (٢) !

⁽١) النامصة هي التي تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته. والمتنمصة هي التي يفعل بها ذلك

⁽۲) تقدم (ج۳ -ص۲۱۸)

فظاهر قوله لها قدهو في كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله: (وما آتا كم الرسول فحذوه) دون قوله: (ولا مُرَبَّهم فليعُيرُنَّ خلق الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوى ، ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُعرماً عليه ثيابه ، فنهاه ، فقال التني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه: (وما آتا كم الرسول فحذوه) الآية ! وروى أن طاوساً كان يصلى منق بعد المصر ، فقال له ابن عباس: الركهما . فقال : إنما بهى عهما أن تتخذا سنة . فقال ابن عباس : «قد نهى (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدرى أثعد بهى (١) رسول الله صلى الله قال : (وما كان يُؤمن العصر » ، فلا أدرى أثعد بعيها أم تؤجر ؟ لأن الله قال : (وما كان يُؤمن عن الحيم ابن أبان أنه سأل عكر مة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار ، قلت : بأى شيء في القرآن ؟ قال قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكان عمر من قلت : بأى شيء في القرآن ؟ قال قال الله تعالى السنة أولى الأمر قال عَرقتَتُ ولو بسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعال السنة أو هو هو ، ولكنه أد خل (٢) مدخل العاني التفصيلية الني يدل عليها الكتاب أو هو هو ، ولكنه أد خل (٢) مدخل العاني التفصيلية الني يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهورعند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ماأج ل ذكره من الأحكام ، إما بحسب كيفيات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أوموانعه ، أو

⁽۱) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : شهد عندى رجال مرضيون ، وأرضاهم عندى عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب) رواه فى التيسير عن الحسة (۲) أى سلكوا به مسلك الدال على المعانى التفصيلية التى فى السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعانى دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت فى الا تار المتقدمة. والا فليست بذاتها ولا بكليها مدلولا عليها فى الكتاب، وانما المدلول عليه فى الكتاب منها كلى الاعتداد بها ووجوب امتالها

لواحقه ، أوما أشبه ذلك ، كبيانها للصاوات على اختلافها فى مواقيتها وركوعها وسعودها وسائر أحكامها ، و بيانها للزكاة فى مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى بما لايزكى ، و بيان أحكام الصوم وما فيه بما لم يقع النص عليه فى الكتاب . وكذلك الطهارة الحدثية والخبثية ، والحج ، والذبائح والصيد وما يؤكل بما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللهان ، والبيوع وأحكامها ، والجنايات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا فى القرآن . وهو الذى يظهر دخوله تحت الآية الكريمة : (وَأَنْزَ لَنَا إليكَ الذَّ كَرْ لَتُبَيَّنَ النَّاسِ ما نزَّلَ إليهم)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل: إنك امرؤ احمق . أتجد في كتاب الله الظهر أربعا لا يجهر فيها بالقواءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مُفسَّرًا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، و إن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرّف بن عبد الله بن الشّخير : لا يحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرّف : والله ما نر يد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من (١) هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي ينزل على رسول الله عليه وسلم ، و يحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك ، قال الأوزاعي : الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب ، قال ابن عبد البر : يريد أنها تفضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول إن السنة قاضية على الكتاب وتبينه

فهذا الوجه فى التفصيل أقرب الى القصود ، وأشهر فى استعمال العلماء فى هذا المعنى

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أى فحديثه يبين القُرآنفيتحدث مالسنة لذلك (ومنها) النظر الى مادل عليه السكتاب فى الجملة ، وأنه موجود فى السنة على السكال زيادة الى مافيها من البيان والشرح. وذلك أن القرآن السكريم أنى بالتمريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها ، وقد مر أن المصالح لاتعدو الثلاثة الأقسام : وهى الفروريات ويلحق بها مكلاتها ، والحاجيات ويضاف اليها مكلاتها ، والازائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد . و إذا نظرنا إلى السنة وجدناها لاتزيد على تقرير هذه الأمور فالسكتاب أتى بها أصولا يرجع اليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على السكتاب وبياناً فاله منها . فلا تجدفى السنة إلا ماهو راجع الى تلك الأقسام

فالضرور يات الخمس كاتأصلت فى الكتاب تفصلت فى السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله فى ثلاثة معان وهى الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها فى الكتاب وبيانها فى السنة ومكمله ثلاثة أشياء : وهى الدعاء اليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أورام إفساده ، وتلافى (١) النقصان الطارى، فى أصله . وأصل هذه فى الكتاب وبيانها فى السنة على الكال . (وحفظ النفس) حاصله فى ثلاثة معان : وهى إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ (٢) بقائه بعد خروجه من العدم الى الوجود ، من جهة (٦) المأكل والمشرب ، وذلك ما محفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما محفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما محفظه من

⁽١) بمحافظة الامام على إقامة أصول الدين باقامــة الحدود الشرعية كفتل المرتدين

⁽٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص فى المكل ولم يجعلهما من الأصلكا صنع فى كتاب المقاصد، وإن كان هذا اعتبارا آخركا سيقول، لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والا آخر من الخارج فاذا ضما الى الأول كملت ثلاثة . وقوله (وإقامة مالا تقوم الخ) عائد الى المكملين قبله

ره و الملك عرف : وبقوله (ويوانه عام على المساكن وهذا غير (٣) كا أنه قال حفظه باستعال الا غذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتى في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلا ومعرفة أنه لايضر أويقتل النح

خارج. وجميع هذا مذكورأصله في القرآن ومبين في السنة. ومكله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزني ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ماهو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لايضر أو يقتل أو يفسد ، و إقامة مالاتقوم هذه الأمور إلا به من النبائح والصيد ، وشرعية (۱) الحدوالقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشباه ذلك . وقد دخل (۲) (حفظ النسل) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن والسنة ينتها . (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله في الأملاك (۲) وكتنميته أن لا يفي (۱) ومكله دفع (۱) العوارض ، وتلافي (۱) الأصل بالزجر والحد والضان . وهو

⁽١) شرعة الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض _ وما أكثرها _ كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب العدم ، وهذا هو المكمل الثالث ، وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصدو لامانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا في نفسه

⁽٢) أى فى قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل فى مكمله · والجميع _______كا قال_ أصله فى الفرآن

 ⁽٣) أى بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

⁽ع) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا يفنى) أى تنميته إنما تعتبر من حفظه الضرورى إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالانفاق وغيره. أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضرورى حفظه . وقد يصحح الا صل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضرورى تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع . وعلى الاول يكون المعنى (لا جل ألايفنى) فهو مفعول لا جله بدون تقدير . وعلى الثاني (خشية ألا يني)

 ⁽٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته

⁽٦) وهو مراعاة صحة دخوله فى الملكية يكون بالزجر فى مثل الغصب ألذى لم يحصل به تلف ، والحد فى السرقة ، والضمان فى المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الا موال فى ملكية التلمس ، ومما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص

فى القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول (١) مالا يفسده ، وهو فى القرآن . ومكلة شرعية الحد (٢) أو الزجر (٢) وليس فى القرآن له أصل على الخصوص ، فلم يكن له فى السنة حكم على الخصوص أيضا ، فبقى الحكم فيه الى اجتهاد (٤) الأمة . و إن ألحق بالضرور يات (حفظ العرض) فله فى الكتاب أصل شرحته السنة فى اللعان والقذف . هذا وجه فى الاعتبار فى الضروريات . ولك أن تأخذها على ما تقدم فى أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

و إذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أونحوه ؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات

وكذلك التحسينيات

وقد كمات قواعد الشريعة فى القرآن وفى السنة، فلم يتخلف عنها شى، . والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتابوالسنة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسما تقدم عن بعضهم فيه

ومن تشوف الى مزيد فان دوران الحاجيات على التوسعة ، والتيسير ، ورفع الحرج ، والرفق

⁽۱) لعل الا صل (بتناول) بالبا الموحدة .وقوله (فى القراس) أى من الا آيات الدالة على إباحة الا كل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء وبحتمل أن يكون الا صل مكذا (يتناول مايفسده) بحذف (لا) أى يتناول حفظه عما يفسده . وهو فى القراس تحريم الخر

⁽٢) أى في الخر

⁽٣) أي في سائر المخدرات

⁽٤) قالوا إنه يكون محسب الجريمة فى جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا فى الزجر وحد الخركذلك ، لم يرد أصله فى القرآن ولم يحدد فى السنة بحد مخصوص، فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فانها جايت من القياس على القذف كما قال على (إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى) فأخذ عمر رأ به وحد فى الخرثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة ؛ كالتيم ، ورفع حكم النجاسة فيا اذا عسر إزالتها . وفي الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نصعلى بعض التفاصيل كالتيم والقصر والفطر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر فى مواضع منها مواضع الرخص ؛ كالميتة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة (١) الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم (٢) ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفى التناسل من المقد على البضع من غير تسمية صداق ، و إجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما فى البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثا دون ما هو 'كثر (۲) ، و إباحة الطلاق من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك

وبالنسبة الى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير ، والجهالة التي (١٠)

- (١) فالاباجة هنا رخصة دعا اليها رفع الحرج، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيها تقدم آنفا من مكملات حفظ النفس
- (٢) كَانَ الدُّمَ الحَبِيثُ فَى الحَيْوَانَ لَا يَنْفُصُلُ جَمِيعُهُ عَنِ الجَسَمِ حَتَى يَطْهُرُ الجَسَمُ منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين
- (٣) فنى التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرف من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأو امر الشريعة و نواهيها المكلة له ، الواردة في الكتاب والسنة ، من بعث الحكين وغيره
- (٤) كما فى أصول الجدران المغيبة فى الأرض . وكما فى بيع البطيخ ، وكما فى بيع. الفجل والجزر ونحوها نما غيب بعضه فى الا رض وإخراجه كله قيل بيعه يفسده ، فاغتفر لذلك

لا انفكاك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة وبحوها . ومنه التوسعة في ادخار الأموال و إمساك (١) ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع (٢) بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار و بالنسبة الى العقل في رفع الحرج عن المكره ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس (٦) عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة (١) رفع الحرج ؟ لأن أكثره اجتهادى و بينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجمل من الكناب . وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جار أيضاً كجريان الحاجيات ، فأنها راجعة الى العمل عكارم الأخلاق وما يحسن في مجارى العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصاوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات ،

⁽١) لا ينافى هذا عده التنمية من الضروريات فيا تقدم : لا أن المعدود منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدين أى بألا ينى ، كما هو أصل النسخة ، أو بألا يفى ، كما هو الوجه الثانى ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

⁽٢) الا نسب به أن يكون من حاجيات النفس كا باحة الصيد والمواساة ، لا نه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، و إن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال فى هذه الطيبات

 ⁽٣) أى فالنفس حينتذ مقدمة على المقل. فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن
 كان يضر مالعقل، سوا. أكان أكلا أم شربا

⁽٤) أى والقاعدة مقررة فى الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له . وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادى) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرته السنة منه قليل فقط لمحتذى حذوه كما قال

وآداب الرفق فى الصيام . و بالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح والشرب ، ونحو ذلك . و بالنسبة الى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضييق على الزوجة ، و بسط الرفق فى المعاشرة ، وما أشبه ذلك . و بالنسبة الى المال كأ خذه من غير اشراف نفس والتورع فى كسبه واستعاله ، والبذل منه على المحتاج . و بالنسبة إلى المقل كمباعدة الحمر ومجانبتها و إن لم بقصد استعالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنبوه) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل فى القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا و وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح فى الفهم وأشفى فى الشرح وانما المقصود هنا التنبيه . والعاقل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير اليه . و بالله التوفيق

(ومنها) النظر الى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذى تبين فى كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين فى دايل القياس

ولنبدأ بالأول:

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أوفى السنة كا تقدم في المأخذ الثانى ، وتبقى الواسطة على اجتهاد ، والتباين (١) لمجاذبة الطرفين إياها ، فر بما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك الى انظار المجتهدين حسبا تبين في كتاب الاجتهاد ، ور بما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجرى على مسلك المناسبة ، فيأتى من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي (٢) أو غيره (٦) . وهذا هو المقصود هنا

- (١) لعل الأصل (والتشابه)ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعى جذب أحد الطرفين لها بابنت الآخر
 - (٢) كما يأتى في احتجاب سودة
- (٣) إذا جعل بالجر عطفا على ماقبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، و بقى بين هذين الأصليين أشياء يمكن لحاقها بأحدها ، فبين عليه الصلاة والسلام فى ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الحر الأهلية . وقال إنها ركس وسئل (۱) ابن عمر عن القنفذ فقال : كُل ، وتلا : (قل لاأجد في أوحى إلى ") الآية ! فقال له إنسان : إن أباهريوة يويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخر ج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجكرة وألبانها » وذلك لما في لحها ولبنها من أثر الجلة وهي المنهدة . فهذا كله راجع الى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب (۲) والحباري (۱) والأرنب (۱) وأشباهها (۱) بأصل الطيبات

(والثانى) أن الله تعالى أحل من المشروبات ماليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها ، وحرم الحر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للمداوة

فى الجنين بالغرة فى المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله (لاحق)يكون نوعا ثالثا غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

- (۱) أخرجه أبو داود. ومثله الذئب فقدروى الترمذى عنه صلى الله عليهوسلم أنه قال: (أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟)
 - (٢) أخرج فى التيسير حديث إباحة الضب عن الستة
 - ' (٣) عن أبي داود
 - (٤) عن الخسة
 - (٥) أى كالجراد . وقد أخرجه عن الخسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيا بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبيذ الدُّباء والمزفَّ والنَّير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالسكرات تحقيقاً ، سدًّا للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : «كنتُ (١) نهيتكم عن الانتياذ فانتبذوا . وكلُّ مُسكر حرام (٢) » و بقى في قليل المسكر على الأصل من التحريم (١) ، فبين أن « ما أسكر كثيرُ ، فقليله حرام » وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ في الدباء والمزفت وغيرها . فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعين ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك ، وعكم من ذلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلما ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه اصطاد لنفسه لالك ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكل فلا تأكل ، فأنى أخاف أن

- (١) تحريم الانتباذ في هذه الأوعية سد للذريعة ، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثي عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطها نت اليه نفوسهم وشكوا من ضيق الا مر عليهم بمنع هذه الا واني التي لامندوحة لهم عنها أباح لهم الا وعية كلها غير ألا يشربوا مسكرا . فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضي رجح جانب الحل الذي هو الا صل . وسوا ، أقلنا إن ذلك بوحي أم باجتهاد ، فالكل يانه صلى الله عليه وسلم
- (٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الحسة إلا البخارى
- (٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الاباحة)فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليلالذي لا يسكر ، إلى أي الطرفين تنضم ؟ فبين أن ماأسكر كثيره الخ

يكون إنما أمسكه على نفسه » (١) وفي حديث آخر: « إذا قتله ولم يأكل منه شيئًا فإنما أمسكه عليك (٢) » وجاء في حديث آخر: « إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه (٢) » الحديث (١) . وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين (٥)

(والرابع) أن النهى ورد على المُحرِم أن لايقتل الصيدَ مطلقاً ، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء ، وأبيح للحلال مطلقاً فن قتله فلا شيء عليه ، فبقى قتله خطأ في محل النظر ، فجاءت السنة (٢) بالنسوية بين العمد والخطأ . قال الزهرى : جاء القرآت بالجزاء على العامد ، وهو في الخطأ سنة ، والزهرى مِن أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بينه القرآن ، وجاءت بينهما أمور ملتبسة ، لأخذها بطرف من الحلال والحرام ، فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجلة وعلى التفصيل . فالأول (٧) قوله : (الحلال بيّن ، و بينهما أمور مشتبهات » الحديث (٨) . ومن الثانى قوله فى حديث عبد الله بن زَمعة : ، واحتجى منه ياسو دة كا رأى من شبهه بعتبة الحديث (١٩)

- (١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن
 - (۲) أخرجه احمد وابو داود
- (٣) فيكون الحديث الأول من الالحاق بأحد الطرفين احتياطا فقط
 - (٤) أخرجه أبو داود
 - (٥) أي الطرفين الواضحين
- (٦) كما أخرج مالك فى قصة الذى رفع أمره الى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان ، فأصابا ظبيا وهما محرمان . فحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز
 - (٧) أى ما كان على الجلة
 - (٨) تقدم (ج٣ ص ٨٦)
- (٩) حديث عائشة ، قال في التيسير أخرجه الستة إلاالترمذي وقد جاء في الحديث

وفى حديث عدى بن حاتم فى الصيد: « فإذا اختلط بكلابك كلب من غيرها فلا تأكل ، لأتدرى لعله قتله الذى ليس منها (١) » وقال فى بعر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الجيض والعدرات: « خلق الله الماء طَهوراً لا يُنجَسه شى، (٢) في بأحد الطرفين وهو الطهارة . وجاء فى الصيد: « كل ما أصميت ، ودع ما أغيت » (٣) وقال فى حديث عقبة بن الحرث فى الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأة التى أراد تزرُّ جها — قال فيه: « كيف بها وقد

(هو لك يا عبد بن زمعه . الولد للفراش، وللعاهر الحجر ... ثم قال لسودة بنت زمعة زوجه صلى الله عليه وسلم : احتجى منه) لما رأى شبهه بعتبة · فألحقه بصاحب الفراش ، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أبيها ، احتياطا

(١) قال في أعلام المحققين : متفق عليه

(م) الحديث أخرجه أصحاب السنن. وفيه: إنا نستق لك الماء من بثر بضاعة وتلق فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة ، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق اذا أصابه وجع) واذا نظر الى الروايات الا خرى التي فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة الآن علامة التنجيس لم توجد فيه ، وان كانت هذه الروايات ضعيفة سندا ، لكنها الابد أن تكون بحيث يعتمد عليها ، بدليل الاجماع على معناها ، والا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فيه ، الآنه مر باب تحقيق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كنذ كير لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاء المحكم فهو من الباب

(٣) رواه الطبرانى عنابن عباس. قال العلقمى : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء ، حيث إنه صلى الله عليه وسلم رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة ، تجد انه قد أخذ فيهما بالا صل ان كان اجتهاداً فالا صل الذكاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقيود وشروط ، فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا الى الا صل وهو عدم الحل ؛ لا نه غير مذكى ، وكذلك الماء رجح فيه الا صل ، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه ، ولما يتبين بق على أصله

زعمَتْ أنها قد أرضَعَتْ كما ؟ دعها عنك » (١) الى أشياء من هذا القبيل كثيرة (والسادس) أن الله عز وجل حرّم الزنى ، وأحل النزو يج وملك الين ، وسكت عن النكاح المخالف المشروع ، فانه ليس بنكاح محضولا سفاح محض فجاء في السنة مابين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون (٢) محلا لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقا (٦) ، أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث : ﴿ أَيّمَا امرأة مِنْ كَحِتُ بنير إذن وليّهًا فنكاحُها باطل ، فإن دخل بها فلهاالهر عااستَحَلَّ منها (١٠) وهكذا سأثر ماجاء في النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحل صد البحر فيا أحل من الطيبات ، وحرم الميتة فيا حرم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هو الطّهُورُ ما وه ، الحِلُ مَيتتُه » (٥) وروى في بعض الحديث

(۱) الحديث أخرجه في التيسير عن الخسة الا مسلما ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابي إلهاب بن عزيز ، فأتته امرأة فقالت : إنى أرضعت عقبة والتي تزوج بها ، فركب إلى المدينة . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (كيف وقد قيل ؟) ففارقها . إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد الى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولوضعيفة ، فأن الشارع جعل لساع دعوى المرأة في الرضاع شروطا لم تستوف هاهنا ، فكان مقتضاه ألا يلتفت الى قول المرأة ، ولا يقضى به في تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما في قوله (التي أراد أن يتزوج بها)

(٧) أى المسكوت عنه ، أى باقيه الذى لم تبينه السنة

(٣) كما فى مثال النكاح بغير ولى قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول ألحق بكل من الا صلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الا حكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى باختلاف يسير فى بعض ألفاظه (تيسير) (٥) أخرجه فى التيسير عن الأربعة عن أبى هريرة ، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته «أُحِلَّت مَينتان : الحِيتانُ والجِراد، (١) وأكل عليه الصلاة والسلام ما قذفه البحر لل أنى به أبو عبيدة

(والثامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى : (وكتبنا عليهم فيها أنَّ النَّفس بالنفس) الى آخر الآية . هذا في العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : (فتحريرُ رقبة مُؤمِنة ودية مُسلَّة الله العلم) وبين (٢) عليه الصلاة والسلام دية الأطراف على النحو الذي يأتى (٢) بحول الله ، فا، طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة (٤) ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ، ويشبه الانسان التام لخلقته ، فبينت السنة (٥) فيه أن ديته النرَّة (٢) ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له السنة (والتاسع) أن الله حَرَّم الميتة وأباح المُذكاة ، فدار الجنين الخارج من بطن (والتاسع) أن الله حَرَّم الميتة وأباح المُذكاة ، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملهما . فقال في الحديث : « ذَكاة الجنين ذكاة أ

⁽۱) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتنان ودمان . فأما الميتنان فالحوت والجراد الح) عن ابن ماجه والحاكم والبيه في عن ابن عمر . قال العزيزى قال الشيخ: حديث صحيح

⁽٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائى عن عبد الله بن حزم عن أيه وما رواه أبو داود والنسائى عن عمرو بن شعيب. وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين ، لكن بيان أحدهما به والا خر بالسنة ، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر

⁽٣) فى المثال الرابع مما يجرى مجرى القياس

⁽٤) أي من غيرها

⁽٥) في حديث أخرجه الستة

⁽٦) قال صاحب التيسير في شرح الحديث : الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقها، ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أى لم بلحق بأحد الطرفين

أمَّه ، (١) ترجيحا لجانب الجزئية على جانب الاستقلال

(والعاشر) أن الله قال : (فان كُنَّ نِسآ ، فَوْقَ ا انْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلْثَا مَاتَرَكِ . وَإِنْ كَانَتُ وَاحْدَةً فَلَهَا النِّصْفُ) فبقيت البُنتان مسكوتاً عنهما ، فنقل في السنة (٢٦ تحكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين . ذكره القاضى إسهاعيل

فهذه أمثلة يستمان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى أحد الأصلين المنصوص عليهما ، أو إليهما مماً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما (٢)

وأما مجال القياس فانه يقع فى الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها ، فيجتزى بذلك الأصل عن تفريع الغروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه — و إن كان خاصا — فى حكم العام ممنى وقد

⁽۱) رواه فى الجامع الصغير عن أبى داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبى داود والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطنى والحاكم عن أبى سعيد والحاكم عن أبى أموب الانصارى وعن أبى هريرة ، والطبرانى عن أبى أمامة وأبى الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوى : قال الغزالى صح صحة لا يتطرق احتمال الى متنه ولا ضعف فى سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره فى الأساليب . قال الحاكم : ضحيح الاسناد . وقال العراقى : وليسذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيده كلها اه وقال ابن حجر الحق أن فها ما تنتقض به الحجة اه قال العراقى . ورواه الطبرانى فى الأوسط بسند جيد فكان ينبغى للصنف عدم إغفاله ، فانه ليس فها ذكره شله بل الكل معلول

⁽٢) كما فى حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلىالله عليه و لم ينتين لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لهما الثلثين ولامهما الثمن ، وله الباقى

 ⁽٣) غير ظاهر في الغرة في الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الا طراف.
 وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطى)

مر فى كتاب الأدلة (1) بيان هذا المعنى . فاذا كان كذلك ووجدنا فى الكتاب أصلا وجاءت السنة بما فى معناه أو ما يلحق به او يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا وسواء علينا أقلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس (٢) أو بالوحى ، إلا أنه جار فى أفهامنا تجرى المقيس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر فى أول كتاب الأدلة (٦) . وله أمثلة

(أحدهما) أن الله عز وجل حرم الربا (٤) ، و ربا الجاهلية الذى قالوا فيه : (إنما البَيعُ مِثلُ الرِّبا) هو فسخُ الدَّين في الدَّين ، يقول الطالب : إما أن تَقضى و إما أن تُربى وهوالذى دل عليه أيضا قوله تعالى : (و إن تُبتُم فلكُم رُ ، وسُ أموالكم

- (۱) فى المسألة الناسعة ، وإنه كان العموم هناك للا شخاص وان الشريعة ليست خاصة بعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذى فيــــه الحكم ، كحرمة النيذ بجعل الخر شاملا له معنى وإن لم يشمله صفة
 - (٢) بنا. على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد
- (٣) فى المسألة الثانية ، حيث قال إن الظن الراجع الى أصل قطعى يعول عليه .
 ومثال ذلك ما ورد من الا عاديث فى النهى عن جملة من البيوع و الربا
- (٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعقد فى الاسلام ، لا أن هذا هو الذى بصدده التشريع فألحق به ما عقد فى الجاهلية فقال (وربا الجاهلية موضوع الخ) وهذا إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو بوحى يجرى فى أفهامنا بجرى القياس ويصح أن يكون هذا المقدار الى قوله (واذا كان كذلك) مثالا لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضا (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده ومالا يغفر فيبطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفوراً فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى فى افهامنا بحرى القياس قوله (واذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب الى عبارته من الأول حيث ذكر فى قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير حيث ذكر فى قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير من أمثلة الالحاق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى بجرى القياس

لا تظلمون ولا تظلمون) فقال عليه الصلاة والسلام: « وربا الجاهلية موضوع . وأو ل ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب ، فإ نه موضوع كله » (١) . وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هومن أجل كو نه زيادة على غير عوض ألحمت السنة به كل مافيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام: «الذَّهبُ بالذَّهبُ بالذَّهب ، والفضة بالفضة ، والبُرُ بالبُر ، والشمير بالسمير ، والتم بالتم ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد . فن زاد أو ازداد فقد أر بى ، فإذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شتم ، إذا كان يدا بيد (٢) » ثم زاد (٣) على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الاصناف ، وعد من الربا ، لأن النساء في أحد الموضين يقتضى الزيادة (١٠) و يدخل فيه بحكم المعنى (٥) السلف بحر فعا ، وذلك (١) لأن بيع هذا الجنس و يدخل فيه بحكم المعنى (٥) السلف بحر فعا ، وذلك (١) لأن بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جزر من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات الى هذه رواية لأبي داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جا في قوله صلى الله عليه وسلم (فأذا اختلفت الخ) وثم للتأخر الربي وإلا فالالحاقان في حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ الحديث ترتيبا في الالحاق زمانا أيضا وكان عليه أن يؤخر قوله (فاذا اختلفت) بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بالحاق السنة ؛ لا أن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص النساء عند إتفاق الا صناف فقط ، رأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جاريا عندهم ووقع عليه التحريم في القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيرا في مقابلة شعير لا جل بأكثر ، في مقابلة دراهم لا جل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط في مثله في مقابلة دراهم لا جل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط في مثله

(٤) أي غالبا في العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل للتحريم في بيع هذه الا جناس بمثلها متفاضلاً . وقوله بعد (والأجل الح) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدراً ، فهو تكميل لقوله (لأن النساء في أحد العوضين الح)

بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير (١) شيء ، وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لايكون عادة إلاعند مقارنة الزيادة به في القيمة ؟ إذ لايُسلَم الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لم جاز مثل هذا في (٢) غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما ؟ محل نظر يخفي وجهه على المجتهدين ، وهو من أخنى الأمور التي لم يتضح معناها (٣) الى اليوم ، فالذلك بينتها السنة (١) إذ لو كانت بينة لو كل في الغالب أمر ها الى المجتهدين ، كرى لا و كل اليهم النظر في كثير من مال الاجتهاد ، فثل هذا جار (٥) تجرى الأصل والفرع في القياس . فتأمله

- (١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما اذا دار الفضل من الجانبين ،كما فى أخذ كثير ردى. فى قليل جيد ، فزيادة الردى. تقابل بجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غرراكبرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو بمنوع . وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة
 - (٢) أى التفاضل والتسيئة
- (٣) أى علتها وسر الفرق بين النقود والا طعمة وبين غيرهما ، حيث منعا فهما أجيزا فيما حداهما . راجع الجزء الثانى من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافى فى المطلوب والذى أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا فى النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح
- (٤) فمن ذلك أنه استرى العبد بعبدين . وأنه لما نفدت الابل فىجهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى إمل الصدقة . وهذا فيه الا مران معا
- (ه) لم يجزم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخنى الأمور التي لم يتضح معناها ، فريما كان تعبدا ليس مبنيا على علة · فلا يتأتى إجراء القياس فيه · وأبيضا من أنه إما أن يكون بالوحى لاغير ، بناء على أنه لا يجتهد ، أو بعضه به و بعضه بالقياس لمن جوز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص النخ)

(والثانى) أن الله تعالى حرم الجع⁽¹⁾ بين الأم وابنتها فى النكاح، وبين الأختين وجاء فى القرآن: (وأحل لهم ما وراء ذلكم) فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا: وقد يروى فى هذا الحديث: « فا نكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أر حامكم (٢)» والتعليل يشعر بوجه القياس

ا (والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السهاء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر ، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهور ماؤه ، الحل ميتته (٢) »

(والرابع) أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهي مما يشكل قياسها على العقول ، فبين (1) الحديث من دياتها ماوضح به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره ، فلابد من الرجوع اليه و محذى حذوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والربع ، والثمن ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصبة إلاماأشار إليه قوله في الأبوين: (فان لم يكن لهولد وورثه أبواه فلاِ مُمِّ الثلث) الآية ! وقوله في الأولاد : (للذكر

⁽۱) أى فى صورة ما إذا عقد على الائم ولم يدخل بهـا . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالائم أو عقد على البنت _ فان اتحريم تأييد لايخص مجرد الجمع

⁽۲) تقدم (ج۳ – ص۱۹۲)

⁽٣) تقدم (ج ٤ – ص٣٧)

⁽٤) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل، كالآمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الالحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدى خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه بين (ماوضح به السبيل) دونأن يقول (ألحق الا طراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكا نه) ولم يذكرها في تطبيق الامثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حظ الأنثين) وقوله في آية الكلاة: (وهو ير مُها إن لم يكن لها ولد) وقوله: (و إن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذ كر مثلُ حظ الأنثيين) فاقتضى أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فالعصبة، و بقى من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم، فقال (1) عليه الصلاة والسلام: و ألحقوا الفرائض بأهليها، فابقى فهو لِأ ولى رَجُل ذكر (٢)، وفي رواية: و فلأولى عصبة ذكر، فأتى هذا على مابقى مما يحتاج اليه، بعدمانبه الكتاب على أصله

(والسادس) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: (وأمهّا تُكمُ اللاّتى الرضعنكم، وأخوا تُكم من الرّضاعة) فألحق النبي صلى الله عليه وسلم بها تين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرمن من النسب وكالعمة ، والخالة ، و بنت الأخ ، و بنت الأخت ، وأشباه ذلك . وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنني الفارق ، نصت (٢) عليه السنة - إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد فقال عليه الصلاة والسلام : وإنّ الله حرّم مِن الرّضاعة ما حرم مِن النسّب (٤)»

⁽١) محل الشاهد قوله (فما بق الخ) المفيد للعموم في العصبة

⁽۲) رواه بهذه الرواية فى التيسير عن أحمد والشيخين والترمذى وقال أخرجه البخارى ترجمة . قال فى نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا فى جميع الروايات وقع عند صاحبالنهاية والغزالى غيرهما منأهل الفقه بلفظ (فلا ولى عصبة ذكر) واعترض ذلك ابن الجوزى والمنذرى بأن لفظة العصبة ليست محفوظة

⁽٣) أى وجهة الالحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لا ن المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يتركه صلوات الله عليه . فقوله (نصت الخ) خبر ثان

⁽٤) أخرجه الترمذي بلفظ (من الرضاع) وقال العزيزي حسن صحيح

وسائر ما جاء في هذا المني ، ثم ألحق (١) بالأ ناث الذكور ؟ لأن البن الفعل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بالرضاع (٢) فالذي له اللبن أم بلا إشكال (والسابع) أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم فقال : (ربِّ اجْعلُ هذا كبداً آمِناً) وقال تعالى : (أولم يَرَوا أنّا جلنا حَرَما آمِناً) وذلك حرم الله مكة . فدعارسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لكة ومثله (٢) معه ، فأجابه الله وحرم ما بين لا بَدَيْها ، فقال : « إني أحرِّم ما بين لا بَتى المدينة بسُوء إلا أذابه أو يُقتل صيد ها» (٥) وفي رواية : (ولا يريد أحد أهل المدينة بسُوء إلا أذابه الله الله في النار ذوب الرقاص أو ذوب الملح في الماء » (١) كما في حديث آخر : (ربا كما في المناب الله عنه الله عنه المرأة التي أرضعتها فقالت : بارسول الله ، إن أخاه ليس هو الذي أرضعني ، ولكن أرضعتي المرأته ، فقال : (ائذ في له فانه عمك)

(٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذي له اللبن أم) لعل الأصل (فالذي له اللبن أب) وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق (فانه عمك) (٣) في رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إني أحرم ما بين جبلها مثل ما حرم ابراهيم مكة) وقد دعا لا ملها بالبركة في صاعها ومدها . وقال في رواية مسلم والترمذي (لايصبر على لا وا، المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنفي خبها كما ينفي الكير خبث الحديد و فلعل هذه المزايا وما ما ثلها يفسر بها قوله (ومثله معه) دواه احمد ومسلم

(٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لايقال فيه إنه قياس وتفريع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته ومامعها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ما ترى من الضعف وفى تحرير الأصول وشرحه في مسألة أن حكم القباس ثبوت حكم الأصل في الفرع في تال ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع اه وإذا انتفى الأصلواللرع وهما ركنان في القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟

« فَنِ أَحدثَ فِيهَا حَدْثًا أُو آوي مُحدثًا فعليه لعنةُ الله والملائكة والنَّاس أجمعين، لايقبِلُ اللهُ منه يومَ القيامةِ صَرفاً ولا عَدُلاً » (١) ومثله في صحيفة على المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة . وقد جاء فيها قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ـَ كُفُرُ وَا وَيَصُدُ وَنَ عَنْ سَبِيلَ اللهِ وَالمُسَجِدِ الْحَرَامِ - الْيَقُولُهُ : وَمَنْ يُرُدُ فَيه بِالْحَادِ بظُلِم 'نَذِقَه مِنعذاب أليم) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكابالنهيات على تنوعها ، حسما فسرته السنة · فالمدينة لاحقة بهافي هذاالمعنى (والثامن) أن الله تعالى قال : (واستشهد شهيد ين من رجالكم ، فإن لم يكونا رَجُلين فرَجلٌ وامرأتان) الآية ! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك في قوله : « مارأيتُ ۗ مِن ناقصات ِ عَقلِ ودين أُغلبَ لِذِي لُبِ منكن ، (٢) وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآنوقال فيه : (أن تَضلُّ إحداهُما فتلد كر إحداهُما الأخرى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، فقضى (٢) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكما قضي به قوله تعالى (إنَّ الذينَ يَشْتَرُ ونَ بِمَهِدٍ اللهِ وأيمانهم تَمَنَّا قليلا) الآية ! فجرى الشاهد واليمن مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين في القياس، إلا أنه يخفى فبينته السنة

(والتاسع) أن الله تمالى ذكر البيع في الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة في بعض الأشياء (٤) كالجمل المشاراليه في قوله تعالى : (وكَنَ جاء به حِملُ بعير) والاجارة على

⁽١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الخسة

⁽٢) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم

⁽٣) عن ابن عباس رضى الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمين وشاهد) أخرجه فى التيسير عن مسلم وأبى داود

⁽٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام

القيام بمال اليتيم في قوله: (ومَن كان فَقَيراً فلْيا كل بالمعروف) وفي الممال على الصدقة كقوله تمالى: (والعاملين عليها) وفي بعض منافع (1) لا تأتى على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين ، فيين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، ووكل سائرها الى أنظار المجتهدين ، وهذا هو المجال القياسي المعتبرفي الشرع ، ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيان ما أنزل الله اليه على أي وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم فى شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدلذلك على صدق كل رؤيا ؟ فبين النبي صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء (٢) النبوة ، وأنها من المبشّرات ، وأنها على أقسام (٢) الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذي فى القياس ، والأمثلة فى هذا المذى كثيرة

ومنها النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتى في معان مختلفة ولـكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان . فتأتى السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن دلك

(۱) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة الجائزة فى القرآن إلا فى الرضاع (فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزيا) وقالوا فى توجهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هى ما قاله صلى الله وسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهوواضح وأيضا فكثيراً ما كان يقول لا صحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا ؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن إلحاق غيرهم مهم)

(٣) أى كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما حاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول (١) كتاب الأدلة الشرعية في طلب معى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار (٢) من الكتاب ويدخل فيه مافي معى هذا الحديث من الأحاديث ، فلامعى للإعادة (ومنها) (٦) النظر الى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن ، وإن كان

(۱) في المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي لأنه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكليات. فالسنة قد نظمت هذه المواضع المتفرقة المبثوثة ، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة ، وكان هذا الوجه جمع المتفرقات ، وأخذ كلي من الجزئيات ، وإجمال التفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة ، وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبي عليه الدعوى في أصل المسألة واحد منها يكني لاثبات المسألة فانما يظهر ذلك في الوجه الثالث تاما ، وفي الثاني بيعض تكلف ، وفي الا أول على الطريق الذي قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفراده باثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط في السنة كثير ، هكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسرله فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوهه الحسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير اليه في الفصل الاتن من وجوهه الحسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير اليه في الفصل الاتن على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفى في إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ النخ)

(٢) تقدم (ج٢ - ص٤٦)

⁽٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لا ن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أوشروطها أو كيفياتها ألى آخر ما تقدم فى بيان الا حاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أماهذا فقصور على بيان لفظ بحمل ورد فى الا ي يوضح الغرض منه ، كما قال (من حيث وضع اللغة) وقوله (لا من جهة أخرى) أى من الجهات الحسة السابقة

فى السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجدكل معنى فى السبة مشاراً اليه — أومنصوصاً عليه فى القرآن ولنمثله ثم ننظر فى صحته أو عدم صحته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث (١) ابن عمر فى تطليقه زوجه وهى حائض ، فقال عليه السلاة والسلام لعمر : « مُرْه ُ فلْيرَ اجِعْها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يحس . فتلك العدةُ التي أمر الله أن يطلق لها النساء ، يعنى أمر م في قوله : (يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطأقوهن ليد يهنى)

وَالثّانى حديث (٢) فاطمة بنت قيس فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل له اسكنى ولانفقة إذ طاقتها (٦) ألبتة — وشأن المبتوتة أن له السكنى و إن لم يكن لها نفقة — لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيراً لقوله : (ولا يخرُ جُن إلا أن يأتين بفاحشة مبيّنة)

والنُالث (١) حديث سبيمة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر (٥) فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبيّن الحديث أن قوله تعالى : (والذين

⁽١) أخرجه في النيسير عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه

⁽۲) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا البخارى . قال فى التحرير ــ فى تمثيله المجهول الذى لا يعلم به ــ : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى و لانفقة و قدر ده عمر فقال: لانترك كتاب ربنا ولاسنة نبينا لقول امرأة لاندرى لعلها حفظت أو نسيت وروى مسلم هذا الرد

⁽٣) يعنى زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة

⁽٤) أخرجه عن السة إلا أبا داود

⁽٥) ولفظ البخاری (قریبا من عشر لیال)

يُتُوَفَّونَ منكم ويذَرونأزواجًا يتر بصن بأنفسهنأر بعدَ أشهرُ وعشراً) مخصوص فى غير الحامل ، وأن قوله تعالى : (وأولاتُ الأحمالِ أجابُهنَّ أن يضعَن حمْلهن) عام فى المطلقات وغيرهن

والرابع حديث (١٦ أبي هريرة في قوله : (فبدَّل الذين ظلموا قوْلاً غيرَ الذي قبل لم) قالوا : حبة في شعرة . يمنى عوض قولة : (وقولوا حِطلة)

والخامس حديث (٢) جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف. بالبيت سبعاً فقرأ: (واتخِذُوا من مقام إبراهيم مصلى) فصلى خلف المقام ، ثم أتى. الحجر فاستلمه ، ثم قال: « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ: (إن الصفا والمروة من شعائر الله)

والسادس حديث (٢) النعان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله على: (وقال ربُّكُمُ ادعوني أستَجِبِ لكم) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية الى قوله : (داخرين)

والمابع (١) حديث عدى بن حاتم قال لما نزلت : (حتى بتبيّن الحكمُ الحيط الأبيضُ من الخيط الأسود من الفجر (٥) قال لى النبي صلى الله عليه وسلم .

- (۱) قبل لبنى اسرائيل (ادخلوا البابسجدا وقولوا حطة نغفرلـكم خطاياكم) فدلوا فدخلوا يزحفونعلى أـ تاههم وقالوا (حبة فىشعره) رواه البخارى والنزمدي.
 - (۲) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح
 - (٣) أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حسن صحيح
- (٤) أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح. ورواه في الترغيب عن الخسة. ولفظه فيه (بل هما سواد الليل وبياض النهار)
- (٥) قوله (من الفجر) نزلت بعد ما اشنبه جملة من الصحابة فى المعنى. وصار بعضهم يربط حبلين أسود و أبيض فى رجله لينظر اليهما، وبعضهم وهو عدى جعلهما تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان؟ فقال له (إن وسادتك لعريض _ كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه _ بل هما سواد الليل وياض النهار) قال الشيخان ونول بعد (من الفجر) فعلوا أنما يعنى الليل

« إِنَّمَا ذَلَكَ بِياضُ النَّهَارِ مِن سُوادِ اللَّيلِ »

والثامن حديث (١) سمرة بن حُندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « صلاة الوسطى صلاة العصر » وقال (٢) يوم الأحزاب : « اللهم املاً قبور مم و بيوتهم ناراً كما شغاونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس »

والتاسع حديث (٢) أبي هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع (٤) سوط في الجنة لخير من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فمن زُحْز عن النار واُدْخِل الجنة فقد فاز) »

والعاشر حديث (٥) أنس فى الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها : ه الشَّركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور ، وثمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجتنبوا كبائر ما تُنهون عنه) الآية !

والنهار . ولوكان نزل قوله (من الفجر) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى الخيطين تحت الوسادة ولا سائل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع البخاري ومسلما

⁽۱) رواه أحمد والترمدي وصححه

⁽٢) الحديث عن على رضى الله عنه . وفى رواية (يوم الحندق) أخرجه فى التيسير عن الحسة

⁽٣) رواه الترمذي وقال حسن صحيح

⁽٤) ولا يظهر هذا المثال. لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حبث وضع اللغة كما هو موضع هذا النطر. وكما هو الجارى فيا قبله وما بعده من الأمثلة؛ بل هو ما نه استنتاج لهذا المعنى من الا ية ور بماكان أظهر ممه في غرضه حديث الصحيحين (أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخني لهم من قرة أعين) لا ن مافي الحديث وإن كان لم يعين بشحصه إلا أنه نوضيح وتقريب لمعني الا ية وهو أقصى مايعبر به للدلالة على المراد فيها

⁽٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي

وهذا النمط في السنة كثير

ولكن القرآن لا ينى بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التى تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد فى هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسامات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى (۱) ظللتزم لهذا لا يفي بما ادعاه ، إلا أن يتكلف فى ذلك ما خذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون فى العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذى شرع فى التنبيه عليه ، فلم يوف به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول فى مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصات ما ورد فى السنة ، فكان ذلك نازلا بقصده (۲) الذى قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه فى هذا المقام إلا لاستخراج معانى الأحاديث الى خرج مسلم ابن الحجاج فى كتابه المسند الصحيح ، دون ما سواها (۲) مما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب المائي المصنفة فى علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ (۱) موفيا بالغرض فى الباب والله الموفق الصواب

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب، عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، فقوله عليه الدلاة والسلام (٥): « يوشكُ رجلُ منكم متّكِنًا على

- (١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجرى هذا المجرى الذي يريده هذا القائل من السان الحاص
 - (٢) أى نازلا بما قصده في هذه الدعوى الى موضع الاهدار
- (٣) أىفاذاكان لم يتم له غرضه فى مقدار محدود من الا ماديث وهى أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الا خرى ؛
 - (٤) الاُنظار الخمسة السابقة على هذا الاُخير
 - (٥) تقدم (ج٤ ــ ص ١٥)

أريكته ، الى آخره لايتناول ما نحن فيه ، فان الحديث الما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن ، وهذا لم ندّعه في مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثنى . وقوله : • ألا و إن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله ، صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضعين والحكم عليه ، و إما بالطريقة القياسية ، و إما بغيرها من الما خذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مِخلّب من الطير ، وعن العقل

وأما فكاك الأسير فأخوذ من قوله تعالى: (وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر ، والأسير في هذا المعى أولى بالنصر ، فهو مما يرجع الى النظر القياسي

وأمًّا أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؟ كقوله: (ولن يَجعلَ الله ولكافرين على المؤمنين سبيلاً) وقوله: (لا يَستوى أصحابُ النار وأصحاب الجنة) وهذه الآية أبعد (١) . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجودا في القرآن على التنصيص أو نحوه (٢) لم يحملها على خارجة عن القرآن عيث قال: « ما عندنا الاكتاب الله وما في هذه العميفة » إذ لوكان في القرآن لعد " الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . و تمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال: (الحر الحر والعبد العبد) فلم يُقد من الحر للعبد والعبودية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقاد من المسلم الكافر

⁽۱) لا تن محل ننى الاستواء قد بين فى قوله نعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون) فليس المراد مايشمل عدم استوائهما فى القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض فى الدنيا (۲) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحركم من الا تيتين

وأما إخفار ذمه المسلم فهو من باب نقض المهد، وهو فى القرآن (١) ، وأقرب الآيات النه قوله تعالى : (والذين كَنقضون عهدَ الله من بعد ميثاقه و يقطعُون ما أمرَ الله به أن يُوصَل ويفسِدُون فى الأرض أولئك لهمُ اللعنة ولهمم سوه الدَّار) وفى الآية الأخرى : (أولئك همُ الخاسرون)

وقد مر تحريم المدينة وانتراعه من القرآن

وأما من تولى قوما بغير إذن مواليه فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضا فان الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذى هو لحمة كلحمة النسب كفر لنعمة ذلك الولاء وكلاء على غير الأب. وقد قال تعالى فيها: (والله جعل ذلك الولاء وكفية ورزقكم من أزواجكم بنين وكفية ورزقكم من الفي من أنواجكم بنين وكفية ورزقكم من الطيبات. أفياطل يؤمنون و بنعمة الله هم يكفرون ؟!) وصدق هذا المعنى مافي الصحيح من قوله (٢): (أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى ير جع اليهم » وفيه (٣): «إذا أبق العبد لم تُقبل له الدة)

وحديث معاذ ظاهر في أن مالم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

⁽۱) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفا وأنه لوكان موجودا فى الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن . و الاعتراض هنا أوجه ، لا نه يقول إنه من باب نقض العهد ، أى جزئى منه ، وهو فى آية (والذين ينقضون اللح) . وينظر أيضا لهذا النظر فى قوله بعد (فداخل بالمعنى فى قطع ماأمر الله به أن يوصل) . إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الاخرى (٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

⁽٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة فىالصحيفة ؛ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراص بالقضاء للزبير ، وقد وعد به سابقا . الا ان يقال إنه مندرج فى النظر الرابع الراجع إلى القياس أو الى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

حبيّن في السنة ، و إلا فالاجتهاد يقضي عليه . وليس فيه معارضة (١) لما تقدم

﴿ المسألة الخاسة ﴾

حيث قلنا أن الكتاب دال على السنة ، و إن السنة إنما جاءت مبينة له ، فذلك بالنسبة (٢) الى الأمر والنهى والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجلة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف (٢) وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فعلى ضربين :

(أحدها) أن يقع في السنة موقع التفسير القرآن . فهذا لا نظر في أنه بيان له ، كما في قوله تعالى : (وادخُاوا البابَ سُعِّداً وقولُوا : حِطَّةٌ) قال : (دخَلوا يَرَحَفُون على أوراكهم » (٤) . وفي قوله (فبدّلَ الذين ظَلَموا قو لا غير الذي قيلَ لهم) قال : «قالوا : حبَّة في شَعرة (٥) » وفي قوله : (وكذلك جَعلنا كم أمة وسطًا) الآية ! قال : « يُدْعَى نوح فيقال مل بلّغت ؟ فيقول : نعم . فيدعى قومُه فيقال هل بلّفكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد . فيقال : من شُهودك ؟ فيقول : محد وأمّته . قال فيولى بكم تشهدون أنه قدبلًغ . فذلك من شُهودك ؟ فيقول : محد وأمّته . قال فيولى بكم تشهدون أنه قدبلًغ . فذلك

(١) لآن معاذا لم ينف أصل كونه فى القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم بجد الحركم صريحا مبينا فى الكتاب يلجأ ال السنة لتينه . وإلا فيينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهوجواب آخر الاسئلة فى الاعتراض الثالث بالاستقراء

(٢) أى أطراده وكليته إنما هي فيما كان راجعا إلى التكليف. وأما ما عداه فقد يكون كذلك، وقدلايكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الا ول من الوجوه السابقة ، وستأتى الاشارة إليه في آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذي . ورواية البخاري (أستاههم بدل أوراكهم) (٥) أخرجه البخاري . وفي رواية (شعيرة) . وفي رواية قالوا (حنطة بدل

حطة)

قول الله (وكذلك جَمَلنا كم أمة وسطاً لِتكونوا شهداء على النّاس ويكون الرَّسول عليكم شهيدا) (١) وفقوله (كنتم خير أمة أخرجت النّاس) كال تلا متبعون سبعين أمة أنتم خير ها وأكرمها على الله (٢) وفى قوله (بل أحياء عند كربيم برُ زقون) « إن أرواحهم فى حواصل طير خُصر تشرَ فى الجنة حيث شاءت وتأوى الى قناديل معلقة بالعرش » الى آخر الحديث (٢) . وقال عيث شاءت وتأوى الى قناديل معلقة بالعرش » الى آخر الحديث (٢) . وقال والدابة وطلوع الشمس من مغربها عام تكن آمنت من قبل الآية ! الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها (٤) » وفى قوله (وإذا أخذ كربت من نبى من ظهورهم ذرياتهم) الآية ! قال « لما خلق الله آدم مسح ظهرة في فقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم التيامة ، وجعل بين عينى من طولاء ؟ قال : هولاء ذريتك » الحديث (٥) ! وفى قوله (لو أن لى بكم قوق الو كل أيسان منهم وبيعاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أى رب من من هؤلاء ؟ قال : هولاء ذريتك » الحديث (٥) ! وفى قوله (لو أن لى بكم قوق الو كل أيش الله من بعده نبياً إلا فى ذروة من قومه (١) » وقال : « الحد ألله أم التوراة في المران وأم الكتاب والسبع المثاني (٧) » وفى رواية : « ما أنزل الله فى التوراة القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني (٧) » وفى رواية : « ما أنزل الله فى التوراة القرآن وأم الكتاب والسبع المثانى (٧) » وفى رواية : « ما أنزل الله فى التوراة القرآن وأم الكتاب والسبع المثانى (٧) » وفى رواية : « ما أنزل الله فى التوراة المران وأم الكتاب والسبع المثانى (٧) » وفى رواية : « ما أنزل الله فى التوراة المران وأم الكتاب والسبع المثانى (٧) » وفى رواية : « ما أنزل الله فى التوراة و

⁽۱) حدیث البخاری و الترمذی . و روایة (ما أتانا من نذیر وما أتانا من أحد) روایة الترمذی

⁽٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ (أنتم تتمونسبعين أمة النح) وبين الروايتين فرق معنوى واضح

⁽٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

⁽٤) أخرجه فى التيسير وفى الجامع الصغير عن مسلم والترمذى · مع اختلاف فى ترتيب الثلاثة

⁽٥) حديث أبى هريرة أخرجه الترمذي وصححه

⁽٦) حديث البخاري

⁽٧) أخرجه أبوداود والترمذيعن أبي هريرة بلفظ (الحمد لله ربالعالمينالخ)

والإنجيلِ مثل أم القرآن وهي السبع المثاني (١) م وسأله اليهود عن قول الله تعالى (ولقد آتينا موسى رسم آيات بينات) ففسرها (٢) لهم وحديث موسى مع الخضر ثابت وعيح (١) . وفي قوله تعالى (فقال إني سقيم) قال « لم يكذب إبراهيم في شيء قط إلا في ثلاث : قوله إني سقيم ما الحديث (١) وقال « إنكم يحشور ون الى الله غر لا (ع) م قرأ : (كا بدأ نا أول خلق نعيد م) الآية موفي قوله (إن زكرلة الساعة شيء عظيم من قال : « ذلك يوم يقول الله لا دم : العث بعث النار ما الحديث (١) ! وقال : « إنما سمى البيت العتيق لأنه لم يطهر عليه حبار (٧) م وأمثلة هذا الفر عكشرة

(والنانى) أن لا يقع موقع التفسير ، ولا فيه منى تكليف اعتقادى أوعملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن ، لا نه أمر زائد على مواقع التكليف ، وانما

⁽۱) أخرجه الترمذي وصححه

⁽٢) في حديث صفوان بن عسال. أخرجه الترمذي والنسائي

⁽٣) رواه البخارى بطوله

⁽٤) تقدم (ج٣ – ص١٢٢)

⁽٥) أخرجه الشيخان والنسائى والترمذي

⁽٣) قال الألوسي في تفسيره: أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذي والحاكم وصححاه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يأيها الناس _ إلى قوله ولكن عذاب القشديد)كان صلى الله عليه وسلم في سفر ، وذلك في غزوة ببي المصطلق ، فقال : (أتدرون أي يوم ذلك؟) قالوا: الله تعالى ورسوله أعلم . قال : (ذلك يوم يقول الله تعالى لا دم عليه السلام ابعث بعث النار الخ) ثم قال : وحديث البعث مذكور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفط آخر ، وفيه كلذ كور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة

⁽٧) قال الألوسى فى تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اله أخرجه البخارى فى تاريخه ، والترمذى وحسنه ، والحاكم وسححه وابن جرير والطبرانى وغيرهم ، عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنماسمى الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبابرة فلم يظهر عليه جبار قط) اله

أنزل القرآن اذلك (1). فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلاحرج. وقد جاء من ذلك مط صالح في الصحيح كعديث (1) أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد، ووفاة موسى ، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا ، مما لا ينبني عليه عمل ، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني ، وهو نمط ربحا رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمروالنهي ، ومعدود في المكلات لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول (1) والله أعلم

﴿ السألة السادسة ﴾

السُّنة اللائة أنواع كما تقدم: قول، وفعل (1)، وإقرار بعد العلم والقدرة على الا نكار لو كان منكرًاً

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكفعن الفعل ؛ لأنه فعل عندجماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجمالة فلابد من الكلام على كل واحد منهما (٩)

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، مالم يدار دليل على

- (١) أى أن هذا هوالمقصود الا ول من الكتاب . كما سبق يبانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني
- (٢) فى البخارى من هـذا. النوع طائفة صالحة ، تجدها فى كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء
 - (٣) وهو ما كان مبينا للكتاب لا نه خادم لمقصود الكتاب
- (٤) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لايعارض فعلا آخر ، فلا ينسخه ولا يخصصه ، لا نه لاعموم للا فعال ، فلا يعقل التعارض بينها . وإنما يعقل بين الفعل والقول ، كما يعقل بين الا قوال
 - (ه) أي الفعل والكف

غيره (١)، من قول أو قرينة حال أو غيرهما . والكلام هنا مذكور (١) في الاصول ولكن الذي يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التألي والامتثال من القول المجرد . وهذا المحي وان كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإ جال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضا فانه و إن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الإذن بشمل الواحب والمندوب والمباح . فقعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقا . فالمطلق . فالمطلق حكسائر المفعولات (١) له ، والذي في حال كتقريره الزاني ومنسله في غير هدا المحل منهي عنه ، فاتما جاز لمحل الضرورة ؛ فيتقدر ومنسله في غير هدا المحل منهي عنه ، فاتما جاز لمحل الضرورة ؛ فيتقدر عبديها ؛ بدليل النهيءن التفحش مطلقا . والقولهنا فعل (١)؛ لانه مني تكليفي لا تعريفي . فالتعريفي هو المدود في الاقوال ، وهو الذي يؤتى به أمراً أو نهياً أو نهاراً المناز المحكم شرعي ، والتكليفي هو الذي لا يعرف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كا أن الفعل كذلك.

وأما الترك (م) فمحله في الاصل غير المأذون فيه ، وهوالمكروه والممنوع . فتركه (١) أى على غير الأطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو ندب أو إماحة ، كما يشير إله بعد

(٢) واختلفوا فيه على أربعة أقوال. والآمدى اختارأنه إن لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على المشترك مين الثلاثة، وإن ظهر فهو دليل على المشترك مين الواجب والمندوب. وان الحاجب قال: إن ظهر قصدالقربة فالمختار أنه للندب، وإلا فللاباحة

(٣) أى غير الطبيعة الجبلية ، فإنه لانزاع في كونها للاباحة لاغير

(٤) أى فالفعل فى هذا المقام أعم مما تعورف عليه فى مقابلة القول بالفعل . فلذا عد تقريره للزانى فعلا

(٥) أي المعبر عنه بالكف سابقاً ، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقا و إما في حال . فالمتروك مطلقا ظاهر . والمتروك في حال كتركه الشهادة (١) لمن نَحَلَ بعض واده دون بعض ، فانه قال : و آكُلَّ وَلَدَكَ نَحُلْتَهُ مثل هذا ؟ قال : لا . قال : فأشهد غيرى ؛ فإ ين لاأشهد على جَورٍ » (٢) وهذا ظاهر (٣)

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم :

ومنهاه الكراهية طبعاً ؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله ، إنه لم يكن بارض قومي ، فاجدُني أعافه ، (٤) فهذا ترك للمباح بحكم الجبّلة ، ولا حرج فيه . وومنهاه الترك لحق الغير ؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ، (٥) وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير ، وومنها ، الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل (١) أى تحملها ، لا أن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه ، وليس المراد أداء الشهادة ، لا ن كمان الشهادة لا يجوز مطلقا . وفي رواية أخرجها في التيسير عن السبة قال : لا (رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأسا فترك الشهادة لعدم وجود علها أما على رواية (أشهد غيرى) فأن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح ومكروه ، فلم يشهد عليه ، مع بقائه نافذا فيكون مما نحن فيه . وبعد فانماصح له التمثيل مبذا المتروك في حال لانه أخذ الشهادة مطلقة . لكنه لو أخذ نوعا منها وهو الشهادة على نحلة بعض الا ولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقا

(٢) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف

(٣) أى إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقا الذى لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك فى حال كمثال النحلة _ ظاهر ، لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه _ إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كومها مأذونا فيها ، وهى فى ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة . فذكر هذه الا مور التى تركها صلى الله عليه وسلموهى مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس فيه ترك أصلا

(٤) أخرجه السنة إلا الترمذي ، عن ابن عباس (تيسير) .

(٥) دوى فى التيسير عن الخسة أنه صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات

وهو بحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كا ترك القيام فيالسجد في رمضان ، (۱) وقال: « لولا أن أشق (۲) على أمّى لأمرتهم بالسواك ، (۱) وقال لما أعمّ بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشق (۱) على أمّى لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة ، . (۱) ومها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن مالا حرج فيها الجزء منهى عنه بلكل و كاعراضه عن ساع غناء الجاريتين في بيته (۱) وفي الحديث : « لسنت من دد ولا دد منى (۷) » والد د اللهو وان كان مما لاحرج فيه فليس كل ما لاحرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . وومنها ترك المباح الصرف الى ماهو الافصل ؛ فان القسم كم يكن لارماً من بقول ، فوجد لها ريحا ، فسأل عنها ، فأخير بما فيها من البقول ، فأشار اليهم أن يقدموها الى بعض أصحابه ، فلها رآه أكلها قال له (كل فاني أناجي من لاتناجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الاتي له

- (۱) تقدم (ج۲ ص۱۳۷)
- (٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر ، لأنه لم يصرح فيه الإ بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به ، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة ولا يلزم أن نكون المشفة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أي أمر إيجاب . فهو جار على مقتضى هذا التفسير
- (٣) بقته (عندكل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك و احمد و الشيخت و الترمذي و النسائي و ان ماجه عن أبي هريرة و أحمد و النسائي و أبي داود عن ذيه ان خالد. قال المناوى قال اس مده: أجمعوا على صحته ، و قال النووى: غلط بعض الآثمه الكبارة عم أن البخاري لم يحرجه ، و أخطأ . قال المصنف و هو أني الحديث متو الروى أخرجه الشيخان و النسائي ، و لفظه كما في التيسير عن ابن حاس قال : أعتم رسول الله صنى الله عليه و سلم بالعشاء ، فحرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ، رقد النساه و الصديان فحرج و رأسه يقطر فقول (لولا أن أشق الخ)
- (٦) عند ممائشه وكانتاً تغنيان غناء بعاث . فاضطجع على الفرآش وحول.وجه حديث الشخين
- (٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل مني) أخرجه ان عساكرعن أنس

لازواجه في حقه ، وهو معنى قوله تعالى : (تُرجى مَن تَمَاء مِنهُنَّ وَتُووِى البِكُ مَن تَمَاء) الآية ! عند جماعة من (١) المفسرين ، ومع ذلك فَترك ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلق بمكارم أخلاقه . وترك الانتصار بمن قال (٢) له : اعدل فانهذه قسمة ما أريد بها وجه الله . ونهى مَن أراد قتله . وترك قتل المرأة التي سحت له الشاة . (٦) ولم يعاقب عروة بن الحرث إذ أراد الفتك به وقال : مَن يمنعك منى المحديث (١) ! «ومنها الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب على جاء في الحديث عن عائمة «لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قنوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض (٥) وفي رواية : «لأسسّت البيت على قواعد إبراهيم (١)، ومنع من قتل أهل النفاق وقال : « لا يتحدّث الناس أن محمداً يقتل أسمانه ، (٧)

وكل هذه الوجوه قد ترجع الى الاصل المتقدم (٨):

(١) وحمله بعضهم على الطلاق والامساك أعنى تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء . وحمله بعضهم على الأمرين جميعا

(٢) هو ذو الخويصره . وكان من المنافقين . قتل في الخوار ج يوم النهروان على يد على كرم الله و جهه . و الحديث أخرجه الشيخان

- (٣) رواه الشيخان عن أنس. وفيه (فقالوا : أنقتلها : فقال : لا .) ورواه أبو داود والبيهق عن جابر وفيه (ولم يعاقبها). وفي رواية للبيهق عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها . و بجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه . فلما مات من أكلها بشر من البراء وهو ابن معرور أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها قصاد.ا
 - (٤) رواه مسلم
 - (٥) رواه في التيسير عن الستة إلا أباداود
- (٦) أقرب الروايات الى هذه رواية البخارى (لو لاحداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس ابراهيم) وفى هذا المعنى روايات كثيرة فى البخارى و مسلم (٧) رواه مسلم
- (٨) وهو أن النرك محله غير المأذون فيه . والمؤلف فى رده هذه الا مور إلى القاعدة تارة يلاحظ النرك فيجعله مطلوبا . وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوبا . وهما متلازمان وإنما هو التنويع فى التعبير

أما الاول فلم يكن فى الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق ^(۱) . كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؛

وأما الثاني فقد صار في حقه التناول ممنوعا أو مكروها لحقِّ (٢) ذلك الغير.

- هذا فى غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام ^(٢) فيه وفى الامة ، فاذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهى عن أكلها لمن أراد مقاربته

وأما الثالث فهو من الرفق المندوب اليه ، فالترك هنالك مطاوب ، وهو راجع الى أصل الدرائع إذا كان تركا لما هو مطاوب خوفا مما هو أشد منه ، فاذا رجع الى النهى عن المأذون فيه خوفا من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطاوبا وأما الرابع فقد تبين (٤) فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الخامس فوجه النهى المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالب بما يقتضى منصبه ، محيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به ، وان لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ؛ حسما جرت به العبارة عندهم في قولهم : حسنات الأبرار سيئات المقر بين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة الخطاب الشرعى ، ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات و إقامة العدل على ما يايق به يعتذر الى ربه ويقول: اللهم عذا عملى فيا أماك ، فلا تؤاخذ في بما تماك ولا أماك » يريد بذلك ميل القلب الى

⁽۱) أى لا يعد تركا رأساً . لأن إقراره كفعله سواً . وقد أقر أكله على مائدته وأيضاً فهو جبلي لايدخل في الباب رأساكها تقدمت الأشارة إليه

⁽٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالا دون حال

⁽٣) كما ورد في الحديث (من أكل ثوماً أو بصلا فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا أخرجه في التيسير عن الخسة

⁽٤) أى فى مبحث المباح ، وأن مالا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك قال (ببن رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه

⁽٥) أخرجه في النيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملي النخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للانسان فيها أنفسها

والذي يوضع هذا الموضع - وأن المناصب تقتضى في الاعتبار الكالى المعتبار الكالى المعتبار على مادون اللائق بها - قصة (۱) نوح و إبراهيم عليهما السلام في حديث الثقاعة ، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهي دعاؤه على قومه ، ودعاؤه على قومه انما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا (۲) وبعد قول الله له (لن يُؤمنَ مِن قومك إلا من قد آمن) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، الا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ، اذ كان الأولى الإمساك عنه . وكذلك ابراهيم اعتذر بخطيئته ، وهي الثلاث الحكيات في الحديث بقوله عنه . وكذلك ابراهيم الا ثلاث كذبات وإن كانت تعريضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ماتقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبة على ما فيها فهى صحيحة صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال (وقال نُوح ربّ لا تذرّ على الأرض من الكافرين ديّارًا) ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل على عتب ولا لوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال : (إنّكَ إنْ تذرّ هُم يُضَلُّوا عبادك) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك

⁽۱) فى رواية الشيخين والترمذي عن أبى هريرة وقوله (وفى اعتذار نوحالخ) بيان لمجمل القصتين

⁽٢) كأنه يحتاج عنده الى تثبت وسيأتى له أن قوله (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وأوحى إلى نوح الخ) أى يستلزمه . إلا أن كل هذا وان أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى (لن يؤمن من قومك الخ) فهو لا يعتبر أنه مادعا إلا بعد مانزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر محتاج للاثبات .

⁽٣) تقدم (ج٣ - ص ٢٦٤)

إلا يوحي من الله ' لانه غيب ، وهو معي قوله تمالى : (وأوحِيَ الى نُو ح أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِنْ قُومِكَ إِلاًّ مَنْ قَدَامَنَ) . وَكَذِلكَ قال نعالى فى ابراهيم :(فَنَظُر نَطُّرةً فِي النَّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) ولم يذكر قبل ذلك ولابعده مايشير الى لوم ولا عنب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعَلهُ كَدِيرٌهُم هذا) فلم يقم في هذا الماق ذكر للخالفة ولا إشارة الى عتب ؛ بل جاء في الآية الأولى : (إذ جا، ربَّهُ بقلب سليم) وهو غاية في المدح بالموافقة . وهكذا سائر المساق الى آخر القمة . وفي الآية الأخرى قال : (ولقد آتينا إبراهيم رُشُده من قَمْلُ وكنًا به علين) الى آخرها افتضمنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير ريادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : ملم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات ، ؛ و إبراهيم في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره (١). وكدلك نوح. فثبت أن إثبات الطيئة هنا ليس من قِبَل مخالفة أمرالله ، بل من جهة الاعتبار من العبد في تطلبه بالرتبة فَكُذَلِكُ قَدَّ مُحد عليه الدلاة والسلام في سألة القسم . وقد مددتُ في هذا الموصع بعض النفس لترفه ، ولولا الإطالة لبُين من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر، وتطوئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعدالشرعية. والله المستمان · وفي آخر (٢) فصل الأوامر والنواهي أيضا عما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا ^(١) راجع إلىما يقىصيه النهى ، لكن النهى الاعتبارى

⁽۱) وهو قوله (إنى كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إنى كانت لى دعوة دعوت مها على قومى)

⁽٢) في المُسْأَلة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهى إلى الما لله الأصل والنهى إلى الما لله يكون من باب سد الذرائع ، وقوله (هذا الأصل) أي وهو أن الترك علمه في الأصل غير المأذون فيه . وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر ، ولو ذكر هذا هناك لـكان أوضح

⁽٣) أي في الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهى ، لانه من باب تمارض مفسدتين ، إذ يطلب الذهاب الى الراجح ، و ينهى عن العمل بالمرجوح . والترك هنا هو الراجح قعمل عليه

فصل

وأماالاقرار فمحمله على أن لاحرج فى الفعل الذى رآه عليه السلام فأقرَّه ،أو سمع به فاقره . وهذا المعنى مبسوط فى (١) الأصول . ولكن الذى يخص الموضع هنا أن مالا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى الماذون فيه وبمعنى أن لاحرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ماهو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقه بمساواة (٢) الفعل الترك ، والمكروه لا يصح فيه ذلك،

(۱) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فانكان معتقد كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالانكار في الحال ، وإن لم يكن معتقد كافر فان سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذي أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به ، على الحلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز .حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع في الشريعة . فاذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لامر آخر اقترن بالفعل لالنفس الفعل . فعند يدل دليل على أن هذا الاستبشار عمير أقرار ولا موجب لاحقية أصل المسألة وأحقيتها ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريرا لا صل المسألة وأحقيتها في مسألة المدلجي لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن عارثة عليهما قطيفة قد غطيا روسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الاقدام بعضها من بعض) و كان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة بعضها من بعض) و كان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده على الا خر . وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام

(٢) أى على الاُقل، حتى يدخل الواجب والمندوب. ثم يقال: وهل هذه. الدارة تسع دخول المباح بمعنى مالا حرج فيه على تفسيره له سابقا؟ لان الفعل المكروه منهى عنه ، واذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الاقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه محكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة (١) تقبرن به . فاذا لم يكن ثم قزينة ولاتعريف (٢) أو م ماهو أقرب إلى الفهم ، وهو الاذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لايقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لايفهم بحكم الاقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لاحرج، وليسا كذلك، لأن الواجب منهى عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور بفعله. وجميع ذلك زائد (٢) على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد زعمت أنه (١) داخل. هذا خلف

لأنا تقول: بلهما داخلان ، لأنعدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيهما ، مخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ، و « أن لاحرج » (٥) راجع الى الفعل ، فلا يتوافقان . و إلا فكيف يتوافقان والنهى يصادم عدم الحرج في الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفو عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفوا عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا المكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فها بسد

- (١) أى زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الاقرار
 - (٢) أي ولا قول يفيد غير الاذن
- (٣) أى ينافى مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (اللموافقة بينهما) المقتضى أن أصل الاعتراض بالتنافى بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب
 - (٤) الأنسب (أنهما داخلان)
- (٥) أى الذى يدل عليه الاقرار . إنما هو فى الفعل . وهذا موجود فى الواجب والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيا قبله و لا شك أن فاعل المكروه مصادم النهى بحتاكا هومصادم في الفعل المحرم ، ولكن خنة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدملوقع في حكم مالاحرج فيه ، استدراكا له من رفق الشارع بالمكلف ، وبما يتقدمه من فعل الطاعات ، تشبيها له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصاوات والجعات ورمضان ، واجتناب الكبائر ، وسائر ماثبت من ذلك في الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلا من الله وفعه . وأما ماذكر هنا من مصادمة النهى لرفع الحرج فنظر إلى ماقبل الوقوع ، ولا مية في أن الأمركذلك ، فلا يمكن – والحال هذه – أن يدخل المكروه تحت في أن الأمركذلك ، فلا يمكن – والحال هذه – أن يدخل المكروه تحت وأكل الضب (٢) على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل وأكل الضب (٢) أصبت جراباً مِن شَعْم يوم خيار ، قال فالترمتُه فقلت لا أعطى اليوم أحداً مِن هذا شيئا ، قال فالتفت فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم متبساً . وقد من شرب دم حجامته (٤)

_ ﴿المألة السابعة﴾

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في التأسى بالنسبة الى المسكلفين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى (ع)ما يمكن

⁽١) أخرجه الستة

⁽٢) تقدم قريبا

⁽٣) رواه مسلم

⁽٤) روى الحاكم والبزار والبيهتى والبغوى والطبرانى والدار قطنى وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اه من شرح منلاعلى على الشفا (٥) أى أكله في شرع التكاليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للا حكام أى فاذا الضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء

فى وضع التكاليف ، فالاقتداء به فى ذلك العمل فى أعلى مراتب الصحة بخلاف ما إذا لم يطابقه الفمل ، فانه و إن كان القول يقتضى الصحة فذلك لا يدل (١) على أفضلية ولا مفضولية

⁽١) كيف هذا ؟ وسيأتى له فى التعقيب على الا مثلة يقول (وذلك يدل على مرجوحية مضمون القول : على مرجوحية مضمون القول : فان قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصدا. قيل إن القول إذا كان بصيغة الا مر ففيه أقوال في كونه مشتركا أو للوجوب والندب كا سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

⁽٢) أخرجه مالك كما في التيسير

 ⁽٣) أخرجه في التيسير عن الخسة إلا الترمذي

⁽٤) فقد قارن فعله _ وهو الكف عن شربه _ قوله إنه لى يشربه شم التمتيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده الزوجة فيما لايلزم الوفاء به بل نحرد إرضائها ، ولكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم ، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال بما نحن فيه ليس واضحا . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذي المتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه: وأشهد غيرى، (1) كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع (٢) هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول. وأمر (٢) عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإ نشاد الشعر، وأذِن (٤) لم فيه ومع ذلك نقد مُنعِه (٥) عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه وذلك يدل على مرجوحيته، ولقوله: (وما ينبغى له). وقال لحسان: (٢) والهجم وجبريل مُعك، فهذا إذن في الهجاء، ولم يذ م عليه الصلاة والسلام أحدا بعيب فيه، خلاف عيب الدين، ولاهجا أحداً عنثوره كالم يتأت له المنظوم أيضا، ومن أوسافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عياً با ولا فحاشا. وأذن لا قوام في أن يقولوا (٧) لمنافع كانت

(۱) تقدم (ج٤ - ص ٦٠)

(٢) وأيضاً قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل فى الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جورا حتى يبقى الأصل جائزا

(٣) كأن يضع لحسان منبرا فى المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذي

(٤) فقد دخل مكة فى عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه : خلوا بنى الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تنزيله

اليتين

فلما أنكر عمر على ان رواحة وقال له : بين يدى رسول الله وفى حرم الله تقول الشعر ؛ قال له (خل عنه ياعمر ، فلهى أسرع فيهم من نضحالنبل) أخرجه الترمذي و صححه النسائي

(ه) قد يقال حيث لم يكن فى قدرته الشعر ولم يكن تركه اختيارا فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ فى الدلالة على مرجوحيته ، ويقويه قوله تعالى (وما ينبغى له)

(٦) يوم قريظة ، حيث قالله (اهج المشركين فان جبريل معك) أخرجه الشيخان (٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الا حاديث كحديث الخسة إلا النسائي (ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيرا أو ينمى خيراً) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لم في القول ، أو نضال (١) عن الاسلام، ولم يفعل هو شيئًا منذلك . و إنما كان منه التورية ، كقوله: « نحن من ما عن عن من التوجه الى الغزو فكان إذا أراد غزوةً وراًى (") بنسرها ، فاذا كان كذلك فالاقتداء بالقول (1) الذي مفهومه الإذن - إذا تركه قصداً عما لاحرج فيه ، و إن تركه اقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئًا من ذلك فالتوسمة على وفق القول مبذولة ، وباب التسير مفتوح. والحد لله

﴿ المالة الثامنة ﴾

الاقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسى لا شُوبِ فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

⁽١) كما في قصة نعم من مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريظة ماقال حتى أوقع الفرقة بينهموتخاذلوا في واقعة الا حزاب

⁽٢) لق النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو فى نفر من أصحابه فقال المشركون : عن أنتم ؛ فقال لهم (نحن من ما.) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء اليمن كثير ، فلعلهم منهم . والمعنى الا خر أنهم مخلوقون من ماء

⁽٣) إلا في غزوة تبوك ،كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن الخسة

⁽٤) يريد أن يجمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولا ولكنه تركه قصدا يعدىمالاحر ج فيه . وتركه بقصد الاقتدا. بالرسول فى تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك .وقوله (تركه قصدا) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقا ومصادفة ، أو لا نه تعافه نفسه كا كل الضب، أو لا نه منع منه سجية كالشعر لِا يَكُونَ مَا نَحَنَ فِيهِ . وتقدم الـكلام عن الاشكال في الشعر والجواب عنه

واقع موقع الصواب، فاذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد (١> الاقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مثبت

مخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الاقوار وان اقتضى الصحة فالترك كالمارض . وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، و بعد ، (٢) عن التلهى به وإن لم يحرج في استعاله . وقد كانوا (٣) يتحدثون بأشياء من أمورا لجاهلية بحضرته وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت اله حاجة أو ما لابد منه ، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : وخذى فرضة مكسكة فتطهرى بها (١) ، فقالت : وكيف أقطهر بها ؛ فأعاد عليها واستحيى حتى غطى وجهه (٥) ففهمت عائشة ما أراد ، ففهمتها بما هو أصرح وأشرح ، فأقر عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حيا الله فذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك ، فإنه (١) من باب الجائز ، أما اذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف بيان ذلك ، فإنه (١) من باب الجائز ، أما اذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف

⁽۱) لايصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم فى بجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به فىالفعل، لا ن كلامنهما دليل مستقل، فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات، ألا ترى أن الفعل وحده لازال يحتمل الحصوصية مثلا. وأيضا فانه لايتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى) لأن الفعل وحده ليس. كذلك فنى العبارة ضعف، وكا نه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المسكلف على الاقتداء بفعله صحيح و يزيد على ذلك الاقرار لا نه دليل مثبت أيضا

⁽٢) كما تقدم فىحديث غناء الجاريتين بغناء بعاث

⁽٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال (جالست النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذا كرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه فى التيسير عن الترمذى

⁽٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف

 ⁽a) المعروف أنه أعرض بوجه. فانظر أن وردت التغطية ؟

^{(ُ}٣) أى العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتعين فيه الافهام . أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزا

كان ، فإ نه محل مقطع الحقوق ، والأمثاة كثيرة (١)

والحاصل أن نفس الإقرار لايدل على مطلق الجواز من عير نظر ('' بل فيه ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطاوبات ('') والمباحات الصرفة، ومنه ما لا يكون كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول ((1) فالأمر فيه كما تقدم (٥) فينظر الى الفعل: فيقضى بمطلق الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

- (١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير هذا المقام فحشا مبالغة في الاحتياط في الحد
 - (٢) أى وضم دليل آخر يعين خصوص الحـكم
- (٣) انظرما وجه زيادة المطلوبات؛ معأن أصل الكلام في مطلق الجواز ، ولو قال بدله مطلق الاذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعه ، وكان موافقالما تقرر آنفا فيا يفيده الاقرار من أنه لاحرج فيه ، ولكن لايناسب قوله (ومنه مالا يكون كذلك كالامثلة المذكورة) التي هي من النوع الثاني من المباح أعني مالا حرج فيه
- (٤) مقابل أصل المسألة ، تكميل للصور التي يقتضيها المقام ، وهي هناضم القول إلى الاقرار
- (٥) أى فى صورة انضام الفعل للاقرار. وقد قرر مايقتضيه التشبيه فقال: فينظر الى الفعل الخ) أى ينظر إلى الفعل الذى أقره الرسول هل جاء القول على وفق الاقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول: أما فرض مطابقة القولللاقرار فظاهر والحم ظاهر أيضا وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن، ولكن كيف يتصور مخالفة الاقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤها دلياين مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الآخذ بأسما بلا حرج، قياساعلى ماسبق فى مخالفة الفعل للاقرار ؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للاقرار ؛ اللهم إلا إذا كان القول كا إناحة له كا إذا فرض فى مسألة الضب انه مع الاقرار للا كل قال « لا آكل » فقط دون أن يبين أن العلة انه تعافه نفسه الشريفة

﴿ المالة التاسمة ﴾

سنة (1) الصحابة رضى الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّة ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : (كنتم خير أمَّة أخر جَت الناس) وقوله : (وكذالك جعلناكم أمَّة وسَطاً لِتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) فني الأولى إثبات الأفضلية على سأتر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم في كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات المدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولايقال: إن هذا عام في الأمة ، فلا يخنص باللصحابة دون من بعدهم لأنا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

(۱) مفاد الدليل الأول والثانى أن المراد السنة العملية ، أى إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لاموافقة ولا مخالفة فانا نعد هذا كسنة الذي صلى الله عليه وسلم ، و نقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليني لا التعريني ، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحجم مثلا يكبر أو يلبي في مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعني الرأى والاجتهاد ، وإلا فجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول ، والاثمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني ، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والاثراء . أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده فيفاده الاخذ با تراثهم ومذاههم وأنها تكون كالسنة . والظاهر الفائين (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الاحمدي وقدأوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا وقدأوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيا إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيا بنهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون عجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيا ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل (١) معهم من بعدهم إلابقياس و بدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعميم أول داخل في شمول الخطاب ، فالهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون الوحى . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي و صفوا بها لم يتصف بها على الكال إلا هم . فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على انهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عد الوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ، خلاف (٢) غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت من غيره ، وذلك مصد ق لكونهم أحق بذلك المدح من غيره ،

⁽١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهى كيأيها الدين آمنوا ليسخطابا لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أوقياس ، خلافا للحنابلة . فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف . لا نه لايلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلى كاف . وهو موجود . والثاني لايفيد . والثالث يحتاج الى بيئة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالا مر بالمعروف والنهى عن المنكل كان الصحابة

⁽۲) يفيد أنهم كانوا لاينقبون عن عدالة الصحابى فى الا خذ عنه ، مخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لا نالفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه . أى تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لافرق بين الصحابى وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الا كثر القائل إن الصحابة عدول لايسأل عن عدالهم ، بل تؤخذ مسلة بدون تنقيب ولا بحث فى رواية ولاشهادة ، لا نا إذا قبلنا تغديا بعضنا بنزكية واحدمنا فكيف لاتقبل فيهم تزكية رب العالمين ، ورسوله الصادق الا مين ؛ وعليه لايعتبر الصحابى من المجهول الحال وقيل هم كغيرهم فلا بد الصادق الا مين ؛ وعليه لايعتبر الصحابى من المجهول الحال وقيل هم كغيرهم فلا بد في الا ول وقيل بالتفصيل بين مابعد فننة عثمان وما قبلها ، فيحتاج الى التعديل في الا ول دون الثانى والذي يتجه أن يبني هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابى فقد يقوى النظر الا ول وقد يقوى الثانى

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعملهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (الفقرآء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتنون فضلاً مِن الله ورضواناً — الى قوله : والذين تَبوَّ الدار والإيمان) الآية وأشباه ذلك

(والثانى) ما جا، فى الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم فى طلب الاتباع كسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، كقوله : و فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » (١) وقوله : متفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة ، قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : «ما أنا عليه وأصحابى » (٢) وعنه أنه قال : «أصحابى مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلابه» (٣) وعنه أيضا « إن الله اختار أصحابى على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لى منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعمان وعليا ، فجعلهم خير أصحابى . وفى واختار لى منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعمان وعليا ، فجعلهم خير أصحابى كالنجوم أصحابى كالنجوم أصحابى كالنجوم أميناه المتديم الهتديم » الى غير ذلك مما فى معناه

⁽١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي

⁽۲) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة . وممن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحد وقال الترمذي إنه حسن صحيح

 ⁽٣) رواه ابن الجوزية فى أعلام الموقعين عن ابن بطة باسنادين الى عبد الرازق،
 ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوى

⁽٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي ببعض أختلاف عما هنا

⁽٥) جا به فى هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحمد : حديث لايصح . وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم . ررأى أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال منلاعلى فى شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لاتقوم به حجة ورواه ابن عدى فى الكامل

(والنالث)أن جهورالعلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلا، وبعضهم عد قول الحلفاء الاربعة دليلا، وبعضهم يعد قول الصحابة على الاطلاق حجة ودليلا، ولكل قول من هذه الأقوال متعاقى من (۱) السنة. وهذه الآراء — وإن ترجح عند العلماء خلافها — ففيها تقوية تضاف الى أمركلي هو المتمد في السألة ، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يها بون مخالفة الصحابة ، ويتكثرون بموافقتهم ، وأكثر ما تجدهذا المعني في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين ، فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قو وها بذكر (۲) من ذهب اليها من العدابة ، وماذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي محالفيهم من تعظيمهم ، وقوة ما خذهم دون غيره ، وكبر شأنهم في الشريعة ، وأنهم بما يجب (۲) متابعتهم وتقليدهم ما خذهم دون غيره ، وكبر شأنهم في الشريعة ، وأنهم بما يجب (۲) متابعتهم وتقليدهم ما خذه دون غيره ، وكبر شأنهم في الشريعة ، وأنهم بما يجب (۲) متابعتهم وتقليده

باسناده عن نافع عن ان عمر بلفظ (فأيهم أخذتم بقوله) واسناده ضعف ورواه السهق من حديث ان عمر وان عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلاوقال قتية مشهو ر و سانيده ضعيفة أه ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عد البر

(١) كما في توله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجة والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن اجماعهما إجماع وكما في الاحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أوالصحابة على الاطلاق (٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لايسلم لرومه لما قبله ويعارضه أيضا أنهم طالما خالفوهم في الا مور الاجتهادية التي هي موضوع السكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فان كان غرض المسألة وجوب الاخذب ينهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لانزاع فيه لانه أهم أنواع الاجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقديقال أنه عند اختلافهم لا غرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كا خبار الا حادوالنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفا على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب ويكون العمل بها متوقفا على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كاهو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قو لا أو فعلا في غير موضع الاجماع منهم تعدسنة كخبر الا حاد فيعول عليها ويرجع

فضلا عن النظر معهم فيا نظروا فيه . وقد نقل عن المشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُعنع (١) من تقليد الصحابة ، و يمنع في غيره . وهوالمنقولُ عنه في الصحابي «كيف أتركُ الحديث لِقول مَن لو عاصرتُه لَحَجَجْتُهُ ؟ « ولكنه (٢) مع ذلك يعرف لهم قدرهم

وأيضا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لابدمن ذكر بعضه

فعن سعيد بن جبير أنه قال: « مالم يسرفه (٢) البدريون فليس الدين ، وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال: « إنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم ، فانهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم » وعن إبراهيم قال : « لم يدخر لكم شي ، خبى ، عن القوم لفضل عندكم ، وعن حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يامعشر القراا ، وخذوا طريق من قبلكم ، فلعمرى لئن اتبمتموه لقد سبقتم سبقا بعيدا ، ولئن تركتموه يمينا وشمالا لقد ضلاتم ضلالا بعيداً) وعن ابن مسمود : (من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، وأقومها عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا ، وأعمقها علما ، وأقلها تكلفا ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الا مدى فى مذهب الصحابي (١) اتفقوا على أن المجتهد لابجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحسكم فى نظره .أما قبل الاجتهاد فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعى أنه يجوز له تقليد الصحابى لاغيره بشرط أن يكون أرجح فى نظره بمن خالفه منهم ، وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقا ، وقال العراقيون يجوز فيا يخصه لافيا يفتى به واختار الا مدى المنع مطلقا

⁽٢) أى فهو وأن لم يترك ماصح عنده من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، وبما يضاف الى هذا فيقويهما نقله فى أعلام الموقعين عن الشافعى فى رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله الدعة ما خالف كتابا أو سنة أو أثرا عن بعض الصحابة

 ⁽٣) أى اذا أنكروا شيئا فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه و إقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبعوهم في آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم » وقال على : (إيا كم والاستنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لابد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء) وهو نهى للماء الالعوام . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال : (سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتد ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولا ه الله ما تولى وأصلاه جهتم وساءت مديراً) وفي رواية بعد قوله _ وقوة على دين الله : — (ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ، ولا النظر في (١) رأى خالفها . من اهتدى بها أهتد) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه (٢) جدا . وعن حذيفة قال (اتبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضلتم ضلالا بعيدا) وعن ابن مسعود غوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتم) وعنه أنه مر برجل يقض في المسجدو يقول : سبتعوا عشراً ، وهاوا عشراً . فقال عبد الله إنكم لأهدى من فلك دليلا مستقلا وهو :

(الرابع) ماجاء في الاحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم ، وأن من أحبهم نقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام (٢٠) . وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أوحاوروه نقط ؛إذ

⁽١) ظاهر فيما أجمعوا عليه

⁽٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث بهكثيرا هو وغيره من الا ثُمَّة كما ذكره في أعلام الموقعين في أعلام الموقعين

⁽٣) كما فى حديث (الله الله فى أصحابى ! لاتتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحي أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم الح) رواه أحمد والبخارى فى تاريخه والترمذى وأبو نعيم فى الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية في ذلك ، و إيما هو لشدة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حمليته (١) ونصرته . ومن كان بهذه المثابة حقيق أن يتخذ قدوة ، و تجعل سيرته قبلة . ولما بالغ مالك في هذا المني بالنسبة الى الصحابة أومن اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك ، فقد كان الماصرون الماك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله ، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون

﴿ المألة العاشرة ﴾

كل ما أخبر به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مِن خبر فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمد عليه فيما أخبر به وعنه (٢) ، سواء علينا أَنْبَنَى عليه في التكليف حكم أم لا(٢) كما أنه إذا شرع حكما أوأمر أونهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام.

⁽١) وهذا وان كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالاول ظاهر فى الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكلبفية، لاالا را والمذاهب

⁽٢) فاذا قال إن الملك ألق فى روعى كذا فهو صادق فى أنه ألقى الملك اليه كذا وصادق فى مضمون الحبر

⁽٣) ولا ينافى هذا ما ورد فى حديث مسلم فى مسألة تأيير النخل وقوله لهم (لعلم لو لم تضعوه لكان خيراً) فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال (انما أنا بشر اذا أمرتكم بشى. من أمر دينكم فخنوا به ، وإذا أمرتكم بشى. من رأيى فانما أنا بشر) فان هذا ليس فى الواقع خبراً ، وإنما هو من باب الشك فى عادة عندهم اعتقدوها سببا عادياً ، وكائنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلكم لو لم تضعوه الخ) فهو لم يذكره خبرا جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم فى الآخذ بالتجربة فى سبب عادى ليس من الأمور الشرعية ، ولا مما قصد به الاخبار عز. أمر يعلمه

لا يفرق فى ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله ، و بين مانفث (١) فى رُوعه والتى فى نفسه ، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف ما كان ، فذلك معتبر يحتج به و يبنى عليه فى الاعتقادات والاعمال جميعا ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكنا نمثله ثم بني عليه ما أردنا محول الله

فَثَالُهُ قُولُهُ عَلَيْهُ الصَلَاةُ والسَلَامُ : ﴿ إِن رُوحَ الْقُدُسِ نَفَتَ فَى رُوعَى أَنْهُ لَن تَمُوتَ نَفَسٌ حَى تَستكمِلَ رِزقَهَا فَاتَقُوا اللهُ وَأَجِلُوا فَى الطَّلْبِ (٢) » فهذا بناء حكم على ما ألقى فى النفس ، وقال عليه الصلاة والسلام : ﴿ أُرِيتُ لِيلَةَ اللّهِ مِنْ أَهْلَى فَنسيتُهَا ﴾ فالتمسُوها فى العَشْرِ الفَوايرِ (٣) ، وفى حديث القر : ﴿ أَرْى رُوْيا كُم قد تواطتُ فى السَّبْعُ الأواخِر ﴾ فَن كان مُتحرَّبها فلْيتَحرَّها

⁽۱) وهو الاشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (وألق فىنفسه) هو الألهام الذى يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الا لقاء مقرونا بخلق علم ضرورى أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ فى المشافهة والاشارة لابد أيضا من خلق علم ضرورى أنه مخاطبة الملك . ولذا كانت الثلاثة حجة قطيعة عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عندالحاجة للحكم . واز لم تحصل اجتهد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

⁽٢) أخرجه أبو عبيد القاسم ن سلام . وفي رواية أخرى للبزار زيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تاخذوه بمعصية الله ، فان الله لاينال ما عنده الابطاعته) والاجمال في الطلب مباشرة الاسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص لئلا بؤدى الى الوقوع في محظور

 ⁽٣) أخرجه في النيسير عن السنة الا الترمذي بعض اختلاف في اللفظ
 (٣) الموافقات -- ج ٤ - م ٦

فى السَّبْعُ الأُواخر (١) م. فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم (٢٠) . ونحو ذلك وقع في بدء الأذان – وهو أبلغ في المسألة – عن عبد الله بن زيد ، قال (٢) لما أصبحنا أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال: وإن هـذه لرُؤيا حق م الحديث! الى أن قال عمر بن الخطاب تـ والذي بَعْثُكُ بِالْحَقِّ لقد رأيتُ مثل الذي رَأَى . قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿ فَللَّهُ الْحَدُ فَذَاكُ أَثْبَتَ ﴾ فحكم (١) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حقّ و بني عليها الحكم في ألفاظ الآذان. وفي الصحيح (٥): صبي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يافُلانُ أَلاَ تُحْسِنُ صلاتَك ! ألا يَنظُرُ المصلى إذا صلى كيف يُصلى فانما يصلى لنفسه . إنِّي والله لأُ بصِرٌ من وراثي (٦٠) كا أبصر من بين يدى ، فهذا حكم امرى ، (٧) بني على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فاذا تقرر هذا فلقائل أن يقول: قد مر قبل هــذا في كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا ؛ فاذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتفى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى الى قضية أبى بكر الصديق مع بنته عائشة فيما (٨) بحلها إياه ثم (١) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي. وفي رواية أخرى للبخاري (تواطأت) وهي أشهر

(٢) أي رؤياه صلىالله عليه وسلم . وهوظا هر في الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج الى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار البها

(٣) أخرجه أبوداود والترمذي كما في التيسير

(٤) أى بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياهما

(٥) رواه مسلم والنسائى وابن خزيمة . وفي لفظ ابنخزيمة اختلاف عما هنا

(٦) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بازالة الموانع العادية كما حصل في صبحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عبان

(٧) لعله (أمرى) نسبة الى الأمر ، فأنه في معنى : أحسن صلاتك !

(۸) و هر عشرون و سقا

مرض قبل أن تقبضه (۱) قال فيه : • و إنما هما أخواك وأختاك فاقتسوه على كتاب الله ، قالت فقلت : يأأبت والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسها ، فن الأخرى ؟ قال : ذو بطن بنت خارجة أراها جارية (۲) ، وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية (۲) وهو على المنبر فبنوا ـ كا ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغبب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضى ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه السألة ، و بسببه جابت هذه المقدمة و إن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد (١) بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطى ، ألبتة ، و إما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض . فما طنك بغيرذلك ؛ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به با ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته (٥) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، و يجوز أن تكون رؤياه حاماً (١) ، وكشفه بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، و يجوز أن تكون رؤياه حاماً (١) ،

⁽١) فأبطلها بحكم الثنرع

⁽٢) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا بجوز من البخل

^{(ُ}سُ) هو سارية بن زنيم كان قائدا لجيوش المسلمين بالعراق ، و تورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام . فناداه عمر . فسمعه ورأى شخصه هناك . فتحيز للجبل فنجا . قال في تمييز الطيب من الحبيث ، أخرج القصة الواحدى عن أسامة بن زبد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، و أخرجها البيهق في الدلائل .و ابن الأعرابي في كرامات الأوليا . (٤) فلا يصدر عنه في ذاته الا الصدق . و معضيده بالمحجزة بجعلنا لانعقد الاذاك

⁽ه) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم . فى المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد

⁽٦) أى والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى و إن تبين فى الوجود صدقه (١) واعتبد ذلك فيه وأطرد ، فا مكان الخطأ والوهم باق . وماكان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم

وأيضاً فان كان مثل هذا (٢) معدوداً في الاطلاع الغيبي فالآيات والأحاديث تدل على أن النيب لايعلمه إلا الله ، كافي الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام : « في خُس لايعلم الله الله ، ثم تلا (إن الله عند هُ علم السّاعة ويُنز لُ الله النيث) إلى آخرالسورة (٢) » . وقال في الآية الأخرى : (وَعِند هُ مَفاتح الْغيب النيش لايعلم النيش الإيقال الله الله الله أو واستنى المرسلين في الاية الأخرى بقوله (عالم الغيب فلا يظهر على على على غيبه أحداً إلا من ارتفى من رسول) الآية ! فبقى من عداهم على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : (وما كان الله ليطلقكم على الغيب) الآية اوقال : (قل لايعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) وفي حديث عائشة « ومن زعم أن محداً يعلم ما في غد فقد أعظم الفرية على الله () » . وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت في أنه لايعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تاك الظواهر ، حسما مر في باب (٥) العموم من هذا الكتاب . فاذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صاوات الله عليهم في العلم بالمغيبات

⁽١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فامكان الخطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى ينكشف الامر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

⁽٢) يراجع ما يشير اليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير

⁽٣) رواه البخاري ضمن حديث طوبل

⁽ع) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غد فقد أعظم على الله الفرية)

⁽ه) في المُسألة السادسة منه . وهو أنالعموم لايلزم أن يُكون آتيا منجهة الصيغ بيل له طريق ثان وهو الآتي من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لاينبي عليه حكم إذ لم يشهد (۱) له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسبما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لايعام إون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجيع الأمة ، وهو جواز الخطأ ، لذلك قال أبو بكر: « أراها جارية » فأتى بعبارة الظن الى لاتفيد حكا . وعبارة « يا سارية الجبل » — مع أنها إن صحت لاتفيد حكا شرعنا (۲) سمى أيضاً لاتفيد أن كل ما سواها مثلها . و إن سلم فلخاصية أن الشيطان كان بغو منه فلا يطور حول حمى أحواله التى أكرمه الله بها ، مخلاف غيره . فاذا لاح منه فلا يطور وليا الله شيء من أحوال الفير فلا يكون على علم منها محقق لاشك فيه ، بل على الحال التي يقال فيها « أرى » أو « أظن » . فاذا وقع مطابقا في الوجود وفرض تحققه مجهة المطابقة أولا والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بعدذلك على الواقع (۲) فاستوت الخارقة وغيرها . نم (۱) حكم ، لا نه صار من باب الحكم على الواقع (۲) فاستوت الخارقة وغيرها . نم (۱) تفيد الكرامات والخوارق لا صحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيا هم عليه ، وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال: إن الظن أيضا معتبر شرعا فى الأحكام الشرعية ، كالستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرها ؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لايفيد علما مع الاطراد والمطابقة فانه يفيد ظنا ، فيكون معتبراً

⁽١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

⁽٢) بل نصيحة ومشورة

⁽٣) أى لانه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع . فبعد وقوعه مطابقا لايبقى للاخبار به فائدة فى بناء حكم عليه ، ويكون الحكم ـ إن كان هناك حكم ـ مبنيا على الواقع نفسه

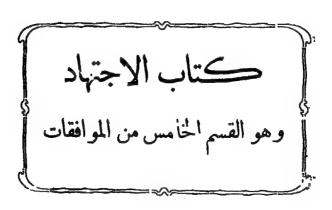
⁽٤) استدراك على ماقبله الموهم أنه حينئذ لافائدة فى الخوارق والكرامات لآنه لا يذبى عليها حكم أصلا. يقول بل لها فائدة أهم من هذا ، وهى زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاءف نور الايمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأنا تقول: ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعى ه حسما تقدم فى موضعه (۱) من هذا الكتاب؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعى ولا ظنى . هذا ، و إن كان النبى صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك (۲) بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة، و إذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق المقلا،



⁽١) المسألة الثانية من الأدلة

⁽٢) لا يصح رجوع اسم الاشارة الى مالم يستند الى أصل قطعى أو ظنى ، لأن ماعلم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع _ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغبى _ أى لايقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح مستندا لنا ولو ظنيا فنقيس أنفسنا عليه ، لأنا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو العصمة في حقه وعدمها في حقنا



ب المدالر من الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كتاب الاعجماد

وللنظر فيه أطراف :

(ا) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة ^(۱) الاجتهاد . (ب) وطرف ^(۲) يتعلق. بفتواه . (ح) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به

فأما الأول ففيه مسائل:

هذا الثاني

﴿ المألة الاولى ﴾

الاجتهاد (٢) على ضربين: «أحدها» لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. « والثانى » يمكن أن ينقطع قبل فنا، الدنيا (فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق (١) المناط، وهو الذي لاخلاف

- (۱) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص، ومن جهة مايتحقق به الخاص من الموسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لايصح، وأسباب خطأ المجتهد، الى غيرذلك (٢) هذه المرتبة متفرعة على ماقبلها. والطرف الثالث لايبعد في مقصوده عن
- (٣) الاجتهاد هو استنراغ الجهد وبذل غاية الوسع: إما في درك الاحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الا حكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الامة دون طائفة . وهو لا ينقطع باتفاق . والاجتهاد في درك الاحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا خلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لا نه لا يلزم عنه محال لذاته ، وللا دلة السمعية الكثيرة ، كقوله (إن الله لا يقيض العلم انتزاعا ـ الحديث)
- (٤) ُ قَالَ فِي المُنهَاجِ: تَحْقَيقُ المُناطِ هُو تَحْقَيقُ العَلَّةِ المُتَفَقَ عَلِيهَا فِي الفرع، أي

بين الأمة في قبوله . ومعناه أن يَثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقي النظر في تعيين (١) محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهد وأذوى عدّل منكم) وثبت عندنا معني المدالة (٤) شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هدّه الصفة ، وليس الناس في وصف المدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فانا إذا تأملنا المدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : « طرف أعلى » في المحدالة لا إشكال فيه كأ بي بكر الصديق . « وطرف آخر ، وهو أول درجة في الخروج عن مقتضي الوصف ، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحسكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها . « و بينها » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لابد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد ، كما إذا أوصى بمالهلفقراء ، فلاشك إقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت ، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربويا اه . وهذا لايلزمه أن تكون العلة فيه ثبت بالنص أو الاجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة تثبت . كما أنه لايندرج فها يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكلى على جزئياته

ّ (١) أى فى تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية ، سواء أكان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقرى تكون باجتناب الكبائر . والمدورة صون النفس عن الادناس وما يشينها عند الناس والشرط في الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر ، وترك الاصرار على صغيرة ، وترك الاصرار على مايخل بالمرورة . هكذا عرفها الاصوليون . وعليه لايدخل (الطرف الا خر) الذي ذكره في جزئياتها . وهو ظاهر ، وإن أوهم قوله (وطرف آخر) غير ذلك . إلا أن قوله (في الحروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت نتحقق يجه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشرم مئل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة في الحروج عن العدالة ، ويزيد عنه في الحروج عنها من حد في كبيرة الح. ولو جعل الطرف الا خر أقل من تحقق فيه

ان من الناس من لاشى، له ، فيتحقق فيه اسم الفقر (١) ، فهو من أهل الوصية ومنهم من لاحاجة به ولا فقر وان لم علك نصابا . وبينها وسائط ، كالرجل يكون له الشى، ولاسعة له ، فينظر فيه : هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى ؟ وكذلك فى فرض نفقات الزوجات والقرابات ، اذ هو مفتقر الى النظر فى حال المنفق عليه والمنفق (٢) ، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التى لاتنضبط بحصر ، عليه والمنفق (٢) ، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التى لاتنضبط بحصر ، ولا يمكن أستيفاء القول فى آحادها . فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد ، لأن المتقليد إنما يتحقق بعد التقليد إنما يتحقق بعد التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناط عنا لم يتقدم لها نظار وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبى بكر مراتب كثيرة لكانأوضحمن هذا الصنيع الموهم ، فان أحد الطرفين من العدالة ، والا خر خارج . وليس هذا مألوفافى التعبير عن الوسط والطرفين . فقوله (وطرف آخر) أى خارج عنها وقوله (غامض) أى لاسما فى تطبيق الجزء الثانى من حد العدالة وهو المروءة

. (٢) النظر الى حالمها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع الى ماقبله . لأن النظر في حالمها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً علىماتقررق الفروع

تقدم لها فى نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر فى كونها مثلها أولا ، وهو نظر الجبهاد أيضا وكذلك القول فيا فيه حكومة من أروش الجنايات ، وقيم المتلفات

و يكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدثها كو إيما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لاتنحصر ، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين ، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين ويننها قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا والعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أى دليل تدخل ؟ ومن القواعد القضائية و البينة على المدعى واليمن على من أنكر » فالقاضى لا يمكنه ومن القواعد القضائية و البينة على المدعى واليمن على من أنكر » فالقاضى لا يمكنه الحكم في واقعة — بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب (١) الخصوم بما عليهم — إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل (٢) القضاء ، ولا يتعين ذلك إلا

⁽۱) تفسير لما قبله ، فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ماذكر

⁽٧) قال فى تبصرة الحكام فى القسم الثانى من الركن السادس فى كيفية القضاء: إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لا نه أصل مشكل . وأنهم لم يختلفوا فى حكم كل منهما ، ولكن الكلام فى تمايزهما . ولهم فى تحديدهما عبارات كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الحصومة ترك (أو) من لا يستند قوله الى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثانى ما ليس كذلك . غيرأن الانظار تضطرب ، لتعارض الاحوال من عرف أوغالب أو أصل و هكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصى تسليمه ماله الذى تحت يده . فاليتيم طالب ، وإذا ترك ، والاصل أمانة الوصى على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعى ، والوصى مدعى عليه ؛ ولكن الوصى أيضا مدع أنه سلم المال ، واليتيم مدعى عليه الترك العتبارين و ماحل الاشكال واليتيم مدعى عليه الترك الاعتبارين و ماحل الاشكال

بتظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه

فالحاصل أنه لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكاف في نفسه ، فان العامى إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في التسلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمفتفرة وإن كانت كئيرة فلا . فوقعت له في ضلاته زيادة ، فلابدله من النظر فيها حتى يردها الى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك الا باجتهاد ونظر . فاذا تعين له قيسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن ؛ لأنها مطلقات وعمومات ومايرجع الى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ، والأفعال كانتع في الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة ، فلا يكون الحكم والقاط عليها إلا بعد العرفة بأن هذا المعين يشعله ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد يكون ذلك سهلا وقد لايكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم مايسح فيه التقليد ، وذلك فيا اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل في جزا ، الصيد ، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى : (فجزاء مثل ماقتل من النهم) وهذا ظاهر في اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لابد من تعيين نوعه ، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول ، ككون الكبش مثلا للضبع ، والمنز مثلاً للغزال ، والعناق مثلا للا رنب ، والبقرة مثلاللبقرة الوحشية ، والشاة مثلاللشاة من الظباء .

الا الرجوع لآية (فاذا دفعتم اليهمأمو الهم فأشهدوا عليهم) التى يؤخذ منهاأن الوصى لا يؤتمز, في التسليم الا بالاشهاد وان كان مؤتمنا في نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد قوله ه سلمت ، دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليمين ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة ما بتخاصم فيه الى ، فأول ما ارتفع الى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن المدعى عليه ؟ اه ملخصا

وكذلك الرقبة الواجبة (١) في عتق الكفارات ، والباوغ (٢) في الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغنى عن الاجتهاد في الأشغاص المعينة ، فلا بدمن هذا الاجتهاد (٦) في كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف (١)

(١) فقد ضبطها الاولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم

(٢) كما ضبطوا بلوغ الآنثى بالحيضوما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه

(٣) قال في المنهاج ــ بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء ، كالأجتهاد في قيم المتلفات ، وأروش الجنايات ، وجهة القبلة ، وطهارة الآواني والثياب اه فقد أخرج هذه الا مثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفي إحكام الا مدى ما يوافق طريقة المؤلف ، فقد جعل تعرف شخص القبلة ، وتعرف عدالة الشخص الفلاني ، من باب الاحتهاد وتحقيق المناط ، بعد ماعرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور ، بعد معرفتها في نفسها ، ومثل له أيضا بالنظر في وجود علة شرب الخروهي الشدة المطربة في نوع النيذ . فأنت ترى الآمدى قد وجود علة شرب الخروهي الشدة المطربة في نوع النيذ . فأنت ترى الآمدى قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاما في الاشخاص والا نواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أى لا يمكن توجه الخطاب الابه و تكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو تجعل دليلا للملازمة بعدها ، و يكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أى لا يتأتى امتثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهى لا تكون الا بهذا الاجتهاد ، فهذ شرط لا مكان الامتثال ، و فقده رافع لهذا الامكان ، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفا بالمحال ، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كها أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ماقيل فى تكليف الغافل ، وأنه محال لا أن التكليف يعتمد العلم بالا مرو بالفعل المأتى به ، ومانحن فيه مالم يحصل الاجتهاد المذكور له يحصل العلم بالمأتى به أما التكليف بالحال الذي يرجع المحال فيه الى المأمور به وهو تكليف العلم بالمأتى به أما التكليف بالحال الذي يرجع المحال للعادة ، ومحال لطرومانع مالا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام : محال الذاته ، ومحال المعادة ، ومحال العرومانع كاثمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع كاثمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال يا هو شأن جميع التفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال يا هو شأن جميع

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان، ارتفاع هذا الاجتهاد لكبان تكليفاً بالمحال. وهو غير ممكن شرعاً ، كا أنه غير ممكن عقلا . وهو أوضح دليل في المــألة

(وأما الضرب الثانى) وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة (١) أنواع:

(أحدها) المسمى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر بما هو ملنى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسمه (٢) الغزالي الى أقام ذكرها في شعاء العليل، وهو مبسوط في كتب الأصول التكاليف عند الا شعرى؛ لا ن القدرة عنده مقارنة للفعل. والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كايمان أبي جهل. وهذان واقعان. وبهذا الضح كلام المؤلف

- (۱) الاجتهاد يكون فى كل مادليله ظنى من الشرعيات . فيكون فى دلالات الا لفاظ ،كالبحث عن مخصص العام ، والمراد من المشترك ، وباقى الا قسام التى فى دلائتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل النح كما يكون فى الترجيح عند التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتى للمؤلف كلام فى محال الاجتهاد فقارنه بما هنا و تأمل و جه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط و تنقيحه و تخريجه ، ومابناه على ذلك من حصر ما مكن القطاعه فيها ذكره فى الضرب التانى
- (٢) قسموه باعبار طرق الحذف الى أربعة أنواع: (١) مايين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباق فى محل آخر، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملنى (٢) وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقا فى أحكام الشارع. كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض، فلا يعلل بها حكم أصلا (٣) أو علم إلغاؤه فى هذا الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة فى أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر للوصف المنظور فى حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . فال فى المنهاج قال فى المخصول : انهذا ... أعنى المسمى بتنقيح المناط الذى بين به إلغاء الفارق لطريق جيد : إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت. هذا وفى أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه ، وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو في المفخر الرازى ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالا أو اعتبارا ، فول الفخر الرازى ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالا أو اعتبارا ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ واذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره (١) القياس في الكفارات ، وإنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر

(والثانى) المسمى بتخريج (٢) المناط. وهو راجع الى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض الدناط، فكأ نه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد (٢) القياسى. وهو معلوم

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه (*) ضربان: والتنقيج لتعين الفارق وإبطاله لالتعين العلة. قال الصنى الهندى: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، فالقياس إما بذكر الجامع، أو بالغاء الفارق، بأن يقال لا فرق بين الا صل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له في العلية كما في إلحاق الا مة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقا ولما قال الغزالي لانعرف خلافا في جواز تنقيح المناط رد عليه التعبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه، لرجوعه للقياس، هذا ولما قسموا القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الا صل قالوا إن هذا هو القياس بنني الفارق (١) قال الامدى: وهذا الضرب وإن أقربه أكثر منكرى القياس فهو دون الأول، أعنى تحيقق المناط

- (٢) وذلك كالاجتهاد فى إثبات أن الشدة المطربة هى علة حرمة الخر مثلا بمسلك من مسالك العلة المعتبرة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ماساواه فهو نظر واجتهاد فى معرفة علة حكم دل النص أو الاجماع عليه دون علته وهذا فى الرتبة دون سابقيه ، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة
- (٣) هو بعضه و إلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا و إن لم يدخل في مسمى تخريج المناط
- (٤) لعل الاُصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان: مايرجع للاُنواع ، ومايرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الاُولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدى الى منوع . وأما مايرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه

« أحدهما » مايرجم الى الأنواع لا الى الاشخاص ، كتمين نوع المثل فى جزاء الصيد ، ونوع الرقبة فى العتق فى الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والصرب الثانى » ما يرجم الى تحقيق مناط فيا تحقق مناط حكمه ، فكأن تحقيق (١) المناط على قسمين : تحقيق علم ؛ وهو ماذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام

وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكاف ما . فاذا نظر المجتهد في العدالة مثلا ، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية ، والأمور الاباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجلة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ، كا يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شي القبول المشروط بالنهيئة الظاهرة . فالمكلفون كلهم في أحكام تلك المندوص على سوا، في هذا النظر

أما الثانى وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق ، وهو فى الحقيقة ناشى، عن تتيجة التقوى المذكورة فى قوله تعالى: (إنْ تَتَقُوا اللهَ يجملُ لَكُم فُرُفامًا) وقد يعبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى: (يُوْتِي الحكمة من يشاء ومَن يُؤْت الحكمة فقد أوتِي خيراً كثيراً) قال مالك: من شأن ابن آدم أن لايعلم ثم يسلم ؛ أما سممت قول الله تعالى: (إن تتقوا الله يجمل لكم فرقاناً). وقال أيساً إن الحكمة فور يقذفه الله فى قلب

⁽١) أي في الجزئيات كما أشرنا اليه

⁽٢) أى مما سيشير اليه بقوله (يعرف به النفوس ومراميها الخ) أى التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس ،وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاء الموافقات _ ج ٤ _ ^ ٧

العبد · وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة النقة في دين الله وأمر يدخله الله القاوب من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم - يريد ماكان نحو الفتاوى - فسئل ما الذي نصنع ؟ فقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لاتحتاجوز الى الحكتاب

وعلى الجلة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنبة الى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية ، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة ، حتى يلقيها هـ فما المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل . هـ ندا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغـ يره (١) ، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها في العلوم والمنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ، ولا يكون كذلك بالسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريثا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها ،. وتفاوت إدراكها ، وقوة تحمُّلها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ٤. ويعرف التفاتها إلى الحطوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما بليق بها ، بنا، على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقى التكاليف . فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهدا التحقيق ، لكن مما

 ⁽٢) فكل منهما يدخله العجب به ، والرياء ، والسمعة ، والاعتباد على العمل ،
 وهكذامن تحميل النفس فيهما مالاقدرة لها عليه ، فيدخل بذلك فى الضرر أو الحرب .
 فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

ثبت عمومه (١) في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الاول بعض القيود

هذا معنى تحقيق المناط هنا

و بقى الدليل على صحة هذا الاجتهاد ، فان ما سواه قد تكفل الأصوليون بييان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجا تحت مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله

فين ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال وعرق بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال مه فأجاب بأجو بة مختلفة ، كل واحد منها لوحمل على اطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التصاد في التفضيل ، فني الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام «سئل أي ألا عمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد في سبيل الله . قال ثم ماذا ؟ قال : حج معرور (٦) » وسئل عليه الصلاة والسلام « أي الا عمال أفضل قال : الصلاة لوقنها . قال ثم أي " ؟ قال بر الوالدين . قال ثم أي ؟ قال : الجهاد في سبيل الله (٦) »وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل الله (٦) »وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في سبيل الله (١) وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في الأعمال أفصل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذا كرون الله كثيرا والذا كرات » وفي الصحيح في قول « لا إله إلا الله وحده لاشريك له الخ ،

⁽١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الحاص أيضا فرتبة هدا الحاص تأتى بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الحاص، فلو لم يكن عمز ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامه بهذا النوع من العمل لا يكون هناك على للنظر الحاص في أنه يناسبه أو لايباسبه النخ

⁽۲) رواه الشيحان

⁽٣) رواءمسلم

قال: ولم بأت أحد افضل مماجاء به الحديث (١) ! وفى النسائى وليس شى اكرم على الله من الدُّعاء وفى البرار: وأى العبادة أفضل؟ قال: دعاء المرانفسه وفى البرمذى ومامن شى و أفضل فى ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خُلق حسن وفى البرار: ويا أباذر الأ أدلك على خصلتين هما خفيفتان على الظهر وأثقل فى اليزان من غيرهما ؟عليك بحُسن الخلق وطُول الصَّمت ، فوالذى نفسى بيده ما عَمِل الخلائق بمِثلهما » وفى مسلم: « أَى السلمين خير "؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده ، وفيه من وفيه (١): « سئل أَى الإسلام خير ؟ قال: تُطْعِمُ الطَّعام وتقرا السلام على من عرفت ومن لم تعرف » وفي الصحيح: « وما أُعطى أحد عطاء هو خير "وأوسم من الصبر (٣) » وفي الترمذى: « خير كم من تعلم القران وعلمه » وفيه: « أفضل من الصبر (٣) » وفي الترمذى: « خير كم من تعلم القران وعلمه » وفيه: « أفضل العبادة انتظار الفرج » الى أشياء من هذا المط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، و يشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنماهو بالنسبة (١) الى الوقت أو الى السائل

وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله ('') الدعاء له بكثرة المال : « قليل تؤدِّى شكرَ هُ خير من كثير لا تطيقه ('') » . وقال لأبى ذر : « يا أبا ذرِّ إنى أراك ضعيفاً ، و إنى أحيثُ لك

⁽١) أخرجه الثلاثة والترمذي . وهو حديث طويل ذكره في التيسير

⁽٢) أقول: وهو فى البخارى أيضا

⁽٣) جزء من حديث رواه مسلم

⁽٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت او السائل

⁽٥) أى ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الا يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله)

⁽٦) تقدم في (ج٢ – ص٢٦٤)

ما أُحِبُّ لنفسى ، لا تأمَّر نَّ على اثنين ، ولا توليَّنَ مال يتم (١) » ومعاوم أن كلا العماين من أفصل الاعمال ان قام فه محق الله ، وقد قال في الإمارة والحكم : « إن المُشيطين عند الله على منابر من نور عن يَمين الرَّحن » الحديث (٢) ! وقال : « أنا وكافلُ اليتم كهاتين في الجنة (٢) » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفى أحكام إسمعيل بن إسحق عن ابنسيرين قال: كان (٢) أبو بكر يُخافِت، وكان عمر ُ يَجهر - يعنى فى الصلاة - فقيل لأبى بكر: كيف تفعل ؟ قال: أناجى رَبِّى وأتضرع اليه (٥). وقيل لعمر: كيف تفعل ؟ قال أوقِطُ الوَسْنانَ وأخسأ الشَّيْطانَ وأرضى الرحمن. فقيل لأبى بكر: « ارفع شيئًا » وقيل لعمرو: « اخفِض شيئًا » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد منهماعن اختياره و إن كان قصده صحيحا

وفى الصحيح (٢) « أن ناساً جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : إنا نجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدُ نا أن يتكلم به . قال : وقد و جدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذلك صريح الإيمان » وفي حديث آخر : « مَن و َجدَ من ذلك شيأ فلْيقُلْ: آمنت عليه الله (٧) » وعن ابن عباس في مثله قال : « إذا وجدت شيئاً من ذلك

⁽۱) تقدم فی (ج۱ – ص۱۷۷)

⁽٢) تمامه (وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما ولوا) أخرجه مسلم والنسائى ببعض اختلاف فىاللفظ

⁽٣) تقدم (ج٣ – ص٨٠)

⁽٤) أخرجه في التيسيرعن أبي داود والترمذي . ولفظهما مخالف لما هنأ

⁽o) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمعت من ناجيت)

⁽٦) رواه فی التیسیر عن مسلم و أبی داود

⁽٧) جزء من حديث رواه مسلم

فقل: هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شي عليم (١)» فأجاب (٢) النبيُّ عليه الصلاة والسلام بأجو بة مختلفة ، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر ، والعارض من نوع واحد

وفي الصحيح ("): « إني أعطى الرّجُلَ وغيرُه أحبُ إلى منه ، مخافة أن يكبّه الله في السحيح (الله عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم (ه) قوماً ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلمه بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر مالة كله ، وندب غير م الى استبقاء بعضه وقال : « أمسيكُ عليك بعض ما إلك فهو خير ال (") وجاء آخر عمثل البيضة من الذهب ، فردها في وجهه (المراه)

وقال على ": «حد ثوا الناس عايفهمون ، أثر يدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟» فبل إلقاء العلم مقيدًا ، فرب مسألة تصلح لقوم دون لقوم . وقد قالوا في الرّباني إنه الذي يُعلَّمُ بصغار العلم قبل كِباره . فهذا الترتيب من ذلك ، وروى عن الحرث ابن يعقوب قال: « الفقيه مُكلُ الفقيه مَن فَقُه في القرآن ، وعرَ فَ مكيدة الشيطان»

⁽١) أخرجه أبو داود

⁽٢) أقول : وأَجَابُ منسأله عن المباشرة للصائم بالمنع . وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثانى شيخ

 ⁽٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي

⁽٤) كا فى حديث مسلم فى إعطاء أبى سفيان وغيره يوم حنين

⁽٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته. فقال له (أمسك عليك النز)

⁽٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

⁽٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين فى الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام (يأتى أحدكم بجميع ماله فيقول: هذه صدقة ، ثم يقعد يتكفف الناس) وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلا إلى أصبتها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءد من الجبات الأربع

غفوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في السألة . وعن أبي رجاء العطاردي قال قلت للزبير بن العوام : مالى أراكم يا أصاب محمد مِنْ أَخْفُ الناس صلاة ؟ قال : نُبادِرُ الوَسواسَ . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء ما يعارضه ، ومثله حديث « أفتان أنت يا مُعاذ؟ (١) »

ولو تتبع هذا النوع لكثر جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الأثمة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيق المناط في الأنواع واتفاق الناس عليه في الجلة مما يشهد له (٢) كا تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا في قوله تعالى : (إِنَّما جزاء الذين يُحاربون الله ورسوله ويسْعَوْن في الأرض فَسَاداً أن يُقتلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضى مطلق التخبير ، ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد : فالقتل في موضع ، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع . وكذلك التخيير في الأساري من الفن والفداء . وكذلك التخيير في الأساري من الفن والفداء . وكذلك على المناف والمناف والفداء . وكذلك جاء في الشريعة الأمر بالنكاح وعدوه من السن ، ولكن قسموه الى الأحكام الحسة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وان كان نظرا نوعياً فإنه لا يتم الا بالنظر الشخصى . فالجيع في معنى واحد ، والاستدلال على الجيع واحد ، ولكن قد يستبعد ببادى ، الأي و بالنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كاف مفيد الخصوص . وبالله الاجتهاد ، وانما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا^(٣)الاجتهاد المستدّل عليه (٤)،

⁽۱) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي. وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل (۲) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص. وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لايتم إلا بالنظر الشخصي الخاص، فلذلك كان النوعي المذكور شاهدا للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته

 ⁽٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

⁽٤) أي على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجودا

وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية (١). وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائم في الوجود لا تنحصر ، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها احتهاد . وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعى ، وهو أيضاً اتباع الهوى ، وذلك كله فساد ، فلا يكون بد من التوقف لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما ، وهومؤد الى تكليف مالا يطاق (٢) فاذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان ، لأن الوقائع الفروضة لا تختص بزمان دون زمان

وأما الثانى فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد فى يعض الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه فى هذا النوع الخاص وفى غـيره ، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق

⁽۱) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أى لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كليا بحيث لا يكون له وجود أصلا ، أى وأما ارتفاعه فى بعض الجزئيات مع بقائه فى البعض الا خر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلا ولا فى جزئية ، وقد فرع على الا ول ما يفيد استوارهما فى عدم الارتفاع كليا ، وعلى الثانى ما يفيد استوارهما فى أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات فى كل من النوعين

⁽٣) أى فدليك بعينه بجرى في الأنواع الثلاثة أيضا ، فرفع الاجتهادفيها يؤدى الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . بق أن يقال إن هذا غير ما أجراه فى الدليل هناك ، خيث قال (لكان تكليفا بالمحال وهو غير ممكن شرعا كما أنه غير ممكن عقلا) والنزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه للى تكليف المغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال . وهو جائز عقلا غايته أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الحاص كلى فى كل زمان ، عام فى جميع الوقائع أو أكثرها ، فلو فهض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعى أوجميعه ، وذلك غير صبيح ، لا نه ان فرض فى زمان ما ارتفعت الشريعة ضربة لازب ، بخلاف غيره ، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها فى الزمال المتقدم قليلة بالنسبة الى ما ثفدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لا نه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات فيمكن تقليدهم فيه لا نه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كا لو فرض العجز عن تحقيق المناط فى بعض الجزئيات دون السائر ، فانه لا ضرر على الشريعة في ذلك ، فوضح أنهما ليسا سواء (١) . والله أعلم

﴿ السألة الثانية ﴾

إنما تحصل (٢) درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: « أحدها » فهم (١).

⁽١) إذ أنه إذا تعطلت الا نواع الثلاثة فانما يتعطل قليل من فروع الشريعة ، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فان تعطله يقتضى تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الا قل معظمها

⁽٢) سيأتى فى المسألة الخامسة والسادسة مايفيد أن هذا الحصر ليس حقيقيا، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لا كثرمن الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما

⁽٣) لم نر من الأصولين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بلجعله السبب. أما التمكن من الاستنباط فهوالذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مو اقع الاجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخو المنسوخ وحال الرواة، وهذه هي المعارف التي أشار اليها المؤلف ثم رأيت في إرشاد الفحول الشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي بعد بيان مفيد فيا ينبغي للجنهد أن يعمله _ قال: ويلاحظ القواعد الكلية أو لا، ويقدمها على الجزئيات: كما في القتل بالمثقل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فان عدم قاعدة كلية نظر في النصوص.

مقاصد الشريعة على كالها « والثاني » التمكن من الاستنباط بنا، على فهمه فها (أما الأول) فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لامن حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات (٢). واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على تلاث(٢) مراتب ، فإذا بلغ الانسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة (٤) من مسائل الشريعة ، وفي كل بابسن أبواجها ، فقد حصل ومواقع الاجماع اه. وهذا بعينه مايشير اليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحا كافيا فَي الْمُمَالَة الأُولَى من كتاب الاُدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في التبصرة عن القرافي في نقض حكم الحاكم أذا خالف القياس والنص والقواعد . حيث قالمالم يكن هناك معارض لها '، فلا ينقض الحكم اجماعا ، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها ، فانها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس . ولكنَّ الاَّدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوصوالاُقيسة ولا يخفي مخالفة هذا ﻠﺎ ﻗﺮﺭﻩ اﻟﻤؤلف هنا وما بسطه سابقا وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم الا أن يقال: معنى تقديم الدليل الحاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها . والا خذ به فى موضع المعارضة ، اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلى فيه ،كالعرايا وسائر المستثنات كا تقدم للؤلف مناك

(۱) أى الادراك البحت الذى لم يراع فيه الحيثية المذكورة (۲) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال ، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض فيالأمرالواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعا لما يراه المكلف مصلحة ؛ لا نه لا يستتب الا مرمع ذلك ، بل بحسب مارسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الا خرة ، ولو نافت الا هوا، والا غراض (ولواتبع الحق أهوا.هم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأنالعقلاً. في الفترات كأنوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم بهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بلمع الهرج ، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد . فجا. الشرع بالميزآن الذي يجمع بين المصالح في كلوقت (٣) أى لاتعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جَزَيْباتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلا

(٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد · فأما علىجواز

له وصف هو السبب^(۱) في تبزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثانى) فهو كالخادم للأول ؛ فان التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج اليها فى فهم الشريعة أولاً ، ومِن هنا كان خادماً (٢) للأول ، وفى استنباط الاحكام ثانياً ، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا فى الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانيا . و إنما كان الأول هو السبب فى بلوغ هذه المرتبة ، لأنه المقصود ، والثانى وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالما بها مجتهدا فيها ؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها ، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف ، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقارا اليها في مسألته التي ذلك وهو الراجح المختار للغزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلايشترط الفهم المذكور لفير المسألة التي يتعاق بها اجتهاده ، قال في المحصول : والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون فن ، وفي مسألة دون مسألة

- (۱) لا ينافى أنه لابد من الوصف الاخروهو التمكن، لا نه جعله شرطا وسمى هذا سببا
- (۲) لأنه لايفهم مقاصد الشريعة الا بواسطة هذه المعارف. وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة الى الجزئيات التي هي الإدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفصلة في كنب الأصول، وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن نلك، فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولا، فهي تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لابد من ضمها معا، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال (وفي استنباط الأحكام ثانيا) وقد جعل التمكن شرطا ثانو باللحصول على درجة الاجتهاد، و فهم المقاصد شرطا أوليا. حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط و علله بأ ، المقصود. ولو جرى على ماسبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزئين، ولا لا بد من اعنبار الجزئيات بها دائما ، يحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات، فانها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بدمن ردها الى الكليات

يجتهد فيها ، فهو محيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقض فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة

فان كان يجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث ، والشافعي في علم الاصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ، كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال في صة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك الممارف كذلك ، فكالثاني ، وإلا فكالعدم

فصل

وقد حصل من هذه الجلة أنه لايازم (٢) المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

(۱) سيأتى له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارى ، ومن المحدث ، ومن اللغوى ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط فى هؤلا أن يكونوا متهيئين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبنى حكمه فما معنى قوله (كذلك ؛) الذى يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبنى عليه استنباطه . نعم فى شرح العضد لابن الحاجب فى مسألة تجزى الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمارة فى المسألة فى ظنه نفياً أو إثباتا . اما بأخذه من مجتهد ، وإما بعد تقربر الأثمة الامارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد فى ذلك العلم الذى أخذ عنه فيه ، وإن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فتأمل

(٢) هذه قضية توجه النفى فيها إلى الكلية فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمرينقسم) . فقوله (فان كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لايمكن أن يحصل الخ) و (وكل علم يحصل وصف الإجنهاد من غير طريقه لايلزم أن يكون بجتهدا فيه) فالمطلبان الآخيران ليسا أمر آزائداً على المطلب الأولى ، بل هما تفصيله وما له ، كما يقتضيه قوله (بل الأمرينقسم) ولذلك ترى

بحبهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجلة ، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه مجقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لابد من بيانها:

﴿ أَمَا الأُولِ ﴾ وهو أنه لايلزم أن يكون مجتهدا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجلة فالدليل عليه أمور:

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجهد إلا في الندرة ممن سوى (١) الصحابة ونحن نمثل بالأثمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلّد في الحديث لم يباغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ،و إنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك ويبني الحكم على ذلك ، والحكم (٢) لا يستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشرطا في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم ، لم يصح لحا كم أن ينتصب الفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجه على المطاوب بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجه على المطاوب بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجه على المطاوب بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجه على المطاوب الطالب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالا على الثالث خاصة . وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والنزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذ فهما مطلبان لاثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستثنى الصحابة ؛ وهمكغيرهم لايتأتى لأحدهم أن يكون عالما بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد ، من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم فى كثير مما يتوقفعليه الاجتهاد يها هو الواقع

(٢) أى والحسكم الذى بناه لايستغنى عن ذلك الآجتهاد الذى رجع فيه لغيره من هؤلاً فلو كان لابد فى المجتهد أن يكون مجتهداً فى كل ما يتعلق به الاحتهاد لكان هؤلاً الأتمةغير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطلوقوله (ولوكان مشترطا البخ)

﴿ والثانى (١) ﴾ أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل (٢) بنفسه ، ولا يازم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بجال ، بل يقول العلماء ان من فعلل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لابالذات ، فكما يستع للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أر بعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارىء أن قوله تعالى: (والمسحوا براوسكم وأرجُلِكم) بالخفض مروى (١٤ على الصحة ، ومن المحدث أن الحديث الفلاني

هذا دليل ثان ، محصله لوكان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للا خر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات ، غالباً ، ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم في القضاء ، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

- (١) هو في الحقيقة دليل ثالث
- (٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه . حتى يعد طل ماخرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له . فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته ، وتمييز ما بتوقف عليه مما لا يتوقف عليه يقال إن مازاد عنه يكون البحث فيه أشبه شي. بادخال علم في آخر ، وهو في اصطلاحهم غير محمود . وبالجلة فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يمحص الاثمر و يحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفا أصليا كما أشرنا اليه
- (٣) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهدكما تقدم له في مثال الطبيب. إنما هو مجرد الرواية والتلقى. ويشترك المجتهد في ذلك مع المروى عنه بمجرد الرواية . إلا أزيقال إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القرارات الذي يعدد فنيا أو نسميه خصيصا. وهذا إذا

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : (كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خير الوصية) منسوخ بهة المواريث ، ومن الأنوى أن القره يطلق (١) على الطهر والجيض ، وما أشبه ذلك ، ثم سينى عليه الأحكام . بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين ، وهي مبنية على مقدمات (٢) مسلمة في علم آخر ، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيرهمن العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحا في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه وقد أجاز (٣) النظار وقوع الاحتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود العانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها ، كانت والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك في نفس الأمر أولا . وهذا أوضح ، من إطاب فيه

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالما بالمقدمات التي يسنى عليها لايحصل ك العلم بصح اجتهاده

اشترطنا فى الا خذ عنه أن يكون بالغاهده المرتبة وإنكانت عبارته هنا لاتفيدذلك. لا نه اكتنى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخنى أن هذا يكنى فبه مجرد تلتى الرواية

⁽۱) ينافى ما سيأتى له أنه لابد أن يكون مجتهدا فى اللغة بحيث بساوى العرب فى فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذلك لا نعتد بقوله فى فهم الكناب والسنة كما سيأتى له فى الحاصل آخر المسألة

⁽۲) كوجود الدائرة الذى سيمثل به ، وكوجود الزاوية ، فانهما يرجمان الى علم وجودالكم المتصل المبرهن عليه فى غير الهندسة ، وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل (٣) فى التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوى شرطية الايمان ، ثم ماهى ثمرة هذا التجويز ؛ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الا حكام الشرعية ؛ وهو غيره مقول أم يعمل هوبها ؛ وهذا لا يعنينا ولا يعد اجتهادا فى الشريعة ، وقوله (تفرض سحتها هذا غير كاف ، بل لابد من أكده صحتها حتى يكون معتقدا أو ظانا صحة الحكم ، أما بحرد الفرض فلا يؤدى المحكم مظنون فضلاعن معتقد . وهذا يكر أيضا على اجتهاد الكافر . لا نه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده فى الشريعة ، لا نها المتهاد الكافر . لا نه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده فى الشريعة ، لا نها

لأنا قول: بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبنى على فرض (١) صحة تلك المقدمات. وبرهان الخلف (٢) مبنى على مقدمات باطلة فى نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبنى عليها، فيذي البناء عليها العلم بالمطلوب ، فسألتنا كذلك

والنالث أن نوعا من الاجتهاد لا يفتقر الى شي من تلك العاوم أن يعرفه ، فعلا أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد فى تنقيح (٢) المناط ، وانما يفتقر (٤) الى الكتابوالسنة ومايرجعاليهما . قال فى التحرير وشرحه : وأما العدالةفشرط قبول فتواه ، فانه لا يقل قول الفاسق فى الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام فى الكافر على مارأيت . وقال الا مدى : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقا بالرسول وما جاء به

- (١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؟ أو أنه يؤول الا مر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صحت المقدمات وهولايعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل
- (۲) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتر الى شرطى . ثم استثنائى هكذا: لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا ، ولو كان نقيضه حقا لكان المحال ثابتا . و نتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقا لكان المحال ثابتا . توضع فى الاستثاثى ويستثى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حق . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائى فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب و تاليها أمر عال يستثنى فيه نقيضه . وعلى ظ حال فالصدق والكذب فى الاقترانى الشرطى وكذا فى الاستثنائى المتصل انما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كليا ودائما فأين تكون المقدمات الباطلة فى نفس الأمر التى يبنى علمها فتفيد العلم بالمطلوب ؟ فكلامه غير واضح
- (٣) كيف وهو لا يكون الا فى أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربى عاج فهمه الى الرتبة العربية المشترطة
- (٤) قال فيا نقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مناصد الشريعة. فقوله (وإنما يعتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . و إذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد (١) في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهي المطلوب

فان قيل: إن جاز أن يكون مقلّدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو في مجتهد يُعتمد على اجتهاده باطلاق، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبي علمها

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها (٢) بإطلاق ، لا شرط في محة الاجتهاد ، وإنما الاحتهاد وإنما الاحتهاد ، وإنما الاحتهاد يتوصل اليه بها . فاذا كانت محصّاة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض (٢) محال ، محيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنى عليه كان بناؤه صحيحا : لا ن الاجتهاد هو استفراغ الوسم في تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لا نه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الا قل وان لم يحتج اليها عند التخريج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(۱) با دليله ينتج أكثر من ذلك: فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه اله يم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد بدون الله المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غيرما أصله أولامن جعله شرطاللحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه فى الكلام على الحصر فى الوصفين يانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل (المجتهد فها مجتهد باطلاق)

(٣) منى على ماسبق له . وقد علت أن هذه توسعة فى الكلام لا محل لها ، لأنه لا يعد من بذل الوسع الحكافى فى الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمارة أن المجتهد فى علم هذه الا مارة يسلم بماحصل عليه منها ، ثم يبنى على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يحب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذى ليس من نوع الموافقات – ج ٤ – م ٨ الموافقات – ج ٤ – م ٨

قدوقع . و يبين ذلك ما تقدم فى الوجه الثانى ، وأن العلماء (١) الذين بانموا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كالك والشافعى وأبى حنيفة كان لهم أتباع أخذواعنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا فى عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون فى الأصول لا تُمتهم ، ثم اجتهدوا بنا على مقدمات مقلّد فيها ، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأثمتهم وموافقتهم ، فصار قول ابن القاسم أوقول أشهب أوغيرها معتبرا فى الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحد بن الحسن مع أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى مع الشافهى . فاذاً لا ضرر على الاجتهاد مع النقليد فى بعض القواعد المتعلقة بالسألة الجتهد فيها

﴿ وأما الثانى من المطالب ﴾ وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو بلا أبد مضطر اليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول الى درجة الاجتهاد دونه ، فلابد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهم في الجلة ، فيسأل عن تعيينه

والأقرب فى العلوم الى أن يكون هكذا علم اللمة المربيه ، ولا أعنى بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعانى ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معانى كيف التقليد ولا نوع الاجتهاد فى هذه الا مارة وما سلم له فى الوجه الثانى كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معهوسيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها

(۱) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثان من التسليم للقارئ واللغوى الخ ، لأنه لم يقدم دليلا على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة ، أما هذا المثال فواضح ، لأنه لاينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد و المخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة ، واعتبار اجتهادها صحيحا

تصورت عما عدا على الغريب (١) ، والتصريف المسى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالمروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر اليه هنا ، وان كان العلم به كالا في العلم بالعربية . وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، واذا كانت عربية فلايفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان (٢) في الخمط ما عدا وجوه الاعجاز . فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطا فهو متوسط في فيهم الشريعة . والمتوسط في فهم الشريعة . والمتوسط في فهم الشريعة ، فأن انتهى الى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فهمه فيها (٢) حجة كاكان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فن لم يبلغ شأوهم فقيد تقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فها مقبولا .

فلابد من أن يبلغ فى المربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمى والمازنى ومن سواهم . وقد قال الجرمى : أنا منذ ثلاثين منة أُفتى الناس

- (۱) لعله لايريد الغرابة بالمعنى الأعم الذى يشمل مالا مخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثانى حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه ، لأنه لا يوجد في القرآن أصلا . أما المعنى الأول فهو موجود قطعا ، والاجتهاد يتوقف عليه ، لأنه تعريف بمدنى المفردات
- (٢) أى أن ماورد فى الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد، وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التى ترتفع بها درجة السكلام فى الحسن والقبول. فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الاتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الاعجاز
- (٣) يعنى فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربى، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً فى الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيبويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيبويه و إن تكلم في النحو فقد نبة في كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحوذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعانى والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعانى . ومن هنالك كان الجرمى على ما قال ، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيبويه من غير إنكار

ولا يقال: إن الأصوليين قد نقوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبى عبيدة والأصمعي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيه أن يحصل منهاماتتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب(١) والمئة

لأنا نقول: هذا غير ما تقدم (٢) تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحكمه ومتشابه ، ومطلقه ومقيده ، وونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لايشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة و يتعمق في النحو ، وهذا أيساً حسعيح ، فالذي نفي اللزوم فيه (٢) ليس هو المقصود في الاشتراط ، و إنما المقصود شحر يوالفهم

⁽١) لعل الا صل من الكتاب

⁽٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة فى فهم اللغة لم يكن قوله حجة (٣) أى وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لاننا إنما اشترطنا أن يساوى العربى فى فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع، لأن العربى لا يعرف جميع اللغة ، ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلا .وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد . فى اللغة بناء على كلام الغزالى نفسه حيث فال (القدر الذى يفهم به خطاب العرب النح) لان هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

حتى يضاهى (١) المربى في ذلك القدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللفة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك الجهد في المربية، فكذلك المحهد في الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشارط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية ، فيبني في العربية على التقليد المحض ، فيأتى في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، و إن كان مما تعقد عليــه الخناصر جِلالةً في الدين ، وعلماً في الأثمة المهتدين . وقد أشار الشافعي في رسالته الى هذا المعنى(٢)، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر بما يعرف من معانهــا اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخــله في الـكلام ، و بالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، و بالكلام ينبي أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالاشارة ، وتسمى الشيء الواحد بالأسهاء الكثيرة ، والمعانى الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — و بلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة — فتكلُّف القولَ في علمها تكاف ما يجهِلُ بعضُه ، ومن تكلف ماجهل ومالم 'يثبته معرفة كانت موافقة الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمهُ بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذي لا محيص عنه . وغالب ما صنّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيــه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصورا (١) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم

⁽٧) بعد أن ذكر فى الاعتصام مهم ماقاله الشافعي فى هذا المعنى وأمثلته قال : وإنما أتى الشافعي بالانخمض من طرائق العرب لائن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وييان الخ وأهل الاخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الاحوال

وتصديقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبه (١) ذلك

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد فى الشريمة عن باوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب، بحيث يدير فهم خطابها له وصفاً غيرمتكلف ولامتو قف فيه فى الغالب الا بقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالما بها فقد مر مايدل عليه ، فان المجتهد إذا بني اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهدا في عين مسألته ، كالمهندس إذا بني بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلا ، فلا يضره في صحة برهانه تقليد و لما نعد الطبيعة وهو المبرهن على وجودها ، وان كان المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم يقدح ذلك في صحة اجتهاده ، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلم وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما بني مالك أحكام الحيض والنعاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن و إن كان هو غير عارف به ، وما أشه ذلك

م ﴿ السألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع (٢) الى قول واحد فى فروعها و إن كثر الخلاف ، كا أمها في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والدليل عليه أمور

(أحدها) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : (ولوكانَ مِن عِندِ غيرِ اللهِ

⁽١) كأسباب الهزول ومواقع الاجماع

⁽٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين فى موضوع واحد بل لابريد إلا طريقا واحدا فى الواقع ولاينافى هذا حصولالختلاف من المجتهدين - الطريق الذى مريده الشارع

وَجِدُوا فيه اختِلافًا(١) كثيرا) فنني أن يقع فيه الاختلاف ألبتة ، ولو كان فيه ما يقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه همذا الكلام على حال . وفي القرآن : (فَإِنْ تَنَازَعَمْ في شيء فرُدُّوهُ الى الله والرَّسول) الآية ! وهذه الآية صريحة في رفع (١) التنازع والاختلاف ، فإنه رد المتنازعين الى الشريعة ، وليس ذلك الاليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شي واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضى الاختلاف لم يكن في الرجوع اليه رفع تنازع ، وهذا باطل (١). وقال تمالى : (ولا تكونوا كالذين تفر قوا الختلاف أو اختكفوا من بعد ماجاء مم البينات)

(١) مبنى على أن المراد الاختلاف فى الا حكام الشرعية . ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلا ، وقال : المراد به التناقض فى المعنى والقصور عن البلاغة ، فالا ول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض ، والثانى بتفاوته فى النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الاعجاز فى البعض دون البعض وكل ذلك يكون سبه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والاعجاز التام ، على أن الا آية فى وصف القرآن وسنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لايتأتى له إثبات وسنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لايتأتى له إثبات فى نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذى يقرره المؤلف وهو تعارض أدلتها فى نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذى يقرره المؤلف

(٢) أى عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الا ية تام يشمل القرآن والسنة وغيرها مما ينبني عليهما

(٣) أى عبث لا يطلبه الله تعالى . أى وقد طلب منهم الرجوع اليهما لوفع التنازع ، والرجوع الى ما يقتضى الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا • الا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبق شبهة فى المقام : وهى أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعا وبطريقة كلية

(٤) . وقديقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف في أصول الدين . وتكفير بعضهم بعضا ،كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارىالذين

الآية! والبينات هي الشريعة ، قاولا أنها لا تقتفي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : مِن بعد كذا ، ولكان لهم فيها أبلغ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأن هذا صراطى مُستقيا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) فين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها . وقال تعالى : (كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مُبشّرين ومُنذرين وأنزل مقهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيها اختلفوا فيه) ولا يكون حاكما بينهم الامع كونه قولا واحداً فصلا بين المختلفين . وقال : (شرع لهم من الدين ما وصي به نوحاً - الآية الى ققال : (وما تفرقوا فيه) ثم ذكر بني إسرائيل وحذ رالأمة أن يأخذوا بسنتهم فقال : (وما تفرقوا إلا مِن بعد ما جاءهم العلم بعنياً بينهم) وقال تعالى : (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، و إن الذين اختلفوا في الكتاب لغي شقاق بنيد) ، والآيات في ذم الاختلاف فيها ، و إنا هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة الكتاب والسنة الكتاب والسنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة الكتاب والسنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة . في أنها لا اختلاف فيها ، و إنما هي على مأخذ واحد وقول واحد . قال الكتاب والسنة . في المنافي : في الله الختلاف والمنة . في اله المنافي نوز م الله أنه الاختلاف والمنة . في المؤلم والسنة . في المؤلم والمنة . في المؤلم والسنة . في المؤلم والسنة . في المؤلم والسنة . في المؤلم والمؤلم والمؤلم والمؤلم والسنة . في المؤلم والمؤلم والمؤ

(والثانى) أنعامة (١) أهل الشريعة أثبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ نعى عليهم هذا النفرق و الاختلاف ، ولو كان كما يقول لكان المسلمون و أو لهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله ا فقوله : (والبينات هى الشريعة) نقول : بل أخص . فلا ينتبج المطلوب

(۱) لم يخالف الأأبو مسلم الأصفهانى من المسلمين فى وقوعه فى شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصا . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهبو الى امتناعه عقلا وسمعا ، والعنانية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهانى فيجيزونه عقلا وسمعا ، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

على الجلة ، وحذ روا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجباعهما بحال ، و إلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لا ببات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه – فاردة (۱) ، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما المتلام في ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواماً ، استناداً الى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكنهذا كله باطل باجماع . فعل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة . وهكذا القول في كل دليل معمعارضه ، كالعموم (اوالخصوص ، والاطلاق والتقييد، وما أشبه في كل دليل معمعارضه ، كالعموم كلها ، وذلك فاسد ، فا أدى اليه مثله ذلك ، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فا أدى اليه مثله

(والثالث) أنه لوكان في الشريعة مَساعُ للخلاف لأدَّى الى تكليف مالايطاق ؛ لأ نالدليلين إذا فرضنا تعارضهماوفرضناهامقصودين معالشارع فإما أن يقال إن المكاف مطاوب مقتضاها ، أو لا ، أو مطاوب بأحدها دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعلُ » ، « لا تفعلُ » لمكلف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثاني باطل ، لأنه خلاف (3)

⁽١) أى لماكان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بلكان يجب الوقوف فى ذلك عند حد ماثبت بنص قاطع فقط

⁽٢) أى فكان لايلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعا

⁽٣) أى كالترجيح بين الادلة المتعارضة

⁽٤) لان محصل الثانى أنه غير مطلوب بمقتضى الدليايين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لايطاق لانه لايكون كذلك إلا لوكان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلا ، وقوله (وكذا الثالث) أى يلزمه خلاف الفرض لا أن الفرض انهما مقصودان معا للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق الا الأول) أى لم يبق غير مخالف الاصل المفروض الا الاول ، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلاالأول فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لاقولان ، لأنه إذا انصرف كل دليل الى جهة لم يكن ثمَّ اختلاف . وهو المطلوب.

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً (١) من غير نظر في ترجيحه على الآخر. والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، إذ لا فائدة فيه ولاحاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى اليه مثله

(والخامس) أنه شي لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدها الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده ، لا نه إذا قال (٢) في الشي، الواحد : « أفعل »

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الاول فالدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لايطاق عايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وانه لايتأتى له أن يفهم المكلف

⁽۱) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافا إذاكان الاختلاف أصلا في الدين ، والحاجة إلى الترجيح لاتكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ ومامعهما أفرده بهذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه ، وإن كان بيانه في قوله (إذ لافائدة فيه) هوالبيان السابق بعينه . ولو صور الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لايصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافا بدون نظر في طرق ترجيحه ، والقول بثبوت الحلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح ، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافا ، لـكان الأفراد الترجيح بدليل رابع وجه ، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجني له أصلا في الدين . ولا يخني أن مثله يقال في العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون الفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيهما الى التطويل لفساد الاختلاف في الشريع:

(فان قيل) : إن كان ثم مايدل على رفع الاختلاف فثم مايقتضى وقوعه فى السَّرِ يمة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إنزال المتشابهات (١) ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك . هذا و إن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قدوقع ، ووضع الشارع لهامقصود له ، و إذا كان مقصوداً له وهوعالم بالما لات فقد حمل سبيلا الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينني عن الشارع رفع (٢) مجال الاختلاف ، فلا يصح أن ينني عن الشارع رفع (٢) مجال

« ومنها » الامور الاجتهادية التي جمل الشارع فيها للاختلاف مجالا ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية (٢) وغيرقياسية ، محيث يظهر بينها التعارض

به ويكون حينئذ خللا فى المأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الراجع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتقر زغير . لانه يمكن تصوير الاحتمال المذكوربه ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأسا . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثا . وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف مالا يطاق فى الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحو لزوم التكليف المحالكا أشرنا اليه

(١٠) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الامور الاجتهادية) هي. المتشابهات الاضافية

(۲) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد، كما يدل عليه السياق والسباق (۳) كما ذكروه في معارضات القياس كقول الحنني مسح الرأس مسح، فلا يكرد، كسح الحف. فيقول الشافعي: مسح الرأس ركن، فيكرر، كالغسل ومجال (١) الاجتهاد لماقصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك . ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر و إن أصاب فله أجران (٢) » فهذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأثمة المتقين اختلفوا (٢): هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغا في الشريعة على الجملة . وأيضافالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وان الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة

وأيضا فطائفة (1) من العاماء جوزوا أن يأتي فيالشر يعة دليلان متعارضان ،

(۱) أى فوضعه للشريعة مراعيا فيها شرعية القياس، وبحيثه بالظواهر التى من شأنها أن تختلف فيها الانظار، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصودا له، فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ

(٢) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود

(٣) رأى الغزالى والقاضى والمزنى والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لانص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد والمختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ ، وهو مأجور أيضا . وهو رأى الائمة الاربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمدوأ كثر الفقهاء (٤) قال في التحرير : والحق أن التمارض في الادلة الشرغية . إنماهوفي الظاهر فقط ، لافي نفس الائمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين ، ومهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية : لائن ذلك يصح إذا كان التمارض حقيقيا وفي نفس الائمر ، قال الشافعي : لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الاخر ، من غير جهة الخصوص والعموم ، والاجمال والتفسير ، الاعلى وجه النسخ . وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع ، وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنمايصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد

وتجويز ذلك عندهم ستندالي أصل شرعي قى الاختلاف

وطائفة أيضا رأوا أن قول الصحابي حجة ، فكل قول صحابي و إن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما متمسك . وقد خل هذا المدي عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابي كالنجوم بأيم اقتديتم اهتديتم اهتد يتم (١)» فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا

و فال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم ، لا بعمل العامل بعمل رجل مهم إلا رأى أنه في سعة ، ورأى أن خيراً منه قد عمله ، وعنه أيضا : أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء وسئل معناه مروى عن عمر بن عبد العزير ، قال : ما يسرني أن أن لى باختلافهم حُمر النعم : قال القاسم : لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن أسحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قولا واحداً كان الناس في ضيق ، وقال بمثل وإنهم أنمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة ، وقال بمثل خلك حاعة من العله ا،

وأيدا فان أفوال العاماء بالنسبة الى المقلّدين كا قوال المجتهدين و يجوز لسكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العاماء من شاء (٢) وهو من ذلك في سعة . وقد قال أن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضد قال أن الطيب عند أنهما صارا أخر ولم يكن (٢) تمم ترجيح فله الجيرة في العمل بايها شاء ، لأنهما صارا

⁽١) تقدم (ج٤ - ص ٧٦)

⁽٢) أى ولا يلزمه البحث عن مرجح. ولا التعرف عن الافضل. ومقابله أن تعددأقو الهم يعتبر للعامى كتعددالادلةو تعارضها عندالمجتهد. وسيأتى له المبحث مستوف _ يعنى و هذا يؤيد اشكاله على المسألة لا نه إنما يصح إذا سلم تعارض الا دلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا في الشريعة.

⁽٣) بهذا القيد لاينافي ما تقدم له في الدليل الرأبع من الاتفاق على إثبات النرجيج من الادلة المتعارض مع عجز الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لاينشأ إلامن تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة ، إلاأن ماتقدم من الأدلة على منع الاختلاف على الاختلاف في أصل الدين لافي فروعه ، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة ، فإنها من المواضع المخيلة

أما مىألة المتشابهات فلا يصحأن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعاً (١) لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده . وكونها (٢) قد وضعت (ليهاك من هلك عن بيئة و يحيا من حمى عن بيئة الانظر فيه ، فقد قل تعالى : (ولا يزالون منختلفين إلا من رحم ربنك ولالك خلقهم) ففرق بين الوضع القدري (٢) الذي لاحجة فيه للعبد - وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لامرد لها - وبين الوضع الشرعى الذي لا يستلزم وفق

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير . ونسب أيضا الى أبى على وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب الحسكم من موضع آخر

⁽١) أى من حيث التشريع والارادة الا مرية

⁽۲) أى وكونه قد ترتب على وضع الله يعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر ، بل هو مقام آخر شير إليه آية (ليهلك من هلك) اللح لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للا مر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ماجرت به الارادة القدرية (٣) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الا يتان ، وليس للعبد أن يتملل به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع للذى يلزمه الامر فها يطلب شرعا والنهى فيا ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الارادة وبين الامر والنهى منا تقدم له بسطه فى المسألة الا ولى من الامر والنهى

الإرادة . وقد قال تعالى : (هد كل المتقين) وقال : (يضِلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً) ومر بيانه في كتاب الأوامر ، فسألة المتشامات من الثانى (٢) لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا (٢) بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائفون في اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها ، وأن الزائفين هم المخطئون نفيلس في المئالة الاأمر (١) واحد ، لاأمران ولا ثلاثة ، فإذا لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه الى مصيب ومخطى و (١) ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لا نهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لا نه قد تقدم ان الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع ، وأن

⁽۱) اجتمع فى هذه الا آية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الا آية بعدهما فيه الوضع القدرى لاغير لا أن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا ، ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سببا فى زيادة ضلالهم ، لاأنهم كانوا مهديين فأضلهم

⁽٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للمتقين الح) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

⁽٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

⁽٤) وهو طلب الايمان به من الجيع

⁽٥) أى راسخ فى العلم وزائغ. يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين. وإنما عبر بالاصابة والخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين النخ) وعليه فلا يقال ان هذا الجواب ضعيف ، لانه يؤول إلى أن الاعتراض بنى على مذهب المحطئة ، ومثله لايعتد به جوابا على مذهب المخطئة ، ومثله لايعتد به جوابا حاسما للاشكان فقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب النخ)أى كما تقتضيه الا يقالكر عة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطى ً دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهى راجعة الى نمط التشابه ، لآنها دائرة بين طرفى نفى و إثبات شرعيين ، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، وإبلاغ الجهد فى طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائمة على وفق الأدلة المقررة أولا . وان قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لاحقيقية (١) ، فاوكان المختلاف سائفاً على الإطلاق (٢) لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالحاصل أنه لا يمنوغ على هذا الرأى الا قول واحد ، غمير أنه إضافى ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وانما الجميع محو مون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذًا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد فى النحو يم على إصابة قصد الشارع الذى هو واحد ، ومن هناك لاتجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا^(٦) أصلا ، و إنما يثبت قولا واحدا و ينفى ما عداه

⁽۱) أى ولوكانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

⁽٢) أى بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

⁽٣) كما قرره الأصوليون في مسألة (لايجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والا وقف

وقد مر(١) جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتى دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون الى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لافي نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقفى ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة ، وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة ، لورود ماتقدم من الأدلة عليه ، ولاأظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابى فلا دليل فيه لأمرين: « أحدهما » أن ذلك من قسيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع « والثاني » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم ، أى أن من استندالى قول أحدهم فحصيب من حيث قلد أخد كل واحد منهم ، لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة الى كل (٢) واحد فان هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ فقال : هذا لا يكون قولان ته لمهين صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جمل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضى اسمعيل : إما التوسعة في اختلاف أحماب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القاضى اسمعيل : إما التوسعة في اختلاف أحماب رسول الله صلى الله عليه وسلم

^{. (}١) جواب عن قوله (وأيضا فالقائلون بالتصويب الخ)وجوابه هو الجواب المذكور آنفا عن الاعتراص باختلافهم في أن كل مجتهد ،صيب ، وهو أن الاصابة إضافية "محقيقية ، بدليا أنه ليس للجتهد أن يترك ما وصل اليه اجتهاده الى قول غيره (٢) أى بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما حبق في المجتهدين

توسعة في اجتهاد الرأى ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحدمهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هذا حسن جدا . وأيضاً فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقــدم (١) . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، و إنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عامًّا في الأصول والفروع ، حسما اقتضته الظواهر المنتضافرة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَ كَلُوا مالم يتعلق به عمل ﴿ الى عالمِه على مقتضى قوله : (والرَّاسخونَ في العلم يَقولونَ آمنًّا به) ولم يكن لهم بد النظر في متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلو الوقائم عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم الى أبه المقصود الشرعى ؛ والفرِطَرُ والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنا لامن جهــة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهمُ القدوةُ في فهم الشريعة والجري على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريمة لا اختلاف فيها ، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحرى الصواب الاختلاف سهُلَ على من بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك - والله أعلم - قال عمر بن عبد العزيز : ما يسُرُّني أن لي باختلافهم مُحرَّ النَّع ، وقال : ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلما، بالنسبة الى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ، ومصادفة العامى المفتى ، فتعارض الفتو بين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فركما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ، ولااتباع أحدهما (١) أى من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا محوز للعامى اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقول ُ مَن قال ﴿ إِذَا تَعَارِضًا عَلَيْهِ تَخَيَّرُ ﴾ غير صحبح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر ، وقد مر ما فيه آ نفاً « والناني » ما تندم من الأصل الشرعي ، وهو أن فائدةوضم الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ٬ وتخيير ُه بين القولين هض لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة قد نُبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية في الجلة ، أما الجزئية فما يُعربعنها دليلُ كل حَكُم وحَكَمْتُهُ . وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلا تحت قانون سيَّن من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يُكُون مُتبعاً لهواه كالبهيمة السيبة حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خيرنا القادين فيمذاهب الأعة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات فالاختيار، وهذا مناقض لقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي . فثبت (١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بلِّ ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى مايتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أن " نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها ، إذلو صح فيها وضع فرع وا د على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لا أنه إذا صح اختلاف ما صح كل الاختلاف ، وذلك معاوم البطلان فا أدى الله مثله

(1) هذا واقع فى مقابلة قوله فى آخر الانتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف فى أصل الدين لافى فروعه) الذى جعله نتيجة للا دلة المعارضة لا دلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفى الاختلاف جارعلى الاطلاق فى الاصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله ا نفا (فكان ذلك عندهم عاما فى الاصول والفروع حسبا اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هـذا الأصل ينبني قواعد: (منهـا) (١) أنه ليس للمقلد (٢) أن

(۱) أى متى ثبت الآصل المتقدم. وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير، لأنه لايكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأى فى الشى الواحد، إلا أن هذا الموضع نفسه تقدم له فى معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لكنه بسط الكلام عليه فى هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية (وهيأنه هل للعامي أن يسأله من المفتين أم أنه لابدمن ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة. وهذا هو رأى أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقها. والاصوليين ، مخالفين لرأى القاضي أنى بكر وجماعة من الفقها، والاصوليين القائلين بالتخيير سواء أتساروا أم تفاضلوا ، واستدلوا بأن الصحابة كان فهم الفاضل والمفضول ، وكان فهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولوكان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الا مدى في نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اه. والظاهر أن هذا الدليل لاينهض بازاه موضوع المؤلف ، فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أي الميدل على التخيير في مو الذي يتكلم فيه المؤلف ، و يبرهن على عدم جوازه ، وهو عليدل على المناقة المختلف فيها على ما نقلناه . فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه ، ويبر سمحل إجماع الصحابة . وحينتذ فيتم فيه قول الا مدى إن مذهب الخصوم أولى ، ويتم للمؤلف مطلوبه

(۲) التقليد قبول رأى من ليس رأيه حبة موں أن تعرف حبته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم، و بالاجماع، ورجوع القاضى إلى الشهود لائن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها فى الاحكام إجماعا فهى حبجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إيها تقليدا. والمفتى فى اصطلاحهم هو المجتهد. وقد يطلق على من يعرف الاحكام الشرعية ويتصدى لاجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهدا

يتخير (١) في الخلاف ؛ كما إذا اختاف الجبهدون على قولين فوردت كذلك على المقالد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال المكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون مايخالفه ، وربحا استطهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقواه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : «أسحابي كالنجوم (١) » وقد مر الجواب عنه و إن صح فهو معمول به فيا إذا ذهب المقلد عفوا فاستغتى صحابياً أو غيره نقله فيا أنتاه به فيا له أو عليه . وأما اذا تعارض عنده قولا مفتيين فالحق أن يقال : ليس داخل تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع الدليل عنده يقتضى ضد ما يقتضى دليل صاحبه ، فهما صاحبا دليلين متضادين ، فاتباع أحدها بالهوى اتباع الهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وأيضا فالمجتهدان بالنسبة الى العامي كالدليلين بالنسبة الى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف العامي كالدليلين بالنسبة الى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف

⁽۱) فى المسألة ثمانية أقوال : والتخيير لا كثر أصحاب الشافعى والشيرازى والحطيب والبغدادى والقاضى . والاجتهاد فى الترجيح الذى اختاره المؤلف و بالغ فى اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعانى يا يؤخذ من إرشاد الفحول المشوكانى . وعليك بمر اجعة الركن الثانى من أركان القضاء فى التبصرة ، فان به فصولا ممتمة جدا فى هذا الموضوع وهى على الجملة تؤيد ماذهب إليه المؤلف هنا . وفى فتأوى الشيخ عايش فى باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقضاء فى هذا الموضوع

⁽۲) تقدم (ج٤ – ص ۲۷)

⁽٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولا من الا قوال المنسوبة للمجتهدين ، و بين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعا من الا ول إجماعا كان ممنوعا من الثانى ، و من يدعى الفرق عليه البيان . على أن القرافي نقل الاجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضا كما نقله عنه أبن فرحون في التبصرة في الركن الثاني من أركان القضاء و نقل عنه فيه أيضا أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الاجماع

وهو باطل بالإجاع وأيضا فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنيا ينفي اتباع الهوى جلة ، وهو قوله تمالى : (فإن تنازعتُم في شي ، فر دُّوه الى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها الى الله والرسول ، وهو الرجوع الى الأدلة (١) الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الموى والشهوة . فاختياره أحد المذهبين بالموى والشهوة مضاد الرجوع الى الله والرسول . وهذه الآية (٢) نزلت على سبب فيمن اتم هواه بالرجوع الى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : على سبب فيمن اتم هواه بالرجوع الى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : أنزل إليك) الآية (٢) ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لاندخل تحت قوله : وأصحابي كالنجوم ، وأيضا فإن ذلك ينفي الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن عنصى الى تتبع رخص المذاهب من غير استناد الى دليل شرعى ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضا فانه مؤد الى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، محلاف ما اذا يقيد بالترجيح فانه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطا للتكليف

لايقال: إذا اختلفا فقلد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز (*) فكذلك بعد لقائه ، والاجتماع طردى

لاً نا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لا أن كل واحد منهما فى الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلا ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل . أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلَّع عليهما المنجتهد . ولقد

⁽١) وهي الترجيح هنا

⁽٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الانجرى ، إلا أنهما مشتركتان فى نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير (٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره . كما هو مذهب القاضى أبى بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخير المنسوب الى القاضى ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد لامطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور ، لاقاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير على الجلة ، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقود هينا ، واتباع الهوى ممنوع فلابد من هذا القصد ، وفي هذا الاعتذار مافيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال ، إذ لادليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح خلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

فعل

وقد أدى إغفال هذا الأصل الى أن صاركثير من مقلدة الفقها، يغتى قريبه أو صديقه بما لايفتى به غيره من الأقوال ، اتّباعًا لغرضه (١) وشهوته ، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا الفرض والشهوة ، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الانسان و بين نف في عبادته أو عادته ففيه من المعايب ماتقدم ، وحكى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية كنت عند البهاول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهاول : ما أقدمك ؟ قال : نازلة م رجل ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق تلاثا ما أخفيته . قال له البهاول : ما لك يقول إنه يحنث (٢) في زوجته ، فقال السائل : وأنا قد سمعته الم البهاول : ما لك يقول إنه يحنث (٢)

⁽۱) بل أخرجوا الا مر عن كونه قانونا شرعيا وجعلوه متجرا ، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية مانصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة)

⁽٢) لا أن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الايمان إذا كان الضرر عائدًا على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الا ب والا تح مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الايمان ، ولو تحقق الحالف حصول ما يتزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد اكراها ، وإن كان يطلب منه

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفي المو "ازية كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاء بن في أمر واحد فيختلف عليك أمر ك وال ابن المواز : لا ينبغى للقاضى أن يجتهد في اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجو "زه لأحد . وذلك عندى أن يقفى بقضاء بعض من مضى ، ثم يقفى في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى ، وهو في آمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقفى على هذا بفتيا قوم ويقفى في مثله بعينه على قوم بخلافه بفتيا قوم آخرين إلا فعل . فهذا ماقد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً وما قاله صواب ؛ فان القصد من نصب الحكم رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضاد للهذا كله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الانباع ليحيى ابن يحيى ، لا يمدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقها، ، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فأرجأ القاضى القضا، فيها حياة من جماعتهم ، اليمين شرعا ــ ندبا أو وجوبا على الخلاف ــ لا بحل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفا على نفسه هو من عقربته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل فى الا كراه ، ولا حنث فى اليمين . وهذا رأى مالك و أصحابه جميعا فى الا كراه ، لا ينعقد به يمين ولا يبع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها فى عنقه كالقلادة، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولاً فأعمل بقوله والعهدة عليه · وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته .

وردفته قضية أخرى كتب بها الى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف اليه رسوله وعرَّفه بقوله قلق منه ؛ وركب من فوره الى يحيي ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتفعل ذلك مدقا ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيجت عيظي ؛ فإني ظننت إذ خالفني أصابي أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ مرت تتَّمع الهوى وتقضى برضي مخاوق ضعيف فلا خير فيا تجيء به ، ولا في إن رضيته منك ، فاستعف ِ مِن ذلك فإنه أستر لك ، و إلا رفعت في عزلك . فرفع يَستعفي فمُزل وقصة محمد بن يحيي ابن لبابة أخ الشيخ امن لبابة مشهورة "، ذكرها عياض، وكانت بما غَضَّ من منصبه . وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشوري لأشياء نُقمت عليه ، وسجل بمخطنه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر با سِقاط عدالته و إلزامه بيته ، وأن لا يفتى أحداً ، فأقام على ذلك وقتاً ، ثم إن الناصر احتاج الى شراء مجشر من أحباس المرضى بقُرطبة بمدوة النهر ، فشكا الى القاضي ابن َ بَقِّي أَمْرِه وضرورته اليه . لمقابلته مُتنزُّ هَهُ وَنَاذِيهِ برؤ يتهم أَوَ انَ تَطلُّعِه من عَلاَلِيَّه ، فقال له ابن بقى : لاحيلة عندى فيــه ، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرُّ فهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلمانهم أن مجدوا لي فيذلك رحمة ﴿ فَتَكُلُّمُ ابن فِي مِعْهُم ، فَلْمُ يَجْعُلُوا ۗ اليه سبيلا . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم الى القصر وتو بينهم . فجرت بينهم و بين الوزراء مكالمةٌ ، ولم يصل الناصر معهم الىمقصوده . و بلغ ابنَ لبابة هذا الحبرُ ، فرفع الىالناصر يغضُّ منأصحابه الفقها، ، ويقول : إيهم حجَّرُ وا غليه واسمًا ، ولو كان حاضرًا لأفتاه بجواز الماوسة ونقلَّدَها وناظر أصحابَه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لمابة الى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي باعادة المشورة في السألة . فاحتمع القاضي والفقها، ، وجاء ابن لبابة آخَرَهُم ، وعرفهم القاضي ابن بقِّ بالمسألة التيجمهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها ،

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبُس عن وجهه . وابن لبابة ساكت^م فقال له القاضى : ما تقول أنت يا أبا عبدالله : قال أما قول المامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء. وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون (١) الحبس أصلا، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة الى هذا المحشر ما به فما ينبغي أن يردُّ عنه ، وله في السُّنة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأتقلد ذلك رأيا . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! تترك قول مالك الذي أَفَى به أَسلافنا ومضَوا عليه . واعنقد اه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الائمَّة آبائه ؟ فقال له محمد بن يحيي : ناشدتُكم اللهُ العظيم، ألم تَعْزِل بأحدمنكم مُلِمَّةٌ بامن بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك فى خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم ؛ قالوا : بلى . قال : فأمير المؤمنين أولى بذلك ، فحذوا به مآخذكم ، وتعلقوا بقول من يوانقه من العلماء ، فكلهم قدوة . فسكتوا ، فبمال للقاضى : أنه إلى أمير المؤمنين فُنياى . فكتب القاضى إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقى مع أدحابه بمكامهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، و ينفذ ذلك و يموض المرضى من هذا المجشر بأملاكه بمِنْيَةً عَجَبُ (٢) ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر . ثم جيء (١) ف كتاب البدائم في مذهب الحنفية: أنه ينبي على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وء مه أنه لو بني رباطا أو خانا للجتازين أو سقاية للسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عندأ لى حنيفة إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جملت دارى مثلا وقفا على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة إلى ما بعد الموت و بدون حکم الحا کم

(٢) فى زيادات شارح القاموس فى مادة منية مانصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى ــ الى أن قال: ومنية عجب بالاندلس منها خاف بن سعيد المتوفى بالا ندلسسنة ٣٠٥). فقوله فى الجزر الثالث من الاعتصام فى فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجثر بأملاك ثمينة عجيبة) لايقتضى أن يكون هنا تحريف. بل

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه الى ابزلبابة هذا بولايته خطَّة الوثائق اليكون هو المتولى لمقد هذه المعاوضة . فهى بالولاية ، وأمضى الهاضى الحكم بفتوادوأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى الى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذا كرت بعض مشايخنا مرة بهذا الحبر فقال : ينبغى أن يضاف هذا الحبر الذى حل سجل السخطة الى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد في السخطة مماتضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى في كتاب والتبيين لسن المهتدين، حكاية أخرى في أثناه كلامه في مسى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل (١) الى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى في قضية بقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً المقول الأول، لا لوأى تجدد له، وإنما ذلك بحسب اختياره، قال: ولقد حدثنى من أو ثقه أنه اكترى حزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلا آخراكترى على الأرض ، فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأفتى المكترى النابي باحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات ، قال لى : فوردت من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقها، وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين - عن مسألى ، فقائوا: ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا في الدين - عن مسألى ، فقائوا: ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتاني جيعهم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضى أنهاكانت معروفة بأعيانهاكما هومقتضى كونها اسها لهذه البلدة بالاندلس

⁽۱) أى ولا يلزم أن يكون ميله الى أحد هذه الا توال بمقتضى وجه ومرجح. إلا أنه يبق الكلام فى معنى كون هذا نظرا واستدلالاً . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم : مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرني رجل عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر: إن الذي لصديق على إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه . قال الباجي : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن بهولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً ما يسألي من تقم له مسألة منالاً يمان ونحوها « لعل فيهارواية؟ » أو « لعل فيها رخصة» وهم يرون أن هذا من الامور الشائمة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاءلمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواى ، وهذا بما لاخلاف بين المملين ممن يعتد به في الاجماع أنه لايجوز ولا يسوغ ولايحل لأحد أن يفتى في دين الله الابالحق الذي يعتقد أنه حق ، رضي بذلك من رضيه ، وسخطه من حفطه ، و إنما المفتى مخبر عنالله تعالى في حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : ﴿ وَأَنِّ احْكُمْ بِينْهُمْ بِمَا أَنْزِلُ اللَّهُ وَلَا تتبع أهواءهم) الآية ! فكيف بجوز لهذا المفتى أن يفتى بمايشتهي ، أو يفتى زيداً بما لايفتى به عمرا ، لصداقة تكون بينهما أوغير ذلك من الأغراض ؟ و إنما مجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنول الله من الحق فيجتهد في طلبه ، ونهاه أن يخالفه و ينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعسمته ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن العقية (١) لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهى والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتى به أحدا . والمقلد في اختلاف الاقوال عليه مثل هذا المفتى الذى ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر

⁽١) المراد به غير المجتهد . من يعرف أقوال المجتهدين . لا نه الذي تقدم الكلام عن الباجى في الا نكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

فعل `

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة ، ووقع فيا تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفا فيه بين أهل العلم ، لا يمنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر (۱) ، بل في غير ذلك . فر بما وقع الافتاء في المسألة بالمنع ، فيقال : لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها ، لا لدليل يدل على حة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع . وهوعين الخطأ على الشريعة حيث جعل ماليس بمعتمد متعمدا وماليس مججة حجة

حكى الحطابي في مسألة البتع المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال:
إن الناس لما اختلفوا في الاشر بة وأجموا على تحريم خر العنب واختلفوا فيا سواه حرما ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردواما تنازعوا فيه الى اللهوالرسول ، قال : ولو لزم ماذهب البه هذا الفائل لازم منله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة (٢) على الختلفين من الاولين والا خرين . هذا مختصر ماقال . والقائل بهذا راجع الى أن يتبع مايشتهيه ، و يجعل القول المو فق حجة له و يدرأ بها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة الى اتباع هواه ، لا وسيلة الى تقواه وذلك أبعد لهمن أن يكون ممثلا لأمرالشارع ، وأقرب الى أن يكون عمن اتخذ إله همواه . ومن هذا أيضا جعل بعض الناس الاختلاف رحمة المتوسع يكون عمن اتخد ما التحجير على رأى واحد ، و يحتج في ذلك بما روى عن القاسم في الأقوال و وعدم التحجير على رأى واحد ، و يحتج في ذلك بما روى عن القاسم (١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعي الحلاف بعد الوقوع والنزول ،

 ⁽٢) أى وقد بينت فيا اختلفوا فيه: من مسكر غير العنب، وأنواع الربا،
 بونكاح المتعة. والصرف، وغبرها · فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرها بما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسعًا ، وملت بالماس إلى الحرج ، وماى الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضمت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قلوه ما فيه كفاية والحد لله . ولكن نقرر منه ههنا بعضا على وجه لم يتقدم مثله

وذلك أن المتخير بالقولين مثلا بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكا به ، أو مفتيا ، أو مقلداً عاملا بما أفتاه به المفتى

(أما الأول) فلا يصح على الاطلاق ، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذلا مرجح عنده بالفرض إلا التشهى . فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النارلة بالنسبة الى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة الى الأول فكذلك ، أو بالنسبة الى أمر واحد كما فلك بلاجتهاد ، وحين فقد لم يكن بدر من الانتخياط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم الانتخباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذامعني أوضح من إطناب فيه وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذامعني أوضح من إطناب فيه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة (وأما الناني) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث (٢) خارج عن القواين . وهذا لا يجوزله بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث (٢)

⁽١) هو ابن القاسم ،كما قاله الباجي

⁽٢) فان تخييره للسائل في الآخذ بأى القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والاثبات من القائل الا خر ـ

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان فى وقت واحد ونازلة واحدة أيضًا حسبها بسطه أهل الأصول . وأيضًا فإن المذى قد أقامه المستنتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يُلزمه المدى ما أفتاه به . فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا

(وأما إن كان عاميا) فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع ، ولأن العامى إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بعثت الرسل وأنرلت الكتب ، فان العبد في تقلباته دائر بين لَمّتين لَه ملك ، ولمة شيطان . فهو مخير بحكم الابتلاء (١) في الميل مع أحد الجانبين ، وقد قال تعالى : (ونفس وَمَاسَوّاهَا فألهمها فجو رها وتقواها) (إنا هديناهُ السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وهديناه النجد ين) · وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والاثبات (٢) . والهوى لا يعدوهما . فاذا عرض العامى نازلته على المفتى فهو قائل له « أخرجي عن هواى ودلني على اتباع الحق » فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسأليك قولان ، فاختر لشهوتك فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسأليك قولان ، فاختر لشهوتك أيهما شثت ؟ » فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينجيه من هذا أن يقول

وإنشاء حكم شرعى كهذه الاباحة لايصحقطعا الا من بجتهد بدليل. والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله (وان بلغها الخ) لأنه سلم أن الآباحة قول ثالث غير النفى والاثبات ، وعليه لايكون مانع يمنع المجتهد _ إذا وقع له الدليل على الاباحة و مخالفة القولين _ من إثباتها وتقريرها حكما شرعيا. فليس الموضوع حينذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الاصوليون في مسألة أنه لايصح أن يكون للمجتهد قولان في مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالاباحة . على أن الاباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الاباحة تخيير بين فعل شي، وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعل شيء وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعل شيء وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لانه حرام وبين فعل هيء مطالب بمقتضى الأولى لاغير

⁽٢) أي طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لا نه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الا غراض الدنيوية ، وتسليط المفتى العامى على تحكيم الهوى بعد أنطلب منه إخراجه عن هراه رمى في عماية وحهل بالشريعة ، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع (١) رخص المداهب ، وأمه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكماله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الاربعة التى ينقن فيها قضاء الفاضى فمسلم . و إن أراد مافيه توسعة على المسكلف فمنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُعِيْنُ

⁽۱) اختلفوا هل يجب على العامى الترام مذهب معين فى كل واقعة ؟ وقال به جماعة ، وقال الآكثرون لا يلزمه ، وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهبا معينا فلهم ف ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر فى بعض المسائل ؟ فنعه بعضهم مطلقا ، وأجازه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ماهو الآخف والأسهل فقال احمد والمروزى : يفسق . و فال الأوزاعى : من أخذ نوادر العلما خرج عن الاسلام ، و نقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسيق متبع الرخص . و جذا تعلم أنه لاتلازم بين منع تتبع الرخص وعـم الانتقال الى مذهب الا بكاله ؛ فتتبع الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه فى بعض المسائل عرفت مافيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلا بما ولا تتبعا للرخص لا حجر فيه على الصحيح ، مالم يترن عيه الناميق ، وإلا منع . فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الا تتبع الرخص أعم ن الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وانه إنما يجوز الخ) تفسيرا ، مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وانه إنما يجوز الخ) تفسيرا ، كلائه يكون تفسيرا المثنى م على مؤلف الهم ومن الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح فى المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وانه إنما يجوز الخ) تفسيرا ،

بالجنيفية الستخة (1) » يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم مافى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها . فما قاله عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس ، والشرع جاء بالنهى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : (عان تناز عنم في شيء فرد وه إلى الله والرسول) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، و إنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من لقولين فيجب اتباءه ، لا الموافق الغرض

فصل

ور بما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة و إلجاء الحاجة ، بناء على أن النرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا ترلت المائة على حالة لاضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج (٢) عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب ، فهذا أبساً من من الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما بوافق الهوى الحاضر ، ومحال الفرورات معلومة من الشريعة ، فإن كانت هذه المائلة منها فصاحب المذهب قد تكفل عيانها أخذاً عن حاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش ، ودعوى غير مقبولة

⁽۱) تمامه (ومنخالف سنتى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره (۱) :ا. على ماتقدم له من حمله من بات تديم الرخص، وهو مبنى على وجوب النزام مذهب معين فى كل وافعة ، وأنه إنما يجور الانتقال الى مذهب بكاله . وقد عرفت مانيه

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكرعن الإمام المأزرى أنه سئل : ماتقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان — والضرورات تبيح المحظورات -- من معاملة فقراء أهل البدو في سنى الجدب، إذ يحتاجون إلى الطمام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فاذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ماعندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك ، فيضطر أر باب الديون إلى أخذه منهم، خوفا أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أر باب الديون حضر يا إلى الرجوع إلى حاضرته ، ولا حكام بالبادية أيضاً ، مم مافى المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، و إباحة كثير من فقياء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافا للقول بالذرائع . فأجاب: إن أردت َبما أشربَ اليه إباحة أخذ طعام عن تمنطعام هو جنس يخالف لما اقتضى فهذا ممنوع(١) في المذهب ، ولا رخصة فيه عندأهل المذهب كماتوهم. قال : ولستُ بمن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأسمابه ؟ لأن الورعةل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على الديانات كذلك ، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعى الملم و يتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم بابفيخالفةالمذهب لاتسع الخرق على الراقع ، وهتكوا حجاب هيبة المذهب . وهدا من الفهدان (٢) التي لاخِفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أُخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيمه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز . فانظر :كيف لم يستجز – وهو المتفق على إمامته - الفتوى بذير مشهور المذهب ، ولا بغير مايمرف منه ؛ بناء على

 ⁽١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدى المتوسط ملغى
 وهدا بناء على النزام سد الذرائع كما هو المذهب

⁽٢) لأنه يكون تحكيا للهوى ، فلا يسير إلاحيث يكون غرضه وشهوته . ولا يكون داخلا تحت قانون شرعى يضبط به تصرفاته

قاعدة مضلحية ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير بمن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لأنحلت عرى المذهب ، بلجميع المذاهب ؛ لأن ماوجب للشيء وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة

فعیل

وقد أذكر هذا المعنى جملة ما في اتباع (١) رخص المذاهب من المفاسد ، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل (٢) إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سياً لا لا ينضبط (٣)، وكترك (١) ماهو معلوم إلى ماليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة ، وكانخرام قانون السياسة الشرعية (١) بترك الانضباط إلى

- (۱) راجع التحرير لابن للكمال فى الأصول فى باب التقليد، فقد أجاز تتبع رخص المذاهب. وقال شارحه: لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامى تتبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج الى جواب، و يمكن أن يقال: لا نسلم صحة الاجماع فقد روى عن احمد عدم تفسيق متتبع الرخص فى رواية أخرى وعن أبى هريرة أنه لايفسق
- (٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الا آية!)
 (٣) فلا يحجر النفوس عن هو اها و لا يقفها عند حد
- (٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقاد فيها بتفاصيلها في المذهب الا خر ، كما كان الحالف ذلك الزمان . أما الا نققد ترتفع هذه المفسدة
- (٥) وهى الطرق العادلة التى تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم. وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرى أهل الفساد، ويندرج فيهاكل ماشرع لسياسته الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ماكان لصيانة النفوس كالقصاص أوصيانة الانساب كحد الزنا. أو الاعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الاموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخر، أو ماكان من

أمر معروف ، وكافضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق (١) إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها . ولولاخوف الاطالة والخروج عن الفرض لبسطت من ذلك ، ولكن فيا تقدم منه كاف . والحد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المني مسألة أخرى وهي :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأنقلهما ؟ (٢) واستدل لمنقال بالأخف

الأحكام الردع والتعزير ؛ كجراء الصيد المحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر المرأة وضربها فى النشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا فى غزوة تبوك ، وما بصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالآرهاب والضرب والسجن ، بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالآرهاب والضرب والسجن ، وتحليف الشهود ، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال ، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ، وتفريق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الآمور التي توصل الى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على ساع البينات وتوجيه الايمان . ولا يخفى أن القسم الأخير الذى قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه ، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أوشيه بها ، ففيه الخلاف باعتباره — وهو الذي ينبغي التعويل عليه وعدم اعتباره ، فاذا وردهذان القولان فيه أو فيشيء من الا أنواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك ضابط المعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدى الى الفوضي و المظالم فنضيع الحقوق و تعطل الحدود و بحترى و أهل الفساد

(۱) كما اذا قلد مالكا فى عدم نقض الوضوء بالقهقة فى الصلاة ، وأبا حنيفة فى عدم النقض بمس الذكر . وصلى ، فهذه صلاة بجمع منهما على فسادها : وكما إذا قبله ماليكا فى عدم النقض بلس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعى فى الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوء وباطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلا صداق ولا ولى ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهـذا القول ومقابله لا يصعان لأن الواجب كاقال المؤلف الرجوع للدليل الشرعى لاغير ، سواء أقضى بالاخف أم

بقوله تعالى : (ير يدُ اللهُ بَكُمُ اليسرَ) الا ية ! وقوله : (وماجعل عليكم فى الدين مِن حرَج) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لاضرر ولا ضرار (١٠ » وقوله : « بُعثتُ بالحنيفيَّة السَّمَحة (٢٠ » . وكل ذلك ينافى شرع الشاقى الثقيل · ومن جهة القياس أن الله غنى كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الحانبين كان الحل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ماتقدم (ئ) ، وهو أيضا مؤد الى إبجاب إستاط التكليف جلة ، فان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ، واذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهى المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتفى الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصاوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولايقف عند حد إلا اذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى اليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة معفرض وضعها عال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأى إنه يرجع حاصله الى أن الأصل في الملاذ الإذن ، وفي المضار الحرمة . وهو أصل قرره في موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على مافيه في كتاب المقاصد (أ) واذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بهد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات الى ماتقدم

بالا ُثقل . ثم فى القول بالآخذ بالا ُخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التى أشير إليها فى الفصل السابق

⁽١) تقدم (ج٢ -- ص ٢٤)

⁽٢) تقدم (ج ٤ -- ص ١٤٥)

⁽٣) وهو أن ساحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جارعلى أصولها : واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافى أصولها

⁽٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الادلة تابعة لا متبوعة

قصل

فإن قيل (١): فا معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي ؟ فإن المظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف ، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لايراعي فيها غير دليلها فان كانت محتلفا فيها روعي فيها قول المخالف وان كان على خلاف الدليل الراحج عند المالكي ، فإ يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها ، ألا نراهم يقولون : كل نكاح فاسد اختلف فيه فانه يثبت به (٢) الميراث ويفتقر في فسخه الى الطلاق ، وإذا دخل مع الامام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الاحرام فانه يبادي مع الامام مراعاة (٦) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزيء عن تكبيرة الإحرام ، وكذلك من قام الى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف اليها رابعة ، مراءاه لقول من بجيرالتنفل بأربع . بخلاف المسائل المتفق عليها فانه لايراعي فيها غير دلائلها ، ومثله جار في عقود البيع وغيرها ، فلا يعاملون العاسد المختلف في فساده معاملة (١) التفق على فساده ، ويعالون النفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف . وهو مضاد لما تقرر في المسألة

⁽١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة . ولكن بشى لم ينقدمله فى أدلة المعارضة السابقة . وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق

⁽٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد . ويتعلق به من المصلحة وأدلتها مايرجح قول المخالف

⁽٣) بعد الوقوع تعلق به دلبل عدم جواز إبطال الاعمال . وهو يرجح دلبل المخالف ويقويه فى هذه الحالة

⁽٤) البيع يعاً عامد أ بحماً على فساده يجب رده إن لم يفت فان فات مضى بقيمته إن كان مقو ماو مثله ان كان مثليا ، أما المختلف فى فساده فيجب رده إن لم يفت أيضا بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فان فات مضى بالثمن فمحل الفرق بينهما عند الفوات لاً به إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين ، وهو يقوى النظر فى اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه ، فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة ، منهم ابن عبد البر ؛ فانه قال : الخلاف لايكون حجة في الشريعة ، وما قاله ظاهر ، فان دليلي القولين لابد أن يكونل متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد مايقضيه الآخر ، و إعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر ، و إعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف ، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم (١) ، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم ؛ فين متنافيين كما تقدم (١) ، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم ؛ فنهم من تأول العبارة ولم محملها على ظاهرها ، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها ، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضى المنع ابتداء ويكون هوالراجح بمرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضى رجحان دليل المخالف ، فيكون القول بأحدها في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر ، فليس فالأول (٢) فيا بعدالوقوع ، والآخر فيا قبله ، وها مسألتان مختلفتان ، فليس فالأول (٢) فيا بعدالوقوع ، والآخر فيا قبله ، وها مسألتان مختلفتان ، فليس

⁽١) أي في أدلة أصل المسألة

⁽٢) لمل مراده بالا ول تأويلها وحملها على غير ظاهرها ، وبالا خر إنكار مقتضاها . وإلا فحق العبارة العكس

⁽٣) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ماقبله ، لا نه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعى نظراً جديدا ، وتجد إشكالات لايتفصى عنها إلا بالبناء على الا مر الواقع بالفعل . اعتباره شرعيا بالنظر لقول المخالف ، وإن كان ضعيفا فى أصل النظر ، ليكن لما وقع الا مر على مقتضاه روعيت المصلحة ، وتجدد الإجتهاد فى المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله ، وهو تأويل قوى جدا كما ترى : وعليك باختبار مسائله ، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا اليه فى المسائل التى ذكرها ، إلا فى الشاذ ، كما فى ندب التسمية للمالكي فى قراءة الفاتحه خروجا من خلاف الشافعي ، وسيأتى فى هذا توقف المؤلف واعتراضه فى تقريره الا تى . نعم يوجد فى مذهب مالك عبارة هذا توقف المؤلف واعتراضه فى تقريره الا تى . نعم يوجد فى مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع ، الذى هو موضوع الكلام ، بل هذا طريق آخر . يرشدك إلى هذا أنه ليس طى مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جماً بين متنافيين ولا قولا بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس ، وحكى لى بعضهم أنه قول بعض من لقى من الأشياخ وأنه قد أشار اليه أبو عمران الفاسي ، و به يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي (١٪ للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن ^(٢) الباجي حكى خلافا في اعتبار الخلاف في الأحكام ، وذكر اعتباره عن الشيرازي . واستدل على ذلك بأن ماجاز أن يكون علة بالنطق حاز أن يكون علة بالاستنباط. ولو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتى على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فان جلده يطهر بالدباغ لـكان ذلكصحيحا. فـكذاك إذا (٢) علق هذا الحبكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؟ لأمرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلب على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول: لوقال الشارع: إن كل مالم تجتمع أمتى على تحليله واختلفوا في جواز أ كله فان جلده لايطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحا ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط. ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه ماثل إلى جانب الاحتياط. وهكذا كل (١) مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثاني » أنه ليس كل جائز واقعاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . ألا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء ، وأن شرِب

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كمافعل المؤلف، لا نه لا يتوجه ويكون مقبولًا الا إذا قرر على الطريقة الا تية ، كما قررنا بهأمثلته هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريرا يغاير هذا

(٢) أي وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الحلاف

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله منالشارع

(٤) أى سواء أكانت فما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأن المشى من غير نسل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً فى وضع الأشياء المذكورة عللاشرعية بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس الشجويز ليس بمسوغ لما قال

فان قال إنها أعنى ما يصح أن يكون علة لمنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لامعنى فيها يستند إليه فى التعليل

قيل: لم تُفتُلُ أنت هذا التفصيل. وأيضاً فمن طرق (١) الاستنباط مالا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه. ويمكن أن يكون اللباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم (٢)، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى

واحتج المانمون بأن الخلاف^(٢) متأخر عن تقرير ^(١) الحكم ، والحكمُ

⁽۱) أى من مسالك العلمة الطرد والعكس ، وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم فى جميع الصور المغايرة للحل النزاع والفرق بينهما ان الدوران يكون فى صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف وير تفع عند ارتفاعه ، كالحرمة مع السكر فى العصير ، فانه لمالم يكن مسكرا حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل و لا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول فى ترتب الحكم عليه . فما فرقت به غير تام

⁽٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فان المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع ، لا نه بعد الوقوع صالح للعلمة بخلافه قبل الوقوع لما ذكر ناه قبل هذا ، وحمل كلامه على هذا أولى بما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لا نه لم يرض هذا الفرق و نقضه بالطرد و نحوه ، أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه و توجه و ضرب أمثلة كثيرة له هناك

⁽٣) أى الذّى جعل علة للحكم

⁽٤) أي بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لايجوز أن يتقدم على علته . قال الباجى : ذلك غير ممتنع ؛ كالاجماع ، فإن الحكم يثبت به و إن حدث فى عصرنا . وأيضاً فمعى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجى أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل (١) الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هى عين (٢) الدعوى

فصل

﴿ ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ﴾ أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوء الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحدمهما فعلا أوتركا كا يفعله المتورعون في التروك (٢٠) ؟ أم لا ؟ أما في ترك البمل بهما معا مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدها ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح.

⁽١) أى أن الحكم إالذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد بحتهد أخذا من الأدلة، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحدكم المستند إلى الخلاف؛ فأنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة فهذا الحكم الطارى،؛ فمثلا التكبير للركوع ناسيا تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعدمه، فبعد الوقوع يقول الثانى بالتمادى مراعاة للقول بالاجزاء، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه

⁽٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد مونه محلا للاجتهاد

⁽٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع، فيراعون القول بالتحريم تنزها عن الشبهات، كما قال ابن العربى؛ القضاء بالراجح لايقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب العطف على المرجوح بحسب مرتبته، لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجى منه ياسودة) وهذا مستند مالك فياكره أكله، فأنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعملى المعارض شيئا من أثره فحكم بالكراهة

وأما فى العمل فان أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، و إن فرض التعارض فالجمع بينهما فى العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الإختلاف فى الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا يجرى الحكم فى المقلد بالنسبة الى تعارض المجهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير فى كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المُعتَبر هي ماترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الاتبات في أحدهما والنفي في الآخر ، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف الاتبات النفي ولا إلى طرف الاثبات

و بيانه أن نقول: لآنحلو أفعال (١) المكلف أو تروكه إما أن يأتى فيها خطاب (٢) من الشارع أو لا . فان لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة (٦) الى خطاب الشارع

⁽١) سواء أكانت أنعال القلوب أم الجوارح، ليشمل المعتقدات، فصح . ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة، فانها أنما تظهر في المعتقدات

⁽٢) أحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال. فليس بلازم أن يكون الخطاب فى نص، بدليل أنه جعل مالم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لاوجود له ، وإما أن يكون من مرتبة العفو وهذا وذاك لايكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافى ما يجى، فى المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها ، فالتردد بين الطرفين عام فى مسائل الاجتهاد

⁽٣) قال فى التحرير وشرحه: ننى كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الاباحة الا صلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال فى المنهاج: من الا دلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب: لانسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وان أتى فيها خطاب فإِما أن يظهر فيه الشارع قصد فى النفى أو فى الاثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات ؛ وان ظهر فتارة يكون قطعيا وتارة يكون غير قطعي . فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وصوح الحق في النفي أو في الاثبات ، وليس محلا للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات ؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً . وأما غير القطعي فلا يكون كذلك الا مع دخول احتمال فيه أن (١) يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات باطلاق ، بل بالاضافة إلى ماهو أخنى منه ؛ كما أنه يمد غير واضح بالنسبة إلى ماهو أوضح منه . لأن مراتب الظنون في النغي والاثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهي (٢) إما إلى العلم و إما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين ، وتارة لايقوى ؛ فإن لم يقو (٣) رجع إلى قسم المنشابهات ، والمُعدِمُ من حكم وأن الترم فالاقيسة والعمومات تأخذه ، أي فتكنى في جيع مايحتاج فيه إلى المصَّالِح المرسلة ، وإنسلم أنها لاتكنى فالحكم عنداتها. المدرك هو نني الوجُّوب والحرمة، وهو معنى التخيير · وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إلها في حديث سلمان الفارس في الترمذي وابن ماجة ﴿ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُو مَا عَفَا عنه) وبالجلة فكل مالم يرد فيه دليل شرعى يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالآباحة أو المنع أو الوقف ، ولـكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة ف كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(۱) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى النزدد حينئذ . لابمعنى أحد الأمرين . فاذا جعل معمولا لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أولا)

(٢) أى إلى المرتبة التى يليها العلم أو الى المرتبة الضعيفة التى يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون ، وهو واضح مادامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فاذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبى، وأنه من مراتب الظنون، وأن تصد الشارع فيه ظاهر، الا أنه غير قطمى. فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لايقوى فى احدى

عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه ؛ و إن قوى فى إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه فى نفسه و بالنسبة إلى أنظار المجتهدين ؛ فان كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح فى حقه فى النفى أو فى الاثبات إن قلنا إن كان مصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً فى نفس الأمر فواضح ، و إلا فمدور

سوقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفى والإثبات؟ اذ لو لم يتعارض لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نفى مع إثبات ، بل هو إما منفى قطعا و إما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين، وعند عض من الطرف الآخر ، وربما جعله بعض (١) الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مسنقر في نفسه ، فاذلك صار إضافياً لتفاوت (١) مراتب الظنون في القوة

الجهتين، الذى معناه أن النفي والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لا عدما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات، وما الفرق بينه حيئة وبين الفرض الذى قال فيه (فان لم يظهر له قصد ألبتة فى النفى والاثبات فهو قسم المتشابهات؟) لافارق لآن القطع بأنه لم يظهر قصده فى النفى والاثبات يساوى قوله هنا (لم يقو فى احدى الجهتين) أى فهما سواء فى عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال: الفرق أن الا ول هو المتشابه الحقيق الذى لم يجعل سديل الى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد فى الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده : والثانى الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله فى مقابله المتشابه غيه لواضح الاضافى فى نفسه وبالنسبة الى انظار المجتهدين) الذى يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة الى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع النافى

⁽۱) أى وهو من لم يظهر له قربه من أحدالطرفين

⁽٢) تعليل كونه وأشحا أه افياً بنماوت مراتب الظنون تعليل واضح . وكذا بنا. التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فنها ما يتمف عند حد أنه لافرق بين الطرف فين في نظره ، فيجيء التشابه

والضعف. ويجرى مجرى النغى فى أحد الطرفين إثبات صد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع نفيه تقيضان ، كوقوع التكليف وعدمه ، وكالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك (١)

وهذا الأصل واضح فى نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لابد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه ان شاء الله

فن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر ، ورأينا العلماء أجموا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء ، والسمك في الماء ، وعلى جواز بيع الجبة التى حشوهامغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وغلى دخول الجام مع اختلاف عادة الناس في استعال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الرى ، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته (٢) في الأول وقلته مع عدم (٣) الانفكاك عنه في النابي . فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فن أجاز مال إلى جانب اليسارة (٤) ، ومن منع مال الى الجانب الآخر

- (۱) كالأمروالنهى والصحة والفساد ، والشرطوالمانع ، وهكذامن المتقابلات المتضادة ، يجرى النقابل بينها كما يجرى بين المتناقضات فى طرفى النفى والاثبات (۲) أى مع إمكان الانفكاك عنه
- (٣) أى أنه لايتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين فى ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين فى وصف ، فجا. الاختلاف
- (٤) ولم يقل (عدم الانفكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الانظار بخلاف الانفكاك وعدمه فانه الى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في المعروف وعلى الزكاة في النقدين (١) فصار الحلى المباح الاستعال دائراً بين الطرفين ، فلذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية المدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائرا بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحريمائيك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين . واتفقوا على أن الواجد الماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلى بتيمه ، و بعد إيمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضو، و إعادة الصلاة ، وما بين ذلك (٢) دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع ، وعلى أنها غير تابعة لما إدا جذّت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا فلك فغير إجماع باتفاق ، فان سكتوا (٢) من غير ظهور إنكارفدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما لا يتضمن كفرا من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؟ فان المبتدع بما لا يتضمن كفرا من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؟ فان المبتدع بما لا يتضمن (١) كذرا من الأمة ، و بما اقتضى كفرا مصرحا طرفين ؟ فان المبتدع بما لا يتضمن كفرا من الأمة ، و بما اقتضى كفرا مصرحا

⁽١) لا نهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والتمنية بخلقتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحدا من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستعاله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الا خر وشارك العروض فى عدم قصده بالثمنية ، فجاء فه الحلاف

⁽۲) أى من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خرو جالوقت و جدالماه (۲) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، أى كان فى العصر الذى فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لايدل سلى الموافقة قطعا إذ لاعادة بانكاره حينئذ، فلم يكن إجماعا و لا حجة قطعا . أما قبل ذلك فالعادة الانكار عند عدم الموافقة ، فجاء الخلاف ، فالشافعي يقول : (لاهو إجماع و لاهو حجة) والجمهود إجماع أو حجة وليس باجماع قطعى . والجبائى اجماع بشرط انقراض العصر

⁽٤) كالابتداع فى الفروع التى ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة. فهذا باتفاق ليس بكفر

به (۱) ليس من الأمة ، فالوسط (۲) مختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا ؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن البارى تعالى موصوف بأوصاف الكال باطلاق ، وعلى أنه مزه عن النقائص باطلاق ، واختلفوا في اضافة أمور (۱۳ اليه بناء على أنها كال، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفي عدم إضافة أمور اليه بناء على أن على أن الاضافة كال ، أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هي الكمال وكذلكما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بن طرفين واضعين ، فحصل الاشكال والتردد . ولعلك لاتجد خلافاوا قماً بين العقلاء معتدا به فى المقليات أو فى النقليات لامبنيا على الغلن ولا على القطع إلا دائرا بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

فعىل

و بأحكام النطر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديرا بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسمود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (ياعبد الله

- (١) كفلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقرلون ان عليا الا له الا كبر ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق
- (۲) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح ، كالمجسمة ومنكرى الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه
- (٣) أىمن الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات. وقوله (وفى عدم اضافة أمور الخ) أى كالافعال التى تعتبر شرورا ، فبعضهم يضيفها اليه لانه لافاعل الا هو ، ولا تعتبر شرورا الابنستها للعبد . والبعض لايضيفها و يرى أن الكمال فى ذلك ، فلا تكرار فى العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابن مسعود! قلت: لبيك يارسول الله! قال: أتدري أيَّ الناسِ أعلم ؟ قلت: الله ورسوله أعلم . قال: أعلم الناس أبصر م بالحق إذا اختلف الناس وان كان مقصراً في العمل ، وإن كان يزحف في استه (١) » فهذا تنبيه (٢) على المعرفة بمواقم الخلاف

ولذلك جمل الناس العاممرفة الاختلاف . فعن قتادة : من لم يعرف الاختلاف للم يشم أنفه الفقه * وعن هشام من عبيد الله الرازى : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارى ، ع ومن لم يعرف اختلاف (٢) الفقها، فليس بفقيه الله وعن عطاء : لا ينبعي لا حد أن يفتي الناس حتى يكون عالمًا باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذاك رد (١) من العام ما هو أوثق من الذى في يديه . وعن أيوب السختياني وابن عيينة : أجسر (١) الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء · زاد أيوب : وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلاف أهل الرأى ؟ قال : لا ، إختلاف أحدث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن عديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف عديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف المناسخة والمناسخة والمناسخة والمناسخة والمناسخة والمناسخة والمناسخة والمناسخة و المناسخة والمناسخة وال

(١) ذكره بطوله فى بحمع الزوائد وقال : رواه الطبراني فى الاوسطوالصغير، وفيه عقيل بن الجعد ، قال البخارى : منكر الحديث

(٢) لان هذه الدرجة الفضلي انما تتحقق عندوجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون الا بمعرفة مواقع الاختلاف. فصح أنه تحريض على هذه المعرفة

(٣) أى المبنى على الختلاف أدلنهم لانه بدون ذلك لايمكنه ترجيح جانب الحق فالمسألة مالم يقف على دليل كل

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ر ما كان مافى يده أضعف مدركا مما لم يقف عليه ، فاذا عرف الحلاف ومدرك كل أمكم الترجيح . فلا يأخذ ضعيفا و بترك قويا . أما شبه العامى فسيان عنده أن يورف الحلاف و ألا بعرف ، إن كان مثله يصح له أن يفتى ، وفيه الحلاف المشهور

(c) يوضح ما قبله

الاختلاف أن ينتى ، ولا يجوز لن لايسلم الأقاويل أن يقول هذا أحب الى . وعن سعيد بن أبى عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لايفلح من لايعرف اختلاف الناس

وكلام الناس هناكثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلابد منه لكل مجتهد. وكثيراً ما تجد هذا المحققين في النظر كالمأزرى وغيره

﴿ المسألة الخامسة (١) ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالعانى من المصالح والمفاسد مجردة عن (٢) اقتضاء النصوص لها أومسلمة من صاحب الاجتهاد فى النصوص فلا يلزم فى ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم عقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا (٣) خاصة

والدليل على (٤) عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

⁽۱) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألةالثانية ، يقيدبهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معا وقد يرتفع أحدهما ويبتي نوع من الاجتهاد وأناشتراطهما إنما هوفي بعض أنواعه . ولو ذكر تاعقبها لكان أجود صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها

⁽٢) سيأتى تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسى وبتوقيع المجتهدين الاحكام على النوازل وسيأتى البحث معه فيها

⁽٣) أى فى الباب الذى فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو فى ساتر الابواب إن قلنا إنه لايتجزأ

⁽٤) للؤلف دعويان اشتراط العربية فى الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها فى الاجتهاد الراجع للمعانى من النظر فى المصالح والمفاسد وقد أفام الدليل على عليهما حسب ترتيبهما فى سياقه فنى العبارة سقط . والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط النخ)

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب ، كالايمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعاني بجردة فالدقلاء مشتركون في فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، و بلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجة باللسان الأعجمي ، فلا فرق (١) بينه و بين من فهمها من طريق اللسان العربي . ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية ، ويعتبرون (٢) الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير (٢) محتاج فيه الى مقتضيات الأله ظ إلا فيا يتعاق وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير (٢) محتاج فيه الى مقتضيات الأله ظ إلا فيا يتعاق

- (١) تأمل فى وجه التوفيق بين هذا وبين ماسبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضا إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتملين من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وان هذه المعارف وسيلة الى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية النح
- (٢) أى فيسألون عماتدل عليه فى مجارى عرف أهابا مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غـ تحقيق المناط؛ وسيأتى له فى المسألة الثانية أنه لايحتاج الى واحد من الا مرين: لافهم مقاصد الشريعة، ولا اللغة العربية ·
- (٣) اذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فربما يسلم فى بادى. الرأى أما اذا كان ثبوتها فى الأصل بالنص أو الأيماء فى مراتبهما الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لابد من الرجوع الى النص الذى أفاد ذلك ، والتسليم فى هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كنايته لابد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لايتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقا فى أى قياس كان ، وهذا ما يعود على الأولين أيضا بالتوقف كما أشرنا اليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة (١) المنصوص عليها أوالتي أومى، اليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلي

وإلى هذا النوع (٢) يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأثمة المجتهدين كابن القاسم وأشهب فى مذهب مالك ، وأبى يوسف ومحمد بن الحسن فى مذهب أبى حنيفة ، والمزنى والبويطى فى مذهب الشافعى ؛ فأنهم على ما حكى عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه فى فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل و يصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : و إنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع فى وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد والفتوى ، ولاحل لمن فى زماهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك ، ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلما لم يكن شى ، من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كاوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم ومن

⁽١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسى الى اللغة العربية فى شيئين : معرفة الأصل المقيس عليه . ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً اليها . أما باقى أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج الى اللغة أصلا

⁽٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعانى والمصالح الخ. وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أى مسلمة لابحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيها فرعه نفس الامام صاحب هذه الأصول، وقد مخالفونه فى تفريعه، بقى أنه يقتضى أنهم لايرجعون الى النصوص التفصيلية وأن أجهادهم منحصر فى التفريع على تلك الأصول المسلمة لانهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقا فى اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ، وقلا بثته الاستقراء .

على فرض أنهم لم يبلغوا فى كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما اذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضا فى صحة اجتهادهم على الإطلاق والله أعلم بلا المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك الى العلم بمقاصدالشارع كا أنه لايفتقر فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إلما هو العلم بالموضوع على ماهو عليه ، و إنما يفتقر فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع الا به (۱) من حيث قصدت المعرفة به ، فلابد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التى ينظرفيها ، ليتنزل الحكم الشرعى على وفق ذلك المقتضى ؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتج به من متونها بما لا يحتج به ، فهذا يعتبر اجتهادة فيا هو عارف به ، كان عالما بالعربية أم لا (۲) خد هذا المثال لزيادة الايضاح: الحكم الشرعى أن ،ن يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعال الماء يرخص له في التيمم فاذا أردنامعرفة الحمياة العربية ولا الى يتأخر برؤه بسبب استعال الماء يرخص ، فاننا لا نحتاج الى اللغة العربية ولا الى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الا بواب ، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن الهذا بو حد من الا مرين ، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله أو بقر برطب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة الى الا الفاظ ككون مادل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهكذا . فلابد في هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية

(٣) قد لايسلم فى بعض صور الترجيح بالحسكم ،كما يعلم من مراجعتها فى مثل المنهاج للبيضاوى

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعين ليفية النطق بالكلمات مثلا التراءات ، والصانع في معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها ، والعاد في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه بما يعرف به مناط الحكم الشربي غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كالاً في المجتهد .

والدليل على ذلك (١) ما تقدم من أنه لوكان لازماً (٢) لم يوجد مجتهد إلافى الندرة ، بل هو محال عادة وان رجدذلك فعلى جهة خرق العادة ، كا دم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم فى هذا الاجتهاد العلم بقاصد الشارع (٣) لزم فى كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ، بقاصد الشارع من لزوم العلم (١) بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى اليه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

(١) أى على عدم الافتقار الى العلم بالأمرين

⁽٢) أى لمن يجتهد فى الاحكام الشرعية بأى نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لوكان لازما له أن يكون مجتهدا فى كل علم يتعلق به الاجتهاد أى تعلق كان لم يوجد مجتهد النج ، هذا ما تقدم للبؤلم استدلالا على غير هذا الموضع ولا بخنى أن السكلام ههنا ليس فيايتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل ف خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلولزم الشرطان فى تحقيق المناط لتعطلت أكثر بسببه التكاليف . وهو باطل . فلو نحا هذا النحو فى الدليل لكان ظاهرا . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأى نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان فى يقال إذا توقف الاجتهاد با

⁽٣) أى والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعةوالعربية) أى فضلا عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية فى الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لاقامته على الدعوبين

 ⁽٤) أى رهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

المنكرين الشريعة . ووجه تالث أن العلماء (١) لم يزالوا يقلدون في هذه الأمورمن ليس من الفقهاء ، وانما اعتبروا أهل الموفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد في تحقيق المناط

فالحاصل أنه أنما يازم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه في الأولين (٢) كذلك ؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يازم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ السألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: « أحدهما » الاجتهاد المتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد، وهذا هوالذي تقدم الكلام فيه « والثاني » غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهى والأغراض، وخبط في عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلامرية في عدم اعتباره في عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلامرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تعالى: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، كما قال تعالى: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهوا،هم) وقال تعالى: (ياد اود إنا جملناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) الآية ! وهذا على الجلة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر. فأما القسم الأول وهي:

⁽۱) أى مطلقا مجتهدين ومقلدين

⁽٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعانى: واقتصر في تفريعه على الأول

﴿ السألة الثامنة ﴾

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء (١) بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه ، و إما بعدم(٢) الاطلاع عليه جملة

وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي (٢) بوأما إن كان في أمر كلى (١) فهو أشد . وفي هذا الموطن حد رمن زَلَة العالم ، فإ نه جاء في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إنى لأ خاف على أمتى من بعدي من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يارسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زَلَة العالم ، ومن حكم جاثر ، ومن هو ي متبع (٥) » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلَّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأغة مضاون » وعن أبي الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآن حق في وعلى القرآن منار كمنار الطريق » وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً : « و إيا كم وزَينة الحكيم ؛ فإن

⁽۱) و (۲) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد . وسيأتى الاشارة اليه بقوله (وأكثرما يكون ذلك عندالغفلة الخ) (٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم اجماعا أو نصاً قاطعا أو قياسا جليا أو قواعد الشريعة و يبطل أثر الفتوى أيضا إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء

⁽٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضًا كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

⁽٥) أى فاما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق. فلا تستسلم اله ، فربماجره الاستسلام اله الزيغ واتباع الهموى وانظنتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادى فى العناد وخلع ربقة الحق فى غير ماظهر خطؤه فيه أيضا وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ، فصار ضد الاسلام و نبى الاسلام ، يهرف بفحش القول و لا رادع له . أعاذنا الله من زيغ القلوب معد الهدامة .

الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقُّوا الحقُّ عمن جاء به ، فإن على الحق نوراً » قالوا : وكيف زيغة الحكم ؟ يَصُدُّ نَكُم عنه ، فإنه يوشك أن يني، وأن يُراجع الحق" » . وقال سلمان الفارسي : « كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّة عالم ، وجدال منافق القرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم! فأما زلة العالم(١٦) فإن اهتدى فلا تُقلَّدُوه دِينكم ، تقولون نصنع مشل ما يصنع فلان ، وننتهي عما ينتهي عنه فلان . و إن أخطأ فلا تقطموا إياسكم منه فتعينوا عليه الشيطان، الحديث! وعن ابن عباس: « ويل للا تباع من عثر ات العالم. قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئًا برأيه ، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضى الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرنى المعتمر بن سلمان قال رآني أبي وأما أنشد الشعر فقال لي : يا 'بني لا تُنشد الشعر! فقلت له: يا أبت كان الحسن ينشد ، وكان ابن سيرين ينشد . فقال لى : أي بني ! إن أخذت بشَرٌّ ما في الحسن و بشَرٌّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحد مِن خلق الله إلا 'يؤخذ من قوله و يترك 6 إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وقال سلمان التيمي « إنَّ أَخَذَتَ برُ خصة كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله » قال (٢) ابن عبد البر: هذا إجماع لاأعلم فيه خلافا

(۱) (إنى أخافعلى أمنى من ثلاث: من زلة عالم ، ومن هوى متبع ، ومنحكم جائر) رواه البزار والطبرانى من طريق كثير بن عبد الله وهوواه . وقد حسنها الترمذى فى مواضع ، وصححها فى موضع فأنكر عليه . واحتج بهما ابن خزيمة فى صححه اه ترغيب

(٢) قاله فى كتابه (بيان العلم) . وفيه أن سلمان المذكور خاطب بهذا خالد ابن الحرث . وكان المؤلف بجعلهذه الرخص فى المذاهب من زلات العلما ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار (١) مقاصد الشارع فى ذلك المنى الذى اجتهدفيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة فى البحث عن النصوص فيها ، وهو و إن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما ينبنى عليه فى الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالى إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهى فى نفسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتبع العالم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيرا فى العالم أياماً متطاولة ، فطو بى لمن إذا مات ماتت معه ذنو به . وهكذا الحكم مستمر فى زلته فى الفتيا من باب أولى ، فإ نه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة فى خصوص مسألته ، في فضى ذلك الى أن يصير قوله شرعاً يتقلد ، وقولا يعتبر فى مسائل الخلاف ، فر بما رجع عنه وتبين له الحق، فيفوته (٢) تدارك ماسار فى السلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

فصل

إذا ثبت هذا فلابد من النظر في أمور تنبى على هذا الأصل . (منها) أن زَلة العالم لا يصح اعتادها من جية ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لانهاموضوعة على المخالفة للشرع ، والدلك عدت زَلة ، و إلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب الى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغى أن ينسب صاحبها إلى

(۱) أى فى غير تحقيق المناط ، لأنه لايحتاج الى هذين كما سبق . وهوالموافق لقوله أيضا أول المسألة (وفى هذا الموطن _ يشير الى الأمر الكلى _ حذر من زلة العالم) ونحقيق المناط من الجزئى . وكا نه لم يعتدبه زلة _ مع أنه كذلك _ لأن الذى يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الحطأ فى الكليات ، لأنها تعم وذلك يخص

(٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير (۱) ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فان هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين ، وقد تقدم من كلام معاذ بن حبل وغيره ما يرشد (۲) الى هذا المعنى

وقد روى (٢٦) عن ابن المبارك أنه قال: كنا في الكوفة فناظر وفي في ذلك يعنى فى النبيذ المختلف فيه - فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتج منكم عمن شاء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم نبين الردعليه عن ذلك الرجل بشد أي عن عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الا جنناهم بشدة ، فلما لم يبق في يد أُحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه فيرخصة النبيذ بشي يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه في الرخصة : يا أحمق ! عُدَّ أن ابن مسمود لوكان ههنا جالساً نقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم وأسحابه في الشدة ، كان ينبغي لك أن تحذر أوتحير أوتخشى . فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوايشر بون الحرام ؟ فقلت (ع) لهم : دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال ، فر'ب رجل في الاسلام مناقبهُ كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زَلة . أَفَلا حدٍ أن يحتج بها ؟ فان أبيتم فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيدبن جبير وعكرمة ؟ قالوا : كانوا (١) كيف هذا؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في الحث عن النصوص ، يعني بحيث يصح أن يقال إنه لم يبدل غاية الوسع والاجتهاد يتوتف عليه . فاذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووتف عند حدكان يمكنه تجاوزه في البحث يكون مقصرًا وغير آت بحقيقة الاجتهاد ، فيكون ملوما قطعا . يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) أماعدم

- (٢) وهو أن ذلك يكون إعانة الشيطان عليه وذلك لايجوز
 - (٣) تأييد للبنا الأول
 - (٤) مقابل للرخصة في كلامه

التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للاءدلة السابقة

(o) استفهام انكارى . أي يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم

خيارا. قال فقلت: فما قولكم فى الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالا فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فان الله تعسالى يقول : (فإن تناز عتم فى شيء فر دُوه إلى الله والرسول) الآية . فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه ، ولأجل هدذا ينقض قضاء القاضى إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنى على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ فى الاجتهاد و إن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض (١) نقض حكمه ، ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بنير ما أنزل الله

فصل

(ومنها) أنه لا يصح اعتادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هي من مسائل (٢) الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلا ، فصارت في نستها الى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يعد في الحلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعية ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما اذا صدرت عن مجرد خذا ، الدليل أو عدم مصادفته فلا ، فلذلك قبل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف ، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشي النساء ، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

⁽١) و إلا لصح النظر فى النقض أيضا وفى نقض النقض ويتسلسل. فلا ينفذ حكم، فتتعطل المصالح

⁽٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النبي و الاثبات.

فان قيل: فهاذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب أنه من وظائف المجهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام. ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافا لدليل قطعي من نص متواتر أواجاع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافا لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية. فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولحكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى مافيه، لا للاعتدادبه. وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد (١)، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا ؟ فالجواب أن له ضابطا تقريبيا ، وهو أن ما كان معدودا في الأقوال غلطا وزللا قليل جدا في الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحب قول عن علمة الأمة فليكن اعتقاد ك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين . لامن المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف ، حين عد جهة الرواية وأن لها ثماني عال : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحف ، والمجل بالإعراب ، والتصحيف (٢) ، و إسقاط جزء (٢) الحديث ، أوسببه ، وسماع

⁽١) أى فطرحه رأسا أو الاعتدادبه خلافا محتاج لاجتهادالمجتهد والموازنة الخ فالمرجع في منل ذلك للمجتهد

⁽۲) آلمنظ من الراوى غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف · فهو علة أخرى

⁽٣) أى أن الراوى مع علمه بباق الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى (١) معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإ نه (٢) قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف . واذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به مخلاف الوجه الأول

وأما القسم الثانى وهى :

﴿ السألة التاسمة ﴾

فيعرض فيه أن يعتقد في صاحبه أو يعتقد هوفي نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة في جزئى ، وهو أخف ، وتارة في كلى من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ، فتراه آخذاً ببعض (٢) جزئياتها في هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهرله ببادى، نظره ؛ كان يكون شاهده لما يدعيه يكنى فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سببا في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه ، وهذا السبب أو جزء الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث (١) أى لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلا معتبرا ، هذا اذا سلم وجودها في المحل ، وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم ، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل الموضع من أسبا به

(٢) ييان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت فى كتاب الآدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها ، فلا ينقض جزئى قاعدة كلية ، قسألة العسل الذى لم يوافق الصفر اوى الذى شربه لا ينقض مع قوله تعالى (فيه شفا للناس) القاعدة الكلية وهى أن الشارع لا يخبر خبرا يغاير المخبر عنه . ولابد من رجع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه مالم يكن صفر او يا مثلا ، أو يوكل فهمه الى الله 'لعالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجيع الناس . ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط فى الشريعة فى هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط فى الشريعة فى هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمانيها ولا راجع رجوع (١) الافتقار اليها ، ولا مسلم لما روى عنهم في فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله في أمرها كما قال (فان تنازعتم فيشيء فردُّوه إلى الله والرسول) الآية! ويكون الحامل على ذلك بمض الأهواء - الكامنة في النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطُّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيها لم يصل اليه علم الناظر ويعين علىهذا الجهل بمقاصدالشريمة وتوهم با*وغ درجة الاجتهاد باستعجال تتي*جة الطلب ^(۲) فإن ^(۳) العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالات مع العلم بأمه مخاطر

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحْكَمَاتُ هُن أم الكتاب وأُخَرُ متشابهات) الآية ! وفي الصحيح أَن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فأولئك الذين سمَّى الله فاحذروهم (٤) » . والتشابه (٥) في القرآن

شرعىفى غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمورككون الاحكام تتغير بتغير الزمان ، وقوله صلىالله عليهوسلم (إذا أمرتكم بشيء منأمور دنياكم فانما أنا بشر) وقولهم در. المفاسد مقدم على جاب المصالح ، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معنَّاها ، فهدم بهذا الشريعة كلها ، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هي ما يو افق هواه و ما يظهر له ببادي الرأي ؛ لا نه لايفهم مقاصد الشريعة إلا ما بزعمه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه فىالنازلة . فالمقصود إنماً هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعالهواه. كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أي طلب العلم.

 (٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر ؟ لا أن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح (٥) أي الاعم من الحقيق والاضافي . وقوله (بل هو من جملة الخ) أي ان.

لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة التشبيه ، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولاغير ذلك مما يذكرون ، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لادليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد الى مجرد التمثيل ببعض الا مثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ، فأن الشريعة اذاكان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض (١) المواضع فيها مما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها ، لأن اتباعها مفض الى ظهور وأرجىء أمر النوادر ، ووكات الى عالمها (٢) أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على الكلف المجتهد ولاتعارض في حقه . ودل على ذلك قوله تعالى: (منه آيات محكمات هن أم الكناب) فجعل المحكم - وهو ألواضح المني الذي لا إشكال فيه ولااشتباه - هو الأم والامعظم فهي اذا قلائل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن يريد : وليست بأم ولا معظم فهي اذا قلائل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ. ولذلك قال (وأصلهذه المسألة مذكورفي قوله تعالى) أى فالا "ية أصل عام شامل لما ذكر ومالم يذكر

⁽۱) قمثلا تنزيه الله عن مشابه الحلق فى الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح. وجاء فى الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا ينتى اتباعه وإلا لا فضى الى معارضة الا صل السابق المقرر. فأما أن نكل هذا الى العالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو نؤوله و نرده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره. وهذا فى الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصوال الا عمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات فى نقض الكليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة فى الفصل التالى

⁽٢) إشارة الى مارواه المؤلف فىالاعتصام عنه صلىالله عليه وسلم (إن القرآن يصدق بعضه بعضا : ماعلمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

أهل الزيغ والضلال عن الحق والميل عن الجادة ، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك ، وما ذاك الا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية (١) إذ لم يخص الكتاب ذلك ولا السنة ، بل ثبت في الصحيح (٢) عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين "وسبعين فرقة ، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذى تفسير هذا (١) بإسنادغريب عن غير (١) على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذى تفسير هذا (١) بإسنادغريب عن غير وتفترق أبي هريرة فقال في حديثه : « وأن بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وقترق أمتى على ثلاث وسبعين ماة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا من هي بإ رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأسحابي » والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجلة ، لم يخص من ذلك شي دون شي . وفي الأصول الاعتقادية والعملية على الجلة ، لم يخص من ذلك شي دون شي . وفي أبي داود (٢) : « و إن هذه الله ستفترق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهي بمني (٧) الرواية التي قبلها . وقد

- (١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ماكان فى قواعد الدين بل يشمل الاعمال استوفاه الاعتصام فى المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه . وقال هناك (وقد تقر بن هذه المسألة فى كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير)
 - (٢) نو رواية لأنى داود كما في الاعتصام
- (٣) على الشك. قال فى الاعتصام فى المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة فى الحديث إن افتراق اليهودكافتراق النصارى على احدى وسبعين فرقة)
 - (٤) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام
 - (٥) رواه في المصابيح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان
 - (٦) ورواه في المصابيح عن معاوية
- (ُ٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه وسلم . وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام الموافقات ج ٤ ١٢٢

روى ما يبين هذا المنى ، ذكره ابن عبد البر بسند لم يَرضَهُ (١) وان كان غيرُه قد هو الأمر فيه ، أنه قال : «ستفترقُ أمتى على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها (٢) فتنة الذين يَقِيسون الأمور برأيهم ، فيُحِلُّون الحرام ويحرِّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابى » وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية

فصل

⁽١) فى الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته فى الجزء الثالث من الاعتصام

⁽٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين فى الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم فى الحديث

⁽٣) ستأتى له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل

⁽٤) ذكره البخارى فى التوحيد بتقديم وتأخير فى بعض جمله

وفى رواية (١) : « دَعه — يعنى ذا (٢) الخويمرة — فإن له أصحاباً يَعَورُ أحدُ كم صلاته مع صلاته مع صيامهم ، يقرءون القرآن لا يُجاوزُ تراقيهم ، يعردون القرآن لا يُجاوزُ تراقيهم ، يعردون من الإنسلام — الحديث الى أن قل: آيتُهم رجل أسودُ إحدى عضديه مثلُ تدى المرأة ومثلُ البَضعة تَدر در الخ ، . فقد عرف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامة في صاحبهم ، وبين من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهم) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به ببادى الرأي والنظر الأول ، وهوالذى نبه عليه قوله في الحديث يقر ون القرآن لا يُجاوز حناجرهم ، ومعلوم أن هذا الرأى يصد عن انباع الحق الحض ، ويضاد المشي على الصراط المستقيم ، ومن هنا ذم (٢) بعض العلماء رأى داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على عجرد الظاهر تناقضت (١) عليه الصور والا يات ، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم . وتأمل ما ذكره القتبي في صدر كتابه في مشكل القرآن ، وكتابه في مشكل القرآن ، وكتابه في مشكل القرآن ، وكتابه في مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فإن ما ذكره هنالك آخذ بيادى الرأى في مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخانو أبوداود باختلاف فيبعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضاكما فى الاعتصام

(٣) في الاعتصام: ومن البدع التي تتجاري بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من الندبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والا يات عنده . والا خذ بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثانى) قتل أهل الاسلام وترك أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام في الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولتعصم هؤلاء وتريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم . فاذا كان النظر في الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها ، وصادًا عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع على بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القواعد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم القواعد ، وكذلك مناظرتهم عمر بن عبد العزيز ، وأشباه ذلك

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعا للمتشاجات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولفيرهم ، ومنه سرى قتلهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا مافي قوله : (قُلْ لا أُجِدُ في ما أُوحى إلى ") الآية ! وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم ، وأن التقية لا تجوز في قول ولا فعل على الاطلاق والعموم ، وأن الزاني لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد و إنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور ((۱) في أحكام الفروع باطلاق ، وأن اللهسيبيث نبياً من المجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة و بترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، و إنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشباه ذلك ، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية

⁽۱) يَاقَضَ قَدْلُمُ سَابِقًا إِنَّ الفَاعَلَ لَلْفَعَلَ إِذَا لَمْ يَعْلُمُ أَنَّهُ حَلَّالً أَوْ حَرَامَ فَلْيَسَ بمؤمن، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخني أن ماسبق لهم في الفروع

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذرمها ، و يبقى الأمر في تعييمهم مر جي كا فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعييمهمهو الأولى الذي ينبغى أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة ، كاسترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام ، وأمرنا بالستر على المذنيين مالم يُبد لناصفحة الحلاف ليس كا ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة ، وكذلك في شأن قرابينهم ، فإنهم كانوا إذا قر بوها أكات النار المقبول منها وتركت غير المقبول ، وفي ذلك افتضاح الذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها (١) هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأم أن تكون ذنو بهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كا اطلعوا هم على ذنوب غيره من ساف

والستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت - معأن أصحابها من الأمة - لكان فى ذلك داع الى الفرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال : (فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم) وقال : ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) . وفى الحديث : « لا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً (٢) » وأمر عليه المداة والمسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن وساد ذات البين هى الحالقة (٢) وأنها تحلق الدين . والشريعة طلفة بهذا المعنى و يكنى فيه ما ذكره المحدثون في كتاب البر والصلة ، وقد جا، في قوله تعالى : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبي هريرة - وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه عائشة وأبي هريرة - وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

⁽١) أي بالستر فيها كما في الاعتصام

⁽٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

⁽٣) (اياكم وسوء ذات البين فانها الحالقة) رواه الترمذي

وسلم : « ياعائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . ياعائشة ! إن لكل ذنب تو به ، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم تو به ، وأنا منهم برى، وهم منى برءاء (١) »

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على النعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحثة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كا عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلامتهم ، حتى يعرفون و يحذر منهم ويلحق بذلك ماهو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى (٢) . وخر ج أو داود (٢) عن عمر ابن أبي قر ة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالحا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأناس من أصحابه في الغضب ، فينطلق باس من سمع ذلك من حذيفة ، ، فيأون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ، فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بنايقول ، فيرجعون سلمان فيذكرون له قول حذيفة ، فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بنايقول ، فيرجعون

(۱) أخرجه الترمذى ، وابن أبى حاتم . وأبو الشيخ ، والطبراني ، وأبو نعيم في الحلية . والبيهتي في الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعص الألفاظ عن أحمد ، والبيهتي في الشعب، والحكم ، وابن أبي حاتم ، وأبي الشيخ عن عمر أيضا

(٢) أقال في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين: الأول ما أشار اليه هنا، والثاني حيث تكون الله الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب الدوام؛ فان ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والصلالة. ولا يخني عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهوا، في زماننا هذا كبعض عررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الحستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، تم الدعوه اليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف. فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفي الشيخين أيضار وايته بهذا المعنى

الى حذيفة فيقولون له: وقد ذكرنا قولك لسلمان ، فاصد قلكولا كذيك ، فأتى حذيفة سلمان وهو فى مَبقلة فقال: ياسلمان ما يمنعك أن تصدقنى بما سممت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال: « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول فى الرضى لناس من أصحابه أما تنتهى حتى تُورِّث رجالا حب رجال ، ورجالا بُغض رجال ، وحتى توقع اختلافا وفُوقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال: «أيما رجل من أمتى سببته سبة أو لعنته لمنة فى غضى فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يعضبون ، وإنما بعثى رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة ، فوالله لتَنتهين أو لأ كتبن الى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو حار في مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ماهم عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز ؟

فالجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه فى الجلة (۱) عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العيدة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتعيين غالبا تصر محا لقطع العذر (۲) ولاذكر نبهم علامة قاطعة لاتلتبس (۲) فنحن أولى بذلك معشر الأمة

وما ذكره المتقدمون ('' من ذلك فبحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

(١) أي تنبيها إجماليا لاتفصيليا

ر) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس منرحة الله (٢)

. (٣) أى فى غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة

(٤) من عد أهل البدع و تعيينهم بأسمائهم و إيصال هذه الفرق إلى ائتين وسبعين فرقة . وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أى كما هو الشأن فى تعيين المتقدمين لهذه الفرق أى فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحسكم الفصل . وقد عقد فى الاعتصام منها المرق المنابعة من الجزير الثالث

في جوازد كرها بالخوارج وتحوهم ، مع أن التميين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو مكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضة ، فن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمر فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هله هذا الظاهر من جملة ما يدخل (۱) تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضا فان البدع المحدثة تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال . ألاترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك والتثويب (۲) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو مالتويب (۲) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو التي تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح ، و بسبب ذلك يظير أنها كثيرة جدا ، وما في الحديث عصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، ويكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لاتكون داخلة من حيث أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لاتكون داخلة من حيث واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمدوم فيها ، فن هذه واشتباه ، فلا يقدم على ذلك التعيين فيها الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

- (١) أَى فيكون صاحبه فىالنار ؟ وهلدواما أم كبقية عصاة المؤمنين ؛ ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة
- (٢) قال المؤلف في الاعتصام: (وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة: قد قامت الصلاة . حي على الفلاح ! وهذا نظير قولم عندنا : الصلاة رحمكم الله . وقيل إنما عنى بذلك قول المؤذن في أذانه : حي على خير العمل ! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اله يعنى وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة
 - (٣) أى فلا تدخل فى الحديث الذى يجعل صاحب البدعة فى النار

فان قيل (1): فالعلماء يقولون خلاف هذا ، و إن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا ، و إلا أدى ذلك الى فساد الدين فالجواب أن ذلك. حكم فيهم ، كا هو فى سأثر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤدّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من قعل واجب أو ترك محرم ؛ كا يقتل تارك الصلاة و إن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ و إنما الكلام فى تعبين أصحاب البدع من حيث هى بدع يشملها الحديث . فتوجه الأحكامشى والتعيين للدخول تحت الحديث شىء آخر (٢)

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجلة ، وعلامات أيضا في التفصيل فأما علامات الجلة فثلات :

(إحداها) الفُرقة التي نبه عليها قوله تعالى: (ان الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيعًا لستَ مِنهم في شيء) وقوله: (ولا تَكُونوا كالذين تَفرقُوا واختَلَفُوا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين: صاروا فرقا لاتباع أهوائهم، و بمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: (إن الذين فر قوا دينهم وكانوا شيعاً) ثم براً ه الله منهم بقوله: (لست منهم في شيء) وهم أسحاب البدع والكلام فيا لم يأذن الله فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعا؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا في أذن لهم من اجتهاد الرأى والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم ورق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل و مناصبة القتال وجوا به في اسبق يمنع التعيين. وكذلك هنا حيث يقول أن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر

قبل النكاح، وفي البيوع، وغير ذلك مما اختلفوا فيه، وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح، أخورة الاسلام فيا بينهم قائمة. فلما حدثت المرذية (٥) التي حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وظهرت العداوات، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحد ثة التي ألقاها الشيطان على

أفواه أوليائه

قال: فكل مسألة حدثت في الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز (٢) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عني رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهي قوله : (ان الذين فر قوا دينهم وكانوا شيعاً) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذنك قوله تعالى : (واذ كروا نسمة الله عليكم إذك تم أعداً عالماً اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الآخوة)

(۲) أى فى جو از يعمن كما هو رأى بهض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجهور

(٣) أى التي ورد فيها (هب أبانا كان حجراً في اليم)

(٤) أَى تعليق الطلاق على النكاح كا ُن يقول: إِن تُزُوجت فلانة فهى طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبى حنيفة والشافعي

(ه) الذي في الاعتصام بالدال المهملة ، وكل له وجمه فان الا موا. موقعة في الهلاك والردى ، كما أنها مرذية جالبة للا رذا. والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقـة تعير غيرها بالمروق وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه كان ذلك لحدث أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ماقالوه . وهوظاهر في أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق (١) ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: « يقتُلون أهُلَ الإسلام ويَد عُونَ أهلَ الأوثان » (٢) وأي فرقة توازى هذا إلا الفرقة التي (٣) بين أهل الاسلام وأهل الكفر وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصة الثانية) هى التى نبه عليها قوله تعالى : (فأما الذين فى ألوبهم زَيغ في في ألوبهم التبعيد في ألوبهم ويغ في ألم الذيخ في ألم الزيغ والميل عن الحق عن شأنهم الباع المتابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فاذا رأيتم الذين يتسمون ما تشابه منه فاؤلئك الذين سمى الله ، فاحذ روم » (ع)

(والحاصية المالمة) (ع) اتباع الهوى ، وهى التى نبه عليها قوله : (فأماالدين في تُقلو بهم زَيغٌ) وهو الميل عن الحق اتباعا للهوى ، وقوله : (ومَن أَضَلُّ مَنَ انسَّهَ عَلَواهُ بغير هُدَى من الله ؟) وقوله : (أفرأيتَ من اتحذَ إلههُ هَوَاهُ وأَضَلَهُ الله على علم) الآية

- (١) أي المضمنة في الحديث كما في الاعصام
 - (۲) تقدم (ج٤ ص ۱۷۸)
- (٣) أى هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد، ويصلون ويزعمون أنهم مسلون إلا أن خاصتهم التى ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين . فلا فرق بينهم وبين الكفار فى الواقع ، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكنى ما رأيت كتابًا فى مثل تحريف طعة الاعتصاء الحالية
 - (٤) تقدم (ج٤ ص ١٧٥).
- (ه) براجع الكلام في الحواص التلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث لمزيد انضاحا

إلا أن هذه الخاصية راجعة الى كل أخد فى خاصة نفسة ؟ لأمها أمر باطن ، فلا يسرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل فى الظاهر . والتى قبلها راجعة الى العلماء الراسخين فى العلم ؟ لأن بيان الحسكم والمتشابه راجع اليهم ، فهم بعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتى قبها تعم جميع العقلاء من أهل الاسلام ، لأن التواصل أو التقاطع معروف الناس كلهم ، و بمعرفته يعرف أهله

وأما العلامات النفصيلية في فوقة فقد نُبّة عليها وأشيراليها ، كا في قوله تعالى: (فَإِن تَنازَعَمُ في شيء فَردُّوهُ الى اللهِ والرَّسول - الى قوله : و يُبريدُ الشيطانُ أَن يُضِلَّهم ضلالاً بعيداً) وقوله : (إن يَتَّبعُون إلا الظَّنَّ وإن هم إلا يَحرُصون ، إنَّ رَبَّكُ هو أعلمُ مَن يَضِلُّ عن سَبيلهِ) الآية ! وقوله : (وَمَن يُشاقِق الرَّسولَ مِن بعد ما تَبيَّنَ له الهدكي ويتَبعُ غيرَ سَبيلِ المؤمنين نُولَه ما تَوكَى الرَّسولَ المؤمنين نُولَه ما توكَي اللهَ الله المؤمنين نُولَه ما توكَى الله الله آخرها ! وقوله : (إنما النَّسيء زيادة في الكُفر يُضَلُّ به الذين كفروا يُحلُونه عاماً) الآية ! وقوله : (وإذا قيل لهم : أنفقُوا مَما رزَقكُم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا : أنطعم من لو يَشاءَ اللهُ أطعمه ؛) الآية ! وقوله : (ومن الناس مَن يَعبُدُ الله على حَرْف) الى آخر الآيتين ! وقوله : (يا أيّها الذين آمنوا لا تَسْألوا عن أشياء - الى قوله : لا يَصرُّ كُو مَن ضَلَّ الله الذين آمنوا الا تَسْألوا عن أشياء - الى قوله : لا يَصرُّ كُو مَن ضَلَّ الله أواج مِن الضَّأْن اثنين - الى قوله : إنَّ الله لا يَهدي القوم الظالمين) الى غير ذلك مما الضَّأْن اثنين - الى قوله : إنَّ الله لا يَهدي القوم الظالمين) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك فى الحديث ، كقوله: (إن الله لا يَتبِضُ العلمِ انتزاعاً يَنتزعه من. الناس ، ولكن يقبضُ العلماء ، حتى إذا لم يَترُكُ عالما أتخذ الناس رؤساء جهالاً فسيِّلُوا فأفتَوْ ا بغير علم ، فضلُّوا وأضَلُوا (١٠) وكذلك ما تقدم ذكره فى قسم زلة

(١) .تقدم (ج١ - ص٧٤)

العالم وغيره مما فى الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وانما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرَّح بها على الاطلاق (١) لما تقدم ذكره . فن تهدّى اليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعلمها . والله الموفق الصواب

فعل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل مايعلم مما هو حق يطلب نشره و إن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام ، بلذلك ينقسم : فمنه ماهومطاوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه مالا يطلب نشره باطلاق ، أولا يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فأنه و إن كان حقا فقد يثير فتنة ، كا تبين تقريره ، فكون من تلك الجهة بمنوعا بثه

ومن ذلك علم المتشابهات والمحكلام فيها ، فان الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للحكلام فيها فربما أدى ذلك الى ماهو مستغنى عنه ، وقد جاء فى الحديث عن على «حدِّ ثوا الناس بما يفهمون . أتر يدون أن يكذَّب الله ورسوله » (٢) وفى الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يامعاذ تدرى ماحق الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ - الحديث ! الى أن قال : قلت يارسول أفلا أُبشَّر الناس ؟ قال : « لاتُبشَّر م فيتكلوا » (٣) وفي حديث آخر (١) عن أفلا أُبشَّر الناس ؟ قال : « لاتُبشَّر م فيتكلوا » (٣)

(١) تصريحا يعين أصحابها تعييناً تاماً بالاسما. والاُلقاب

رُ () رواً، فى الجامع الصغير بافظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ)عن الديلى فى مسند الفردوس عن على مرفوعا قال العزيزى شارحه : وهو فى البخارى موقوف عليه ، وإسناد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

معاذ في مثله قال: يارسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال: « إذا يتكلوا »

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثّما (۱). ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب معاً بي هريرة ؛ انظره في كناب ملم والبخاري فانه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة بنعليك : من لقى بشهد أن لا إله الاالله مستيقنابه (۲) قلبه بشّره بالجنة ؟ قال نعم ، قال: فلا تفعل فاني أخشى أن يتكل الناس عليها شخلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال: لوشهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول: لومات أمير المؤمنين لبايعنا فلانا فقال عمر: لا قومن المشية فأحذ هؤلاء الرهط الذين يريدون يغضهو بهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رَعاع الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينرلها على وجهها ، فيطيروا بها كل مطير ، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله عليه وسلم من المهاجرين والانسار ، و يحفظوا مقالتك و ينزلوها على وجهها » فقال : « والله لا قومن في أول مقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حدیث (۲) سلمان مع حذیفة ، وقد تقدم ومنه أن لاید کر للمبتدی من العلم ما هو حظ المنتهی ، بل یربی بصفار

(۱) كان معاذ بين عاملين: النهى عن كتهار العلم باطلاق، والنهى عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم. فلعله فهم عند موته أن النهى لم يكن تحتيها أو النهى في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة. ويدل عليه حديث عمر بعده فان قوله فيه (فحلهم) بعد الاذن لا بي هريرة و تبشيره بالفعل دليل على أن في الا مر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لاتتنافي معهما. على أنه يكن أن ينازع في إفادة قوله صلى الله عليه وسلم (فحلهم) للنهى المطلق عن تبليغ هذه المسألة

- (٢) لنظ مسلم(مستعينا بها)
- (٣) تقدم (ج٤ ص ١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بهاو إن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كاذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة (١) الدور في الطلاق ، لما يؤدى إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل العقه وحكم التشريعات ، وإن كان لها عال صحيحة وحكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لِم تقضى الحائض الصوم ولا تقفى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صبيعاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشيا، من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، ور بما أوقع خيالا وفننة و إن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفا كهة وأباً) فقال : هذه الفاكهة فما الأبُ ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا الى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر و إن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلى ما تكام فيها ولاحدث بها ، وكان يكره الكلام في اليس تحته عمل ، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعي

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، وان صحت في ميزانها فانظر في ما كلما بالنسبة الى حال الزمان وأهله ، فان لم يؤد ذكرها الى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فان قبلتها فلك أن تنكلم فيها إما على العموم ان كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم و إن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

(۱) صورتها أن يقول لزوجته ، إ طلفتك فأنت طالق قلهثلاثا . نص الشافعية على الحلاف فيها على ثلاثة أقوال (۱) لا يقع شى للدور وهو منسوب لابن سر بج عندهم ، و تنبه كتبهم على ضعفه (۲) يقع الثلاث (۳) يقع المعلق عليه وهو المفتى به

فصل

هذه الغرق و إن كانت على ما هى عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة لم ودن على ذلك قوله : « تفترق أفقى » فإنه لو كانت ببدعتها تخرج من الأمة لم يضغها إليها . وقد جاء فى الخوارج : « فى هـنده الأمة كذا » فأتى « بنى (۱) » المقتضية أنها فيها وفى جملتها . وقال فى الحديث (۲) « وتتمارى فى الفوق » ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تمار (۲) فى كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم خارجين من الأمة لم يقع تمار (۲) فى كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(۱) مجرد ذكر (ف) أو (من) كما فى بعض الأحاديث لا يقتضى بقاءهم فى أمة الاجابة . ألا ترى ماورد فى حديث مسلم (وسيكون فى أمتى ثلاثون كذاباً كلهم بدعى أنه نبى وأنه خاتم النيبن) فهذه الظرفية فى الحديث وما ماثلها فيها هو صريح فى الكفر لايصح أن يستذل بها . وأيضاً فان أباسعيد الحدرى في روايته يقول سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول (يخر جنى هذه الا مقدول على أبى سعيد فى ذلك . تحقرون صلاتكم الح) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبى سعيد فى ذلك . قال النووى : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الا لفاظ ، وفيه إشارة مر . أبى سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الا مة ، ولكن المؤلف رآه دليلا لمن عبر منها ، ولكن المؤلف رآه دليلا لمن عبر عنه غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فيتمارى في الفوقة) قال ابن حجر : الفوقة تذكر وتؤنث، أى يتشكك : هل بقي فيها من الدم شيء ؟ قال ابن بطال : ذهب جهزار العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين، لقوله (يتمارى في الفوق) لار التمارى من الشك، وإذا وقع الشك _ يعني في التمثيل _ لم يقطع عليهم بالخروج من الاسلام، لا أن من ثبت له عقد الاسلام ييقين لم يخرج عنه إلا ييقين، ورد هذا برواية (سبق الفرث والدم) والجمع بينهما أنه شك أو لا، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء

(٣) أى التمارى فى الكفر الممثل له فى الحديث بالتمارى فى الفوق : هل علق به أثر من الفرث والدم ؛

فإن قيــل : فقــد اختلف العلماء في تــكفير أهــل البــدع ، كالخوارج^(١) والقدَر ية^(٢)وغيرهما

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه . و إذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذا من تلك الفرق ؛ بل الفرق من (٢) لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر ، و إنما أبقت عليهم من أوصاف الاسلام مادخاوا به في أهله : والا مر (١) بالقتل في حديث

(١) قال الخطالى: أجمع المسلمون على عد الخوارج ــ مع ضلالتهم ــ فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها اه. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث ني بعد محمد وغير ذلك ؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج الى ذكرت في الاعتصام وتعليقاته . فمن وصل مهم إلى إنكار بحمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول ببعث ني أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقيناً ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر مالم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابي الاجماع فلا يصح أن يحمل على الاطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكَّام الكفار ــ ثم رأيت في فتح الباري على البخاري بق باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق مارأيناه من عدم إطلاق الكُّفر أو عدم الكفر عليهم ، فأنهم طوائف : غلاة ، وغيرهم (٢) هم لذين يقولون: الحنير من الله والشر من الانسان وأن الله لايريد أفعال العصاة . سماهم الرسوبل صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم في النار) والحديث يحتمل التأييدوالتوقيت،
 ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد في حديث على، أخرجه الشيخان وغيرهما

الموافقات _ ج ٤ - ٢ ١٣٠

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ القتل أسباب غير الكفر ، كفتل المحارب والفئة الباغية يغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيله . وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعب وأنه أمر اجتهادى لاقطع فيه ، إلا مادل عليه الدليل القاطع للمذر ، وما أعز وجود مثله لا

﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر في مآلات (١) الا أمال معتبر مقصود شرعا كانت الا أمال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الا أمعال الصادرة عن المحكفين. بالا قدام أو بالا حجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول اليه ذلك الفعل ؛ (٢) مشروعا لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ماقصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

(۱) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات) أى فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المسببات، أى لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة. وقوله (موافقة أو خالفة) أى مأذونا فيها أو منها عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الاسباب حيث يقول (يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المسكلف الالتفات إلى المسببات والقصد اليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعة) فلكل منها مقام، وهو ما يشير اليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله (وهو بحال للمجتهد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجلة. وأما في المسألة على الخصوص في مقصود المسألة. فاستدل على الاجمال في كثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة. فاستدل على الاجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الاستمة

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآ تى بعده وأصله (فقد يكون) خلاف ذلك . فاذا أطلق القول فى الأول بالمشروعية فر بما أدى استجلاب المصلحة (١) فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بلم بلمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول فى الثانى بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد ؛ إلا أنه عذب المذاق ، محود الغيب جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

(أحدها(٢)) أن التكاليف كانقد ممشروعة لما المباد؛ ومصالح العباد الما دنيوية ، و إما أخروية . أما الأخروية فراجعة الى مآل المكلف في الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لامن أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة الشارع ، والمسببات هي مآلات الأسباب ، فاعتبارها في جريان الأسباب مطاوب : وهو معني النظر في المآلات

لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يازم الالتفات اليها عند الدخوال في الأسباب

⁽۱) أى أو در. المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبا يناسب كلا منهما لتكيل المقام .

⁽٢) هذا يرجع إلى الدليل الثانى من أدلة المسألة الرابعة في الاسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة ، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع ، وهنا في لاوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد وأشرنا اليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الاتي ولم يتوصل للدليل هنا الا بعد توسيطه الاسباب ولملسيات ، وجعل الما لات هنا هي المسيات التي تقدمت هناك ، وقوله (هي مقصودة للشارع) أي بدليل ما سبق في المسألة الرابعة

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لابد من اعتبار المسببات في الأسباب ، ومر الكلام في ذلك والجم بين المطلبين ، ومسألتنا من الثاني لامن الأول ، لأنها رابحة الى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ ، فأن المجتهد ناثب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد المسببات في الأسباب ، وإذا ثبت ذلك لم يكن المجتهد بديم من اعتبار المسبب ، وهو ما للسبب

﴿ والثانى ﴾ أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع (١) مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وأيضاً (٣) فإن ذلك يؤدى الى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا نتوقع مفسدة بفعل عنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث (٢) ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء النام أن الما لات معتبرة في أصل المشروعية ؛ كقوله تعالى: (يا أيُّها الناس اعبدوا ربَّكم الذي خلَقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (كتب عليكم الصيام كاكتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدُلوا

- (١) أى يعتدبها ويلتفت اليها باعتبارها مصلحة
- (٢) مفرع على ما قبله . وقوله (ألانتطلب) أى لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقا ، وقدلا تحصل ؛ فان هذاالذى يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الح)
- (٣) وهذا بعينههوالدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الآمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكام) الآية! وقوله: (ولاتسُبوا الذين يدعونَ مَن دونَالله) الآية! وقوله: (رُسُلاً مبشَّرين ومنذرين) الآية! وقوله: (كتيبَ عليكم القتال وهو كُرُهُ لكم). الآية! وقوله: (ولكم فى القصاص حياة)

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجلة (١)

وأما في المسألة على الخصوص فكثير ؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه : « أخاف (٢) أن يتحدت الناس أن محداً يقتل أصحابه (٢)» وقوله : « لولاقومُك حديث عيدهم بكفر لأسسّت البيت على قواعد إبراهيم (١) بمقتضى (٥) هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم ،

(١) أى بقطع النظر عنكونه فيه للعمل مآ لان متعارضان يحتاجان الى كد من المجتهدين ليترجح الطاب أو النهى الذى يتطلبه أحد الما آلين ، وقوله (وهذا مما فيه الح) يصح توجهه للادلة الثلاثة السابقة . وربما فهم من طلامه أنه ليس فى الا آيات من الدليل الثالث دليل الخصوص . مع أن آية (ولا تسبوا الح) فيها هذا الحصوص ، لأن سب الاوثان سبب فى تخذيل المشركين وتوهين أمرالشرك واذلال أهله ، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ومل مابين السهاوات والارض سبا فى الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة فى شأن الرب سبحانه في عن هذا العمل المؤدى اليه مع كونه سبا فى مصلحة ومأذونا فيه الرب سبحانه في عن هذا العمل المؤدى اليه مع كونه سبا فى مصلحة ومأذونا فيه الرب سبحانه لله كالله كالله مع كونه سبا فى مصلحة ومأذونا فيه المراكبة المال للهنا المال المؤدى الله مع كونه سبا فى مصلحة ومأذونا فيه للهنا المال

(۲) فوجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين؛ والسعى فى إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافةون بل كانوا أضر على الاسلام من المشركين؛ فقتلهم دو لمفسدة حياتهم، ولكن الما لل الاخروه وهذه التهمة التي تبعد الطهائينة عن مريدى الاسلام أشد ضرراً على الاسلام من بقائهم، وعلك بالنظر في باقى الائمثلة

- (٣) تقدم (ج ٢ -ص ٢٩٤)
- (٤) تقدم (ج٤ ص٦٢)
- (٥) أى من مراعاة القاعدة هنا . وإن كان الما ّل أمراً آخر غير مافى الحديث لا أنه بالقياس على م فيه من الامتناع عن رددالقو اعد_ مع كونه مصلحة ـخشية

فقال له: لاتفعل لثلا يتلاعب الناس ببيت الله . هذا معنى الكلام دون لفظه وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتركه حتى يتم بوله وقال و لا تُزرِمُوه (١) ، وحديث النهى عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع . وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حبث يكون العمل في الأصل مشروعا لكن ينهى عنه لما يؤول اليه من المسدة أو ممنوعاً لكن يترك النهى عنه لما في ذلك من المصلحة ، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها ، فإن غالها تذريع بفعل جائز الى عمل غير جائز ، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع . والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها ، فإن غالها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول اليه من الرفق كلها ، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول اليه من الرفق المشروع ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها . قال ابن العربي حين الخذ في تقرير هذه السألة : اختلف الناس بزعمهم فيها ، وهي متفق علها بين الماء فافه و فادخروها

فصل

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

(منها قاعدة الذرائع) التي حكّمها مالك في أكثر (٢) أبواب الفقه ؛ لأن المفسدة ، ولا يخفى أن المصاحة المتروكة فيهما محققة ، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة ، ومع ذلك رجحت

(۱) (يينا نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جا. أعرابي فعام يبول في المسجد . فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه فقال له : إن هذه المساجد لا تصلح لئي من هذا البول والقدر ، إنما هي لذكر الله تعالى والصلاة وقراءة القرآن . وأمر رجلا من القوم فجاء بدلو من ما فشنه عليه) أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي (تيسير) فجاء بدلو من ما في أعلام الموقعين بتسعة وتسعين مثالا ، وقال إن سد الدرائع ربع التكليف ، لأنه إما أمر أو نهى ، والا ول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه ، والمنهى

حقيقتها التوسل بما هو مصاحة إلى مفدة ، فإن عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة الى أجل ظاهر الجواز ، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجلة ؛ فإذا حمل مآل ذلك البيع مؤديا الى بيع خمسة نقداً بعشرة الى أجل ، بأن يشترى البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً ، فقد صار مآل هذا العمل الى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل ، والسلعة لغو لامعنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجابها شرع البيع لم يوجد منها شيء ، ولكن هذا بشرط (١) أن

عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه . فصار سد الذرائع المفضية الى الحرام ربع الدين . وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع ، ثم ذكرها فى مسألة الحيل بعد ذلك ، وقال إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة ، فالشارع بسد الطريق اليها بكل ممكن ، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع المجائز خشية الوقوع فى المحرم ممن يعمل الحيلة فى التوصل اليه ؟ ثم قال بعد ذلك : ومن يبطل الحيلة كبيع العينة _ يعنى كصورة البيع المذكورة هنا _ يبطل العقد الا ول . بلا تردد : ويعضهم يجعل الخلاف فى العقد الثانى ويصحح الا ول.وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل _ اه

ولعل ذلك لاأن الحيلة تكونت ،ن بحموع العقدين ، ولكن الذريعة إنما جايت بالعقد الثانى . فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة ، وإن كان يظهر فى الفرق أيضا أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم . والحيلة تجرى فى العقود خاصة ، والذويعة أعم . وتعريف المؤلف للذريعة بجعلها شاملة للحيل بتعريفها الاتى له ، فيكون كل ما ذكرناه فارقا بينهما ، وقد أشبع الكلام فى وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم فى هذا الكتاب رحمه الله

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايدين لهذا الممنوع ، وقد لا يظهر ، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضي العادة ، فأذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف بمنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف ، لانه كثير القصد من الناس عادة ، فلا تنافى بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه عنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالمظنة كافية عنده ، مخلاف ما قل قصده لضعف التهمة عنوع ولو لم يقصد بالفعل ، فالمظنة كافية عنده ، مخلاف ما قل قصده لضعف التهمة

يظهر لذلك قصد و يكثر (١) في الناس بمقتضى المادة

ومَن أمقط حكم الدرائع كالشافعي (٢) فانه اعتبر الآل أيضاً ؛ لأن البيع إذا كان مصلحة حاز ، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى ، فكل عقدة منهما لها مآلها ،وما لها في ظاهر أحكام الاسلام مصلحة ، فلامانع على هذا ، إذ ليس ثم مآلهو مفسدة على هذا التقدير ، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل المنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الأثم والعدوان. باطلاق ، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله ، عملا بمقتضى قوله تعالى : (ولا تَسُبُوا الذين يدعونَ مِن دون. الله فيسبُواالله عَدُوا بغير علم) وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعى على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعى إنه يجوز التدرع الى الربا على منع التوسل فيها . وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعى إنه يجوز التدرع الى الربا على منع الإأنه لا يَتهم من لم يظهر منه قصد الى المنوع . ومالك يَتهم بسبب ظهور فعل اللغو ، وهودال على القصد إلى المنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق ظهور فعل اللغو ، وهودال على القصد إلى المنوع . فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق كضمان بجعل كان يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشترى منه عند الا جل أو دو نه أحدهما بدينار ، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الآمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الاخر _ مع أن الضمان لا يكون إلا لله _ لقلة قصد الناس لمثله

(۱) عبارة المالسكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر تصده للمتبايدين ولو لم يقصد بالفعل و بالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك تصد) عطف تفسير ، وكا نه قال تصويراً لذلك : بأن يكثر الخ . فهذه الكثرة هي الصابط والمظنة ، ومقابله مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل

(٢) قال فى الا علام: وأبوحنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذا آخر فى منع العينة ؟ وهى الصورة المذكورة هنا، لآن الثمن إذا لم يستوف لم يثم البيع الآول فيصير الثانى مبنيا عليه الله يعنى فليس للبائع الا ول أن يشترى شيئا بمن لم يتملك فالثانى فاسد، ورجع الى خمسة فى عشرة الآجل، وهو ربا فضل و نساء معا

على اعتبارها في الجلة ، و إنما الخلاف في أمر آخر (١)

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الحواز لإبطال حكم شرعى وتحويله في الظاهر الى حكم آخر فال العمل فيها خرم (٢٠) قواعد الشريعة في الواقع ؟ كالواهب ماله عند رأس (٢) الحول فراراً من الزكاة ، فإن كل أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان بمنوعا ؛ فإن كل واحدمنهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار ما للمبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفدة ، ولكن هذا بشرط القصد الى إبطال الأحكام الشرعية

- (١) هو فى الحقيقة اختلاف فى المناط الذى يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط فى الا نواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو فى البيعة المتوسطة دليلا على قصد التوسل الممنوع ، والشافعى يزيد فى المناط دليلا أخص من هذا ، فلو صورت المسالة بأنه ـ باع له حيوانا بعشرة لا جل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشترى بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضا فى السوق وقد حالت الا سواق مثلا أو تغير فاشتراه بخمسة نقدا ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع ، ولكنه يع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير فى شرحه الصغير وقال ابن رشد المناه على فاعله فيما يينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع . يعنى وإنما ذلك الفساد لا شمر حكم الحاكم فقط
- (٢) جعل المفسدة فى الحيل خرم قواعد الشريمة خاصة كابطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة اليه فتكون الحيل أخص من الدريعة على ما يؤخله من تعريفه لهما
- (٣) المرادبه قربنهاية الحول المابعة كمام الحول فقد وجبت الزكافولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وابو يوسف في استهلاك النصاب تحليلا لدفع الوجوب كان أخرجه عن مله فقال الثاني لا يكره ذلك ، لانه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير ، وقال الاول يكره لأن فيه اضرارا بالفقراء وابطالا لحقهم ما لا فكلام المؤلف مبني على رأى محمد وأنه اذا قصدت الحيلة بابطال الحسم صريحا يكون عنوعا

ومَن أَجاز الحيل كا بي حنيفة فإنه اعتبر اللآل أيضا ، لكن على حكم الانفراد ، فان الهبة على أى قصد كانت مبطلة لإ يجاب الزكاة ، كانفاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها بما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإ بطال صيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد ابطال الحكم ، فان هذا القصد مخصوصه ممنوع ، لا نه عناد للشارع كا إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، و إلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطاقا ، ولا يقول بهذا واحد مهم

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما الى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك . و بهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجلة نظراً الى الما ل ، والخلاف إنما وقع فى أمر آخر (١) .

(ومنهاقاعدة مراعاة (٢) الحلاف) وذلك أن المنوءات في الشرع إذا وقعت

(١) وهو تحقيق المناطكم سبق في سدالدراثع

رم) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلا، عند مالك فيها إذا تزوجت بغير ولى. فالك ــ مع كرنه يقول بفساد النكاح بدون ولى ــ يراعى في ذلك الحلاف عند ماينظر فيها ترتب بعد الوقوع؛ فيقول إن المكاف واقع دليلا على الجلة وإن كان مرجوءا إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدى الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهى على ذلك القول . . وهذا منه مبنى على مراعاة الما ل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الحلاف الواقع بين الجتهدين ، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحا عند المجتهد، ليقر فعلاحصل منها عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكما لم يكن لهقبله . وذلك نظر إلى الما ل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهى ، فينظر المجتهد في هذا الما ل، ويفرع على القول الا خر المرجوح باجتهاد ونظر جديد ، لولا الما ل الطارئ بعدالوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقدضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما كمن له أن يفرع عليه وهو يعتقدضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التميد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده أما تمثيله بالغصورة ويتقد الملام

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ؟ كالنصب مثلا إذا وقع ، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه ، لكن على وجه لا يؤدى الى إضرار الفاصب فوق ما يليق به فى المدل والانصاف ، فإذا طولب الفاصب بأداء ما غصب (۱) أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صح ، فاو قصد فيه حمل على الفاصب لم يلزم ، لأن المدل هو المطلوب و يصح إقامة المدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزافي إذا حد لا يزاد (٢) عليه بسبب جنايته ؛ لا نه ظله . وكونه جانيا لا يجني عليه زائداً على الحد الموازى لجنايته ، الى غير ذلك من الأمثله الدالة على منع التعدى عليكم) وقوله : (والجروح قصاص) ونحوذلك فاعتد وإدا (٤) ثبت هذا فن واقع منهياً عنه فقد يكون فيا يترتب عليه من الأحكام وإدا (٤) ثبت هذا فن واقع منهياً عنه فقد يكون فيا يترتب عليه من الأحكام وإدا (٤) ثبت هذا فن واقع منهياً عنه فقد يكون فيا يترتب عليه من الأحكام والد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

⁽۱) ان كان بقى على حاله لم يتغير وقوله (أوقيمته) أى ان تغير فى غير المثلى وقوله (من غير زيادة) مفهومه المثلى وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن اخل عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلا فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقودا فليس للغاصب أخذه ، بل له القيمة فقط

⁽٢) أى فلايلزم بسكنى المزنى بهامدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدّما من الزنا و نفقته و هكذا لان هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع

⁽٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزا. العدوان لا نفس العدوان (٤) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهيد، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكا نه يقول اذا كان ما وقع ممنوعا باتفاق لا يصح أن يكون سببا للحيف، فما وقع ممنوعا عند المجتهد مخالفا لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحا عند هذا المجتهد، فلا يكون سببا للحبف بل ينظر مرالواقع وللما آل

مقتضى النهى ، فيترك (١) وما فعل من ذلك ، أو نجيز (٢) ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً الى أن ذلك الواقع واقع َ المكلفُ فيه دليلاً على الجلة ، و إن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؟ لأن ذلك أولى من إزالها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهى ، فيرجم الأمر الى أن النهى كان دليله أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن من القرائن المرجحة ؛ كما وقع التنبيه عليه (٢) في حديث (١) تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ، وحديث (٥) قتل المنافقين ، وحديث (٦) البائل في المسجد ؛ فان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يُتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدَثَ عليه من ذلك دالا في بدنه ، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر ، و بأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذي ينجمه موضع واحد · وفي الحديث : • أَيُّمَا امرأَةٌ نُسَكِعَتْ بغير إِذِنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ – ثم قال : فإن دخل مها فله المهرُّ بما استحل منها ، (٧) وهذا تصحيح للمنهى عنه من وجه ، ولذلك يقم فيسه الميراث ويثبت النسب للولد · واجراؤهم النكاح الفاسد مجر كى الديجيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجلة ؛ و إلا كان في حكم الزنى ، وليس في حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعي فيه الخلاف

(١) أى كافي مثال البائل الا تى

(٢) أى كما يا تى فى الا نكحة الفاسدة قبل الدخول ، المصححة بعد الدخول

(٣) أى على البترك أو التصحيح وان لم يكن بما نحنفيه بما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هي بما وقع مخالفا للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد ابرهيم ، أو وقع منهيا عنه قطعا كسألة البائل في المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذى للمسلمين ، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة

(٤)و(٥)و(٦) (تقدمت ج ٤ -- ص٦٦)

(٧) رواه في نيل الأوطار عن أبي داود الطالسي

فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد (١) الدخول ، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجع جانب التصحيح

وهذا كله نظر الى ما يؤول اليه ترتب الحكم بالنقض والإ بطال من إفضائه الى مفسدة النهى أو تزيد

ولما بعد الوقوع دليل عام مرجع تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران: « نظر » من جهة مخالفته للأم والنهي وهذا يقتضي الإبطال « ونظر » من جهة قصده الى الموافقة في الجلة ؛ لأنه داخل مداخل أهل الاسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الاسلام، بل يتلافي له حكم يصحح له به ما أفسده مخطئه وجهله . وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الاسلام؛ لأنه مسلم لم يعاندالشارع ، بل اتنع شهوته غافلا عماعليه في ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : (إنّما التو به على الله للآيين يعملون السّوة بجهالة) الآية! وقالوا إن قال تعالى : (إنّما التو به على الله فيري عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الملم لا يعدى إلا وهو جاهل ، فحرى عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له ما ل يساوى أو يزيد ، فإذ ذاك لانظر في المال ، وهو المطاوب

(ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان) (٢) وهو ـــ في مذهب

(۱) أى كما في الا تكحة الفاسدة للصداق كا ن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خرا أو إنسانا حرا أو وقع العقد على إسقاطه رأسا فانه إن عثر عليه قبل الدُخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الا ولى وفي غيرها مطلقا وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بنا على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه

(٢) أى فلم يخالف القاعدة حينتذ

ُ (٣) لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومنها تخصيص قياس بأقوى منه. وعلى هذين لا يخالف فيه أتحد، إلا أنه ليس مالك - الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهية ، و إنما رجع الى ما علم من قصد الشارع فى الجلة فى أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدى الى فوت مصلحة منجهة أخرى ، أوجل مفسدة كذلك . وكثيرما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاحي مع التكميلي ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري

دليلا شرعيا زائداً . ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فان كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلا ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس برائد عن الا دلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس. كدخول الحمام، والشرب من السقاء، بما لايحدُّد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . فقيل عليه : إن كانت العاده ثابتة في زمنه عليه السلام. فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فاجماع . و إن نانت غير عاده فان لهن نصا أو قياسا مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالاً مثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس. وبه تعلم ما في قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الح) الذي يفيدظاهره أنهذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذهى ثابته بالنص، وأما إن نان شيئًا آخر لم تثبت حجيته فهومردود . قال الباجي : الاستحسان الدى ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر . قال : وهــذا هو الدليل ، فان سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية قال ابن الا نباري : الذي يظهر مر . مذهب مالك القول بالاستحسان لاعلى المعنىالسابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورتته في الامضاء والرد ، قال أشهب القياس الفسخ ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتنع البأئع من قبوله أن نمضيه . قال ان الحاجب لا يتحقَّق استحسان مختلف في، و تبعه على ذلك من بعده یؤدی الی حرج ومشقة فی بعض موارده ، فیستثنی موضّع الحرج . و کذلك فی الحاجی مع التكمیلی ، أو الضروری مع التكمیلی . وهو ظاهر

وله في الشرع أمثلة كثيرة ، كالقرض مثلا ، فانه ربا في الأصل ، لأنه الدرهم بالدرهم الى أجل ، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، عيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع العربية مخرصها تمراً ، فإ نه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعرى والمُعرى . ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراء ؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه ، ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى اعتبار الما ل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ، لا نالو بقينا مع أصل الدليل العام لا دى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك الما ل الى أقصاه . ومثله الاطلاع على المورات في التداوى ، والقراض ، والمساقاة ، و إن كان الدليل العام يقتضى المنه ، وأشيا، من هذا القبيل كثيرة

هذا بمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بني (١) مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار (٢) ترك مقتضى الدليل.

⁽١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية ، فبى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لانها كلها منصوصة الادلة

⁽٢) يجى. فيه ما تقدم منأن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت في عبد الصحابة الخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل العرف ، كرد الأيمان الى العرف ، وتركه الى المصلحة ؛ كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كايجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضى . وتركه فى اليسير لتفاهته لرفع المشقة و إيثار التوسعة على الخلق ، كاجازة التفاضل اليسير فى المراطلة الكئيرة ، و إجازة بيع وصرف فى اليسير . وقال فى أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل (1) بأقوى الدليلين

(١) إن كان المرأد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإنَّ كَانَ المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كانَّ فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار اليه بعد . فمالك يخصص بالمصلحة _ أي بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين _ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليته في المحلُّ بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ،كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية : الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح . فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها . فيقول الحنني تنتقض العلة بصوم التطوع . فوجدت فيه العلة مع عدم الحـكم وهو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان واردا على سييل الاستثناء لا يقدح في القياس. وذلك بأنكان ناقضا لجميع العلل، مخالفا للقياس في جميع المذاهب حبيع الرطب في العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا . التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال .ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود فى بيْع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيهاً والاجماع على أن العلة لاتخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلَّية وأما إن لم يكن وآردا على طريق الاُستثناء ففيه أربعة أقوال : أولهـ ا يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه ، وآذلك قال بعص الحنفية إن قياس الشافعي أقوى الا قيسة . لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لايقدح مطلقا وعليه مالك وأحمدوأبو حنيفة (وثالثها)يقدح في المستبطة دُونِ المنصوصة (ورابعها) لا يقدح إذا وجد مانع من تعييم القياس واختار ابن الحاجب مُ الايصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع : وال كَانْت منصوصة صح تخصيصها بانتص آلمناني لحكمها ، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعا بين الدليلين فان إحتجت للا مثلة فعليك بكتب الا صول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولا وآخرا يتضم المقام خالمموم إذا استمروالقياس إذا اطرد ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أومعى . ويستحسن مالك أن يخص بالصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان مما تخصيص القياس ونقض العابة ، ولا يرى الشافعي لعابة الشرع إذا ثبتت تخصيصا . وهذا الذي قال هو نظر (١) في ما لات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

وفى المذهب المالكي من هذا المني كثير جداً . وفي العتبيه من سهاع أصبغ في الشريكين يطا ن الأمة في طهر واحد فتأتى بولد فينكر أحدهم الولددون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقر به فان كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطء الذي أقر به فقال أصبغ إلى أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلعله غلب ولا يدرى . وقد قال عمرو بن العاصى في نحو هذا: إن الوكاء قد يتفلّت. قال : والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت ابن القاسم يقول و يروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الآدلة وما لآمها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان عنزلة مالو كانا يمز لان أو ينز لان ، لأن العزل لاحكم له إذ أقر بالوط ، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ماقال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإ نزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحسكم على الغالب (٢) ، ينه ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة ، أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للما لواعد هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام

(٢) قد يقال ؛ وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية . حتى الموافقات ــ ج ٤ ــ م ١٤ ١

وهو مقتضى ماتقدم . فلو لم يعتبر المآل فى جريان الدليل لم يفرق بين العزل والا نزال. وقد بالغ أصبغ فى الاستحبان حتى قال : إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد (١) ماقال

(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكيلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً فإن الاقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ؟ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العنال مع ضيق طرُق الحلال واتساع ِ أوجه الحرام والشبهات. وكثيراً ما يلجى. الى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز ، ولكنه (٢) غير مانع ؛ لما يثول اليه التحرز من المفسدة المُرْ بيَة ِ (٢) على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله . وذلك غيرصحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها ، وشهود الجنائز و إقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها الا بمشاهدة مالا يرتضي، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها ؛ لأنها أصول الدين وقواعدٌ المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمهما حق يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر الرآل ؟ أم أن الرسكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرِي عادة الله في خلقه ، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج الى الاستحسان؟ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وثارة يجعله عاماكما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان الي آخره

⁽۱) عرفت ما فیه

⁽٣) أى هذا اللازم غير مانع من النكاح. وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه. • غيرمانع. وقوله (•نالمفسدة) بيان لما يؤول. وقوله(ولو اعتبر)شرح للمفسدة التي يؤول إلها التحرز

⁽٣) أَى الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض. وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام: لكنا الانمنعه من النكاح، نظرا لما ا

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل (١) عن السلف الصالح بما يخالف ذلك قضايا أعيان لاحجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبنى على اعتبار ما لات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كل حكم على الاطلاق . والله اعلم

﴿ المَّالَةُ الحَادِيةِ عَشْرَةً ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجلة ، ولم يقع هنالك تفصيل. وقد ألفّ ابن السيد كتابًا في أسباب الخلاف الواقع بين حمّلة الشريعة: وحصرها في عمانية أسباب:

(أحدها) الاشتراك الواقع في الألفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقرء ، وأو (٢) في آية الحرابة « واشتراك » في أحواله العارضة في التصريف ، نحو (وَلاَ يُضَارَ (٢) كاتب ولا يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة ، فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد ، وهي خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهوضروري أو حاجي . فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا الما آل الذي هو أشد ضررا من التعرض

- (١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المنا در التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر . ولكنه عنـد التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت مهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر
- (٢) قال البناني محشى جمع الجوامع: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء ،
 وهذه المعانى إنما تأتى من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك
- (٣) فان الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فهوا عن ذلك و يحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجلموقع هذا الادغام الذى كان غاية الايجاز بتضمنه المعنيين معا ، فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقيا

شَهَيدُ). «واشتراك » من قِبَلَ التَركيب ، نحو: (والعَمَل الصالح يَرفعُه) (١) (وما قَتَلُوهُ (٢) يَقيناً)

(والثانى) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز. وجعله ثلاثة أقسام: « مايرجم » الى اللفظ المفرد ؛ نحو حديث النزول (٢) ، و (الله نُورُ السَّوَاتِوالأرْض) . « وما يرجم » الى أحواله ، نحو: (بَل مَكرُ اللَّيلُ وَالنَّهار) ولم يبين (٤) وجه الخلاف « وما يرجم » الى جهة التركيب ، كايراد المتنع بصورة المكن (٥) . ومنه : « لَن (١) أى فانه لولا وقوع الضميرين في رفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف فى فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؛ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الأكثر . والأعمال الصالحة الاقوال والافعال غير الايمان فأيهما يرفع الا تخر ويقويه ويزكيه أو يحعله مقبولا . وانظر فى تسمية مثل هذا اشتراكا مم أنه لابد فيه من الوضع للعنيين أو المعانى ، فهل مجرد الاحتمال فى الضميرين لوجود ما يقتضيهما فى التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقه ؛ فقد تقدم قوله (مالهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر ؛ أم للعلم ؟ أى ما قتلوا العلم يقينا ، من قولهم : قتلت العلم والرأى إذا بالفت فيه ، وهو مجاز كما فىالا ساس . وأيضا فلفظ (يقينا) قيد وقع بعد نني ومنني ؛ فهل يرجع للنني ؟ أى النني متيقن به ، أم للمنني ؟ أى القتل المتيقن ليس حاصلا عندهم ، بل هو ظن فقط · فيكون مؤكدا لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إلها

(٣) حديث النزول ينزل ربنا للي سماء الخ

(٤) أى أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف؛ وهذا لم يبين فيسه وليس بظاهر سبيته للخلاف فى مثل الا آية . فسوا أكان من الا ضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز . فان كان الا صل مكركم بنا فى الليل والنهار فحدف المضاف إليه وحل محله الظرف انساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا فى المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أى من العكس ؛

قَدَرَ الله على ، الحديث (١) . وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة التقليل ، غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة الذم ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الدليل بين الاستقلال بالحسكم وعدمه ، كحديث (٢) الليث بن سعد مع أبى حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة فى مسألة البيع والشرط ، وكسألة (٢) الجبر والقدر والا كتساب

(والرابع) دورانه بين العموم والخصوص، نحو (لا إكثراهَ في (١)الدِّين)

لأنه إيراد للمكن فى صورة الممتنع. أو أن قوله (كايراد الح) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع الى جهة التركيب ، فيكون مثالا لا ول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الحوف ، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما فى قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون عما نحن فيه

- (١) في البخاري في كتاب التوحيد
- (٢) يأتى فى المسألة الثالثة عشرة فانكلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج. فكان ذلك سببا لاختلافهم
- (٣) فكل قائل بشى. منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة
- (٤) هل هو خبر حقيق ؟ أى لايتصور الاكراه فيه بعد دلائل التوحيد . وما يظهر إكراها فايس فى الحقيقة باكراه . أم هو خبر بمنى النهى ؟ أى لا تكرهوا فى الدين و نجبروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ بالية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والالية على الوجه الثانى صالحة التمثيل بها القسم الثالث مما يدور اللهظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْاء (١) كُلَّمًا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله عماني علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات (٢) الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى النسخ وعدمه

(والثامن) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد فى كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ، واكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق

﴿ السألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف مالا يعتد به في الخلاف ، وهو ضر بان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به فى الشريمة . وقد تقدم التنبيه عليه

« والنانى » ما كان ظاهره الخلاف وليس فى الحقيقة كذلك . وأكثر مايقع ذلك فى تفسير الكتاب والسنة ، فتجد الفسر بن ينقلون عن السلف فى معانى ألفاظ الكتاب أقوالانختلعة فى الظاهر ، فاذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى (٢) على العبارة كالممنى الواحد ، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بتقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق فى شرح السنة

- (۱) هل هى أسماء ماكان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟ أم أسماء الله ؟ أم أسماء الآشياء علوية وسفلية ، لآنه الذى يقتضيه مقام الحلافة . فاللفظ صالح للعموم والحصوص ولا يلزم أن يكون مجازا عند الحصوص في هذا
- (٢) الاختلاف في أصل القياس وشروطه ومايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه الاجتهاد ومالايجرى فيه المستنبطة والاجتهاد ومالايجرى فيهشهير . وينبى عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة (٣) أي يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

وكذلك في فتاوي الأثمة وكلامهم في مسائل العلم . وهذا الموضع بما يجب تحقيقه ، فَانَ نَمْلِ الْخَلَافِ فِي مَسَأَلَةً لَاخْلَافِ فِيهَا فِي الْحَقَيْقَةُ خَطًّا ، كَا أَن نَمْلِ الوفاق فى موضع الخلاف لايصح فإذا ثبت هذا فَلْنِقُلِ الخلاف هنا ^(١) أسباب:

(أحدها) أن يذكر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء أوعن أحد من أصحابه أو غيرهم ، و يكون ذلك المنقول بمض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضا ، فينصَّهما المفسرون على نصهما ، فيظن أنه خلاف ، كما تقلوا في المَنَّ أنه خبر رقاق ، وقيل زنجبيل ، وقيل التَّرَنجَبِين ، وقيل: شراب مزجوه بالماء. فهذا كله يشمله (٢) اللفظ ، لأن الله مَنَّ به عليهم . ولذلك جاء في الحديث : ﴿ الكُمَّأَةُ مِن الْمَنَّ الذي أُنزلَ اللهُ على َبني إسرائيل^(٣) » فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آ-اداً

(والثاني) أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى محيث ترجع إلى معنى واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوجم تقلُّها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق 'كما قالوا في السَّاوَى إنه طير يشبه السُّمانَي ، وقيل : طير أحمر صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من العصفور. وكذلك قالوا في المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حاوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبِّ غليظ ، وقيل : عسل جامد. فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو . الظاهر فيها

⁽١) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافا فالعبارة جيدة لا تحتاج الى زيادة لفظ كما قيل

⁽٢) أي وإن كان أنواعا متغايرة في المعنى ، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثانى فانه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد

⁽٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوى ، وفرق بن تقرير الإعراب (١) وتفسير المعنى ، وهما معا يرجعان إلى دكم واحد ، لأن النظر اللغوى راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر (٢) راجع إلى تقرير العنى في الاستعال ، كما قالوا في قوله تعالى : (وَ مَتاعاً لِلْمُقُوبِين) أي المسافرين ، وقيل : النازلين بالأرض القواء وهي القَفر : وكذلك قوله : (تُصِيبُم عا صنعوا قارعة آ) أي داهية تفجوهم (١) ، وقيل : سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشاه ذلك

(والرابع) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كاختلافهم (١) في أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعرابا؟

(٢) هذا الآخر مبنى على الأول . فني المثال الآول المسافرون لازم عرفا للنازلين بالآرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها . فيكون بهذا الاعتبار بجازا ، وسيأتى في السبب الثامن . فان كان على اعتبار معى المسافرين جرئيا تحصق فيه الكلى فيكون حقيقة . لكنه يكون من السبب الآول . وكذا المثال الثانى فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم فرعهم ورميهم بالاثمر العظيم فجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه فحقيقة . ويلزمهما مالزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الاسبب الاثحرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعالى الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعالى الذي يفهم بواسطة القرائن والمعامات من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعالى الذي يفهم بواسطة القرائن والمعامات على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعالية حقيقة أيضا فيكون على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعالية حقيقة أيضا فيكون هذا السبب الثالث مغايرا للاول وللثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضم غرضه ويسقيم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشيء بالشيء ، استعملت مجازا فالداهية المهلكة ، كما فى قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفى البيضاوى : أى داهية تقرعهم و تقلعهم ، فاللفظ محرف على كل حال

(٤) على رأى بعض الكاتبين هنا يكون خلافا حقيقيا مبنياعلى خلاف-قيقى. فن يعتبر المفهوم دليلا شرعيا يقول: يعم. ومن قال ليس بدليل شرعى يقول: المفهوم له عموم أولا: وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيا سوى المنطوق به ، وهو ممالا يختلفون في المنطوق به ، وهو ممالا يختلفون فيه أيضا . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول الما الله ول الثانى اطراً احر منه للأول ونست له الثانى . وفي هذا من بعض المتأخرين تنازع ، والحق فيه ماذكر أولا . ويدل عليه ماتقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كا ذكر عن ابن عباس (۱) في المتعة وربا الفضل ، وكرجوع (۲) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة النسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكي مثل هذا في مسائل الخلاف مسألة النسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكي مثل هذا في مسائل الخلاف (والسادس) أن يقع الاختلاف في العمل لافي الحكم ، كاختلاف القراء في

لاعموم ، لاخصوص ؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام لمؤلف ليس في الحلاف بين القاتلين بجعل المفهوم دليلا شرعيا وبين غيرهم ، بل الحلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلا شرعيا أنفسهم ، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموم ، ونفاه الغزالي . وإذا حرر محل البزاع لم يتحقق خلاف) اله فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الح) أى الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

(۱) أنه رجع عن حلهما الذي كان مخالفا فيه للجمهور إلى تحريمهما

(۲) تقدم له فى المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة فى فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما وجوه القراءآت ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنـ كار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإيما وقع الحلاف بينهم فى الاختيارات ، وليس فى الحقيقة باختلاف ، فإن المروبات على الصحة منها لايختلفون(١) فيها

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، ويبنى على كل احتمالهما يليق به من غير أن يذكر خلافاً فى الترجيح، بل على توسيع المعانى خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبنى على الترام كل قائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام فى مثل هذا

(والثامن) أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد ، فيحمله قوم على الحجاز مثلا وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد (٢) ؛ كا يقع لا رباب التفسير كثيراً في محو قوله (يُخْر جُ الحَيَّ مِنَ الحَيَّ مِنَ الحَيَّ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما ، ومنهم من يحملهما على الحجاز ، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما . ونظير هذا قول ذي الرُّمَّة :

- وظَاهِر لها مِن يا بِس الشُّغْت - و بائس الشخث

وقد مر بیانه وقول ذی الرَّمة فیه إن ﴿ بائس ﴾ و ﴿ بابس ﴾ واحد ومثل ذلك قوله : (فأَصْبَحَتَ كالصَّريم) فقيل : كالنهار بيضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها ، فالمقصودشيء واحد و إنشُبه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الحلاف في التأويل (٢) وصرف الظاهر عن مقتضاه الى

⁽١) فلا يتألى الاختلاف بينهم في المتواتر

⁽٢) أى نحصل عليه على أى محمل ،كما سيقول (فلا فرق النخ)

⁽٣) أى فى تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى مايساعد عليه الدليل. فالتأويل فى كلامه بمعنى الما لكا فى قوله تعالى (وأحسن تأويلا)

ما دل عليه الدليل الخارجى ؛ فإن مقصود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب التأويل ، وجميع التأويلات فى ذلك سواء فلا خلاف فى المعنى المراد وكثيراً مايقع هذا فى الظواهر الموهمة التشبيه . وتقع في غيرها كثيراً أيضا ؟ كتأويلاتهم (١) فى حديث (٢) خيار المجلس بناء على رأى (١) مالك فيه ، وأشباه ذلك

(والعاشر) الخلاف في مجرد التعبير عن المدى القصود وهومتحد ؟ كا اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف في عبارة (٤) ، والمدى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهمامع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضى عبد الوهاب في مسألة « الوتر أواجب هو ؟ »: إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا و بينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم ير يدوا ذلك وقالوا لا يحرم (٤) تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح مواضع الاختلاف الحقيق ؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه ؛ لا تهم وإن المفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافا حقيقيا في المعني المراد . ومجرد اتفاقهم علي أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأكما يقول

(٢) أُخرِجه البخاري عَن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث معأنه راو له فى بعضطرقه ورفعه ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك فى ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقاني على الموطأ فى نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون في مثله إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الحلاف في العبارة المسمى حلافا لفظيا، فلعله أيضا إصطلاح. والواقع أنه ليسخلافا حقيقيا على كل حال، لانه لو نظر ط إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصحكونه مثالا لاعلى الوجه الاول الذى هو المعروف عند الحنفية فى الوتر . لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض عملى يفوت الجواز أى الصحة بفوته ، فلو شرع فى الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فان العبارات لامشاحة فيها ، ولاينبني على لخلاف فيها حكم ، فلا اعتباربالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، بجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقيس عليها ماسواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة (١) الإجماع فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف فى ظاهر الأمر يرجع فى الحقيقة الى الوفاق ^(٢) أيضا

و يان ذلك أن الشريمة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ، والاختلاف فى سائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان فى أنظار المجتهدين ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثانى فليس فى الحقيقة خلافاً ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ماحنى عليه لرجع (^{٢)} عن قوله ، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضى

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أو لا ، كما هو شأن البرائض مر. حيث وجوب الترتيب الفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستا فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظنى فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر و تكبيرات العبد. وهذه وأمثالها لايفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمدا مؤثم ، وسهوا مقتض لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيق يصح أن تتناوله الأدلة

- (١) أي باثباته الخلاف في محل الاجماع
- (۲) أى فى التحرى عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذى قرره كل منهما مخالف الا خر
- (٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين . فكل مجتهد منهم لق مجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجح عن رأيه ،كافى مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق فى الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه . وكما اتفق لابى يوسف معمالك فى المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريبا عن ابن عباس وعن الانصار أيضا

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرّ (1) لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباع للدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف مارا آه لرجع اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً الى القسم الثانى (٢) ، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذي هو واحد ، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقا . وسوا ، علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح المجتهد أن يعمل على قول غير وإن كان مصيباً أيضاً ، كا لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئا ، فالاصابة على قول المصوبة إضافية (٢) ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فاذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيا بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً الأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات

⁽١) لا يخنى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذى للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذالفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر . فالعبارة كاترى ب فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر النع) لكان جيدا . وقوله (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول الى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

⁽٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع فى الواقع ... بناء على اتحاد الحكم وأن من أصاب ومن أخطأه أخطأ ... إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه (٣) أى بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للواقع، وإلا لما تعدد الصواب، وقوله (إلى قول واحد) أى فى هذا المقام، وهو أنه لا يجوز لمه أن يرجع عزاجتهاده مطلقا إلابينة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود و إن اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولا جل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم (١) لائن التعبد بها راجم إلى انباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقدودة لا نفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد ، فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة و إلا لم يصح . والله اعلم

فعل

و بهذا يظهر أن الخلاف --- الذي هو في الحقيقة خلاف _ ناشي لا عن الهوى المسلم ، لاعن تحرى قدد الشارع باتباع الأدلة على الجلة والتفصيل . وهو الدادر عن أهل الأهوا ، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصا على الفلية والظهور بإقامة العذر في الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهوا، وعدم اتفاقيا ، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى باطلاق ، وإذا مار اله ي معض ، قدمات الدليل لم ينتج إلا مافيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء . فاتباع الهوى من حيث يدلن أنه اتباع الشرع ضلال في الشرع ، واذلك سميت البدع ضلالات، وحاء أن كل بدعة صلالة ، لأن صاحبها مخطى، من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهوا، في الأعمال خفي (٢) فأقوال أهل الأهواء غير معتد مما في الخلاف

- (١) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير فى الحنلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأىطريق كان :كما أن المجتمد ليسله أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح
- (۲) قد لا یشعر به صاحبه ، فیتوهم انه مصیب فی اجتهاده الذی بعض مقدماته مبی علی الهوی

المقرر في الشرع. فلا خلاف (١) حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة

فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها فى الخلاف الشرعى ، ونقلوا أقوالهم فى علمى الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم فى الاجماع ، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين : « أحدها » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أُتُوا بها ليرد وها و يبينوا فسادها ، كما أثوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا مافيها وذلك في على الأصول معا بيّن. وما يتفرع عليها مبنى عليها

« والثانى » إذا سلم اعتدادهم بها فن جهة أنهم غير متبعين الهوى باطلاق ، وإنما المتبع الهوى على إلاطلاق من لم يصدق بالشريعة رأسا . وأما من صدق بها و بلع فيها مبلغاً يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصار و فثله لايقال فيه إنه متبع الهوى مطلقا ، بل هو متبع الشرع ، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه ، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في علته ، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجلة . وأيضاً فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجلة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة ، هأشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها فانا إذا ندارنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حامًا حول عى التنزيه ونني النقائص وسات الحدوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطريق معا . وهكذا إذا اعتبرت سنئر المسائل الأصولية

و إلى هذا(١) فإن منها مايشكل وروده و يعظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه، فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها إنّ هناك خلافا

(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى ــ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ــ أن هناك من مسائل خلافهم ماهومشكل في ذاته ، ويصعب الحوض في الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لحم وجه في جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ

لم يظهر من الشارع خر وجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضا فانهم لما دخاوا في عمار السلمين ، وارتسموا في مراسم المجهدين مهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعييهم ، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه و إلا أدى إلى عدم الضبط (١) ، ولهذا تقرير (٢) في كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم

وفى الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها فى الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعا ، فصارت أقوالهم زكات لا اعتبار بها في الخلاف ، قالاتفاق حاصل إذا على كل تقدير

فالحاسل من مجموع هذه المسألة أن كلة الاسلام متحدة على الحملة في كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

﴿ المالة الثالثة عشرة ﴾

مراككلام فيا يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاحتهاد بالإطلاق

و بقى النطر فى المقدار الذى إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد عا أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر فى طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

⁽۱) أى وعدم تميز حقهم من باطلهم، فيردكل ماينسب اليهم ولوكان حقا ، وذلك لايصح

⁽٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا؟ والحنفية تشترط . وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدغته إذا دعاإليها ، فان لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبرا في انعقاد الإجماع

﴿ أحدها ﴾ أن يتنبه عقله إلى النظر فيا حفظ والبحث عن أسبابه ؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى (١) ماحصل ، لكنه مجل بعد ، وربما ظهر (٢) له فى بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً ، وربما لم يظهر بعد ؛ فهو ينهى البحث نهايته ومُعلَّمه عند ذلك يعينه بما يليق به فى تلك الرتبة ، ويرفع عنه أوهاما و إشكالات تعرض له فى طريقه ، يهديه الى مواقع إزالتها فى الجريان على مجراه ، مثبتا قدمه، ورافعا وحشته ، ومؤدبا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فهذا الطالب حين بقائه هنا ، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه ، ويعارضها وتعارضه ، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكيها ومقاصدها ، ولم تتلخص له يعد — لا يصح منه الاجتهاد فيا هو ناظر فيه ، لا نه لم يتخلص له مُسندالاجتهاد ، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه . فاللازم له الكف والتقليد والثاني في أن ينتهى بالنظر إلى تحقيق (٢) معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعى ، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك ، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين (١) الدالة على صحة مافي يدوه ، فهو يتعجب من ذي عينين لايرى ضوء النهار يتعجب من ذي عينين لايرى ضوء النهار

⁽۱) أى بسره وحكمته

⁽٢) أي مفصلا

⁽٣) ويكون ذلك بتهام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينات . ومكملاتها ، واستقصاء انبثاثها فى أبوابالشريعة ، محيث تكون ميزانا يزن به كل مايرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة النم

⁽٤) كَاندفع الشكوك عنالعقيدة بسهولة ممايزيد صاحبالعقيدة ثباتاورسوخا في اعتقاده حيث ان مايورد عليه فها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمر به (1) الحال إلى أن زل محفوظه (٢) عن حفظه حكما ، و إن كان. موجوداً عنده ، فلا يبالى فى القطع على المسائل : أنص عليها أر على خلافها أم لا فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة (٢) فهل يصح منه الاجتهاد فى الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعى إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبيت له معانى النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض ، ولم يبق عليه فى العلم بحقائقها مطلب (¹⁾ فالذى حصل عنده هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظر فى خصوصياتها المنصوصة (¹⁾ أومائلها الجزئية أم لا ، إذلا يزيده النظر فى ذلك زيادة ، إذ لوكان

- (۱) فى الترقى لادراك مقاصدالشريعة وأصولها وتحصار تعلقه بتلك الكليات وكائن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت فى الواقع لاتزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يبالى فى استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص ، لأنه لم يصل بعد الى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتى فى اعمال ذى الرأى رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئى رده إلى الكلى الذى اعتمده
- (٢) أى من الأدلة التفصيلية ومن القواعدالشرعية التي سماها سابقاجز ثيا إضافيا (٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار مجتهدا في الأصول . فن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قتلها
- الشريعة ، حتى صار مجتهدا فى الأصول . فن عرف الأصول تقليدا لغيره مهماقتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة
- (٤) فقد عرف الضرورى والحاجى والتحسينى ومكملاتها فى سائر الأبواب .. وصار لا يخفى عليه من ذلك شى. . فصارت مقاصدالشارع فىسائرالأبواب متميزة عنده كل التميز
- (ه) أى الوارد فيها الادلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أى الاضافية وهى القواعد المتعلقة بالابواب الفقية

كذلك لم يكن واصلاً بعد إلى هذه المرتبة ، وقد فرصناه واصلا . هذا خلف ووجه أن ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك (١) المطاوب الكلى الشرعى ، حتى يبنى عليه فتياه و يرد إليه حكم اجتهاده ، فاذا كان حاصلا فالتنزل إلى الجزئيات طلب لتحصيل الحاصل وهو محال

ووجه ثالث (٢) ، وهو أن كلى المقصود الشرعى إنما انتظم له من التفقه فى الجزئيات والحصوصات ، و بمعانيها ترقّى إلى ماترقى إليه ، فان تكن فى الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلى ، فهى حاكمة فى الحقيقة ، لأن المعنى الكلى منها انتظم ، ولا جل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت (٢) له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطاوب

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه

منها أن صاحب هدف المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتعاصدت مراميها ، والتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعا ، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ، ومسلكا منتظا ، لايزل عنده من مواردها فرد ؛ ولا يشذله عن الاعتبار منها خاص إلا (1) وهو مأخوذ بطرف لابد من اعتباره عن طرف

⁽۱) تقدم بيانه بتوسع فى المسألة الاولى من كتاب الادلة فى قوله (فان قيل الكلى لا يثبت كليا إلا من استقراء الجزئيات كليا أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ)

⁽٢) هذا الرَّجَهُ لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئ بل يقول إنه منظور إليه وحاكم فى الواقع . وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلى من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

⁽٣) أى وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط . وسيأتى للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

⁽٤) لعل هنا سقطا حاصله ; (لايترك النظر إلى الجزئي) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الحلى مع الحراح الجزئي خطأ كما في العكس . وإذا كان (١) كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمّل ما يحتاج الى تكميله

ومنها أن المخصوصيات خواص يليق بكل محل منها مالايليق بمحل آخر ؟
كا في النكاح مثلا ، فإ نه لايسوغ أن يجرى مجرى المعاوضات (٢) من كل وجه ،
كا أنه لايسوغ أن يجرى بجرى المبات والنحل من كل وجه . وكافي مال العبد (٢)
وثيرة الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاص خاصية تليق به لاتليق بغيره ، وكا في الترخصات (٤) في المبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك وقد علمنا أن الجيع يرجع مثلا الى حفظ الضروريات والحاجيات والتكيليات علمنا أن الجيع يرجع مثلا الى حفظ الضروريات والحاجيات والتكيليات فتنزيل حفظها في كل محل على وجهواحد لايمكن ، بل لابد من اعتبار خصوصيات الخزية . فن كانت عنده الخصوصيات ألحصوصيات في حكم التبع الحكمي ، لافي حكم القصود العيني محسب كل نازلة ،

أى إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الاجتهاد، غير حاصل على الركن الاحتر، وهو اعتبار الجزئي

(١) هذه هي القضية الكبرى في الدليل. فهي بمنزلة قوله : وكلمن كانكذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(۲) أى مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهي مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة , وتقدم له أتنا لو طردنا الباب فى كل الضروريات الآخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا فى كل رتبة ما يليق بها فان ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرهامن الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات، لان هذه الرتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الثارع ؟ هذا لايستمر مع الحفظ على مقصود الثارع .

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الحصوصيات ألا يعتبر محالمًا وهى أفعال المسكلفين ، بل كما يجرى السكليات في كل جزئية على الاطلاق يلزمه أن يجريها في كل مكلف على الاطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم . وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع ، فلا يصح مع هذا (١) إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل الى ما (٢) تقتضيه رتبة المجتهد ، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد

و إذا تقرر أن لكل احمال مأخذاً كانت الممألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال (٢)

ومن أمثلة هذه هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة ؛ فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر فى منحى شرعى مطلق علم اطرد له (٤) فى جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه فى الشريعة نقص ولا تقصير ،

⁽١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصحمعه إلااعتبار خصوصيات الا دلة

⁽٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة

⁽٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه فى المسألة الا ولى من كتاب الا دلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا يد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلا بمسألة العسل الذى شربه الصفر اوى مع الا ية الكريمة ، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر فى هذه الا طراف ، فان فيها جملة الفقه ، ومن عدم الالتفات يصح إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتصاح بمراجعة تلك المسألة فر اجعها .

⁽٤) أى حى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعندالثاني اعتدار الأدله التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليومَ أَكُلُتُ لُـكُم دينكم)

فصاحب الرأى يقول: الشريعة كلها ترجم الى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصا ، دل على ذلك الاستقراء . فكل فرد جاء مخالفا فليس بمعتبر شرعا ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر (١٦) مما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام . فهذا الخاص المخالف يجب رده و إعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخاص ظنى ، فلا يتعارضان

والظاهرى يقول: الشريعة إنما جاءت لا بتلاء المكلفين أيهم أحسن عملا، ومسالحهم تجرى على حسب ما أجراها الشارع، لاعلى حسب أنظاره (٢٠) فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الاصابة، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لايمارض العام القطعى

فأسحاب الرأى جُردوا المعانى (٢٠ فنظروا فى الشريعة بهاواطر حوا خصوصيات الألفاظ . والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها واطرحوا خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمدته فى فهم الشريعة

ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل (٤) ما خرج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد

- (١) وَهُو مَا كَانَ مَن مَقَاصِدَ الشَّارِعِ فِي المُراتِبِ الثلاث
- (٢) أى التي من شانها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة
- (٣) أى الاُسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والاُسرار والتفتوا
- إلى مدلو لات التراكيب، ووققوا عندها ولوكانتُ في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة
- (٤) وهو مطلق الاعتباد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن لا الأثنالات: بينا الماليات الماليات المؤدود التراديات
- هؤلاء الأئمةالثلاثة منهممن نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الالفاظ كاصحاب الرأى، ومنهم من نظر الى مقتضيات الالفاظ كالظاهرية. كملا بل جميعهم تمسك
 - بالدليل اللفظي في الأثناديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدى: (أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلي وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع بيما واشترط شرطا ؟ قال : البيع باطل ، والشرط باطل ، وأتيت ابن أبي ليلي فقال : البيع جائزوالشرط جائز فقلت سبحان البيع جائزوالشرط جائز فقلت سبحان الله الله الكرثة من فقها الكوفة مختلفون علينا في مسألة إفاتيت أباحنيفة فأخبر ته بقو لها فقال لاأدرى ماقالا ؛ حدثتي عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عليه وسلم الله عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بريرة واشترطى لهم الولا ، ؛ فإن الولا ، لمن أعتق » (٢٦) فأجاز البيع وأبطل الشرط . واشترطى لهم الولا ، ؛ فإن الولا ، لمن أعتق » (٢٦) فأجاز البيع وأبطل الشرط . حكم عن محارب بن دار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى منى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذاقة (٦) فشرطت حملانى ، فأجاز البيع والشرط » (١٠) اه . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد (٥) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم أن يكون كل واحد منهم اعتمد (٥) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعاد عليه . والله أعلم

- (۱) (تقدم ج ۱ ص ۲۷۱)
- (٢) أخرجه الستة مع استلاف في اللفظ
- (٣) المعروف في قصة جابر (جمل) لاناقة
 - (٤) أخرجه في التيسير عن الخسة
- (٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقاتلين بأن النظرالى الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذكل منهم كليته من حديث واحد؟ إنهذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند الى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الا عاديث فى السند أو فى المتن أو بخارج عنهما . ور بما أيد الاحتمال الا ول قول كل (لا أدرى ما قالاه) فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذى هو بصدده غير ظاهر

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان و يتحقق بالمعانى الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصده التبحر فى الاستبصار بطرف عن التبحر فى الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو مجرى على عموم واحدمنهمادون (۱) أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل (۲) ما تلخص له على مايليق فى أفعال المكلفين . فهو فى الحقيقة راجع الى الرتبة التى ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعى فى كل جزئى فيها عموماً وخصوصا

وهذه الرتبة لاخلاف في محة الاجتهاد من صاحبها ، وحاصله أنه متمكن فيها على المناه على مقهور فيها ، مخلاف ماقبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، ولذلك قد تستفزه معانيها السكلية عن الالتفات الى الخصوصيات وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ ، فهوالذي يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما مختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النراع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

و يسمى صاحبُ هذه المرتبة الرَّبَّاني ، والحكم ، والراسخ في العلم ، والعالم والعالم والعالم والعالم ؛ والعالم ؛ والعالم ؛ لأنه ير بي بصغار العلم قبل كباره و يوفى كل أحد حقه حسما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه ، وفهم عن الله مراده

ومن خاصته أمران: « أحدهما » أنه بجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فانه إنما يجيب من رأس السكلية من غير اعتبار بخاص. « والثاني» أنه ناظر في المآلات عن السؤالات ، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ، ولا يبالى بالمآل.

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضا ويقيد بعضها بعضا

(ُ۲) أَى فَلْاَبِد فِى النَّطْرُ فَى مُحَالَ الحُصُوصِياتِ وَهَى أَفِعَالَ المُكَلَّفِينِ فَلا يَكُونُونَ عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آنفا في حجج المانع إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان في مساقه كليا . ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل . وفي مذهب مالك من ذلك كثير (١)

﴿ المَّأَلَةُ الرَّابِعَةُ عَشْرَةً ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلما، والعام لجيع المحلفين . ولحكن لابد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، و يبين جهة المأخذ في الطريقين

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ما تقتضيه جازي العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكه (٢) قضايا مكارم الأخلاق: من التلبس من كل ماهو معروف في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، فيا سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصاوات وما أشبهها (٣) فكان أكثر ذلك موكولاالي أنظار المكلفين في تلك العادات ، ومصروفا الى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك العادات ، ومصروفا الى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن المكليات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها الواحد المبود . من إقامة الصاوات فرضها ونفلها حسما بينه المكتاب والسنة . و إنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة ، وصاة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول المسليمة في ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

(۱) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظرفيها إلى جزئى في مقابلة الكلى (۲) لا يخنى موقع كلة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والا زمان ، فتكون مكرمة فى زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة فى زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة فى الجاهلية النح) (٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، و إصلاح ذات البين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتى هى أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التى لم ينص على تقييدها بعد

وكذلك الأمر فيا نهى عنه من المنكرات والفواحش ، علىمراتبها فى القبيح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن

فكان المسلمون فى تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بفاية موجودهم، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة، و بعد وفاته وفى زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الماس في دين الله أفواجار بماوقعت يينهم مشاحات في المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أوعرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب المهنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك الموارض الطارئة ، ومشروعات تكلّل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندو إت ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات (١) لاتستقل بإ دراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقر ات ، ولا سياحين دخل في الاسلام من لميكن بأصول العبادات وتفاصيل التقر ات ، ولا سياحين دخل في الاسلام من لميكن على استحسانها فريقه ومال إليها طبعه وهي في نفسها على غير ذلك ، و كذلك الأمور على التي كان لها في عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابها مناصد مثلها أو التي كان لها في عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابها مناصد مثلها أو أكثر هذا الى كان لها في عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابها مناصد مثلها أو

(۱) أى إضافية

⁽۲) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لل سبق في مكة ، لأ نه لم يكن سببه قد تم في مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتنافي مع ماسبق له في المسألة الثانية من كتاب الادلة ، حيث قال هناك « والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الا مر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة ؛ كقوله يابني أقم

بدعائهم الخلق الى الملة الحنيفية ، و إلى الأمر بالعروف والنهى عن النكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان : تارة القرآن ، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أوغيره تلك العمومات ليكون ذلك البافى المحكم قانونا الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول: (للما وجدت في المدنيات كليا فانه جزئي بالنسبة إلى ماهوأتم منه أوتكميللاً صل كلى). وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد فى كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإنكان مندرجا في الا مر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة . بخلاف الا نواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فأحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعا جديدا ، مخلافها ولكن يبتى قوله: (و إلى الا مر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ماأمر الله) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة . وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفا أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقيان . إلا أن يقال إنه ليس عَطفًا مغايرًا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الاً مربالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجا وأنه أعلى مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكانه قال (الذي هو أعلى مراتب الاُّمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك. ولنوسع الـكلام بمقدار مايتضح المقام : جاء في سورة العنكبوت (ومنجاهد فانما بجاهد لنفسه) قال بـضالمفسرين: جاهد جهاد النفس.وقال بعضهم :بلالاعم من جهاد الغزو . وجا. في آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الاُ مرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد ف.الآية الثبات على الاّيمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال: ماعدا الا ميات العشر الأول، ومن قال: بلكلها مدنية . ينبني علىهذا أنالسورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الا "يات الأولى التي

منها (ومنجاهد) وكان اطلاق الجهاد في آخرها ليعم الا مرين يكون تشريع الجهاد مكيا

مطرداً ، وأصلامستناً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك عاماً لتلك المكايات المقدمة ، و بناء على تللك الأصول المحكمة ، فضلا من الله و نعمة فالأصول الأول باقية لم تتبدل ولم تنسخ ، لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، و إنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الحزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لن نظر فى الأحكام المكية مع الأحكام المدنية ، فان «الأحكام المكية » مبنية على الانصاف من النفس ، وبذل المحهود فى الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الاحكام المدنية » فمنزلة فى الغااب

بالنصعليه يخصوصه لابمجرد دخوله في آية الاً مر بالمعروف ، غايته أنه بحمل من جهة. الوقت . ولايتمشي كلامه هنا وفيها سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنيةأو يكون معنى الجهاد للإيشمل الغزو . ولا يخفي مافى الوجهين من الضعف ومخالفةالجهور . نعم قال المفسرون إن أولآية نزلت في الا مر بالجهاد ا ية (أذن للذن يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قبل مدنية ، وقبل مكية ، والا ُصح أنها مركبة من مدنى ومكى ، ولم يحققوا تمييز المسكى من المدنى فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت فيالاً مر به (وقاتلوا في سيّيل الله الذين يقاتلونكم) في سورة البقرة المدنية قطعاً . فكيف يجمع بين ماقالموء في الا تين مع ما قالوه في آيات العنكبوت ؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد مايني عليه المؤلف كلامه هنا وفيها سبق ، ومخالف ما قالوه في العنكبوت . نسولُ : إن الجهاد قرر في مكة فضلَّه ، وأثني عليه الثناء الذي يستلزممشروعيته ، ولوح عُلِي أنه سيكوننافدا إذاجا. وقته ، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقله رخص فيه بالَّيَّةُ ﴿ أَذَنَ لَلَّذِينَ يَقَاتُلُونَ بِأَنْهِــم ظَلَّمُوا ﴾ وقد كانوا يجيئونه صلى الله عليه وسلم بمكه هذا مشجوج الرأس، وهذا مجروح، وهذا مهان. فيقول لهم . « لم يؤذن لي ، بل جاء النهي عنه في جملة آيات ، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الا كيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الاذن والطلبالا كيد بالقيام به إنما جا. بالمدينة قال المفسررن إنه تشريع مدنى . إلا أنه كان الا ولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن بجعله من الكايات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الامر بالمعروف والنمي عن المنكر وان كنت عرفت وجه صنيعه على وقائع لم تكن فيا تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقو بات في الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكة (١) بحكة و وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك (٢) يؤتى بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيدا ، فكات جملة الشريعة والحد لله بالأمرين و تمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتمت عليكم يُعمتي ورضيت كم الاسلام دينا

وأنما عنى الفقها، بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التى هى مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة والعمل بمقتضي الطوارى، الدارضة وكأنهم وافقون للناس فى اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حى لا يتجاوزوا ما أحل الله الى ماحرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب الوقائم الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقاربة الحد الفاصل ، فهم يز عونهم عن مداخلة الحى ، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق (٢) الموصل الى الخروج عن خلك فى كل جزئية ، آخذين بحجزهم تارة بالشدة (٤) وتارة باللين (٥) فهذا الخط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحرًوا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركا فلم يفصلوا

⁽١) كما فى قوله تعالى (من جاء بالحسية فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ) وكما فى قوله(فاما الذين شقوا فنى النار الى قوله: وأما الذين سعدوا الغ) وكما فى آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذيلات التى جاءت عقبها وقوله (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا النغ) ومثله كثير فى تقرير الجزاءات السكلية

⁽٢) لعله (ولذلك)

⁽٣) من الكفارات وغيرها

⁽٤) و(٥) يحتاج إلى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لافى الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر فى الاجتهاد بمعنى نحقيق المناط الخاس لما سبق أنه يختلف باختلاف الاشخاس وما يناسبهم

القول فيه ، لا نه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان فى أكثر الامر يستقل بإ دراك العمل فيه ، فوكاوه إلى اختيار المكاف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فهو جار على موافقة أمر الشارع ونهيه ، وقد تشتبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الاول فعلى هذا كل من كان بعده من ذلك الحد أكثر كان اعراقه فى مقتضى الأصول الكلية أكثر

واذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسين ، وبون ما بين المزلتين و كذلك ما يؤثر من شيم الصحابة وانصافهم بمقتضى تلك الاصول . وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم بمن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصابه وأما غيرهم بمن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمنا كحات فأجروها بالاصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا الى ذلك فعاملوا ربهم في الجميم ولا يقدر على ذلك الا الموقى الفدّ. وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتفال بالدنيا والتفريم فيها ، حتى صارت كالنسى المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريبا وسيعود غريباكا بدأ فطوبى للغرباء (١) »

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في المكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجلة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه

⁽۱) کقدم (ج۱ – ص ۹۸)

فصل

كان المسلمون قيل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكى على ما أداهم اليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق حتى سموا السابقين باطلاق ثم للهاجروا إلى المدينة ولحقهم فى ذلك السبق من شاء الله من الانصار، وكملت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت فى أصولها أقدامهم فكانت المتمات أسهل عليهم، فصاروا بذلك نورا حى نزل مدحهم والثناء عليهم فى مواضع من كتاب الله ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم، وجعلهم فى الدين أئمة فمكانوا هم القدوة العظمى فى أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه مل زادوا فى الاجتهاد وأمعنوا فى الانقياد لما حد لهم فى المكى والمدنى معالم لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدهم عن بذل المجهود فى طاعة الله ما متموا به من الاخذ بحظوظهم وهم منها فى سعة (والله بختص برحمته من يشاء)

فعلى نقرير هذا الاصل من أخذ بالاضل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل النابى فبها ونعمت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى الثانى جرى من عداهم عن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة ، فان الذى يظهر لبادى الرأى منهم أنهم التزموا أموراً لاتوجد عندالهامة ، ولا هى ممايلزمهم شرعا ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا مالم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتماق أهل السنة صفوة الله من الخليقة . لكن إذا فهمت حالة الملمين في التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى الم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى الم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكى الذى الم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المن من أخذ الاصل الاول الخ

تبين لك أن تلكِ الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عُنُوا على وجه لايضاد المدني المفسر

فإذا سممت مثلا أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي دوهم، فقال: « أما على مذهبنا فالكلُّ لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم ، وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم ، فإن التنزيل المسكى أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتماد المنفق ، ولا شك أن منه ماهو واجب ، ومنه ماليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغةُ في الانفاق في سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا المسئول في حاصة نفسه بما أفتى به . والتزمه مذهبا في تعبده ، وفاء بحق الحدمة ، وشكر النعمة، و إسقاطًا لحظوظ نفسه ؛ وقياما على قدم العبودية المحضة ، حتى لم يبق لنفسه حظا وإن أثبته له الشارع، اعتمادا على أن لله خرائن السموات والأرض، وأنهقال: (لا نسألك رزقا نحن نرزقك) وقال: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وقال: (وفي السهاء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوَّفاء به. ومثله لا يقال في ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ، ولا متكلف في التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدنى حين فرضت الزكوات، فصارت هي الواجبة انحتاما. مقدرة الا تتمدى الى ما دونها ، وبق جلسواها على حكم الخيرة ، فاتسع على المكلف مجال لإِ بقاء جوازاً ، والانفاق ندياء فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر ، والجيم محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسرالمسئول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله

ومنهم من لاينتهى فى الانفاق الى إنفاد الجيع، بل يبقى بيده ماتجب فى مثله الزكاة حتى تجب عليه ، وهو مع ذلك موافق فى القصد لمن لم يبق شيئا ، علما بأن فى المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحقيقاً ، وإيما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظراً فى ذلك مجتهداً فيه ما بتى بيده منه شىء، متحملا منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالوكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمدً نفسه منه أم لا

وهذا كان غالب أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساكهم مضادا لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس العاديات عنده مزية فى جريان الأحكام على العباد وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كاذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا المباحد معاماون حكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك ، مخلاف

القسمين الأولين : وهما من لا يأخذ بنسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ومحوها

فإن قيل فلم لا تقع الفتيا عقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لاعام ؛ بمنى أنه مبنى على حالة يكون المستفى عليها وهو كونه يعمل لله و يترك لله في جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فساغ أن يفتى على حسب حانه ، لأنه يقول : هذه حالتى فاحملنى على مقتضاها الله بد أن يحمله على ما تقضيه ، كا لو قال أحسد للمفتى : إنى عاهدت الله على أن لا أمس فرجى بيمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئا ، وأن لا تمس يدى يد مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعل فضل ، وقد قال تعالى : (أونوا بعهد الله إذا عاهدوا _ وهكذا بعهد الله إذا عاهدوا _ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إن خيراً لا حدكم أن لايسأل من أحد شيئا » (١) فكان أحده يقع اله سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يناوله إياه . وقال عنمان : ما مست أنه سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يناوله إياه . وقال عنمان : ما مست

⁽۱) تقدم (ج۱ - ص ۳۲۱)

ذَ كَرَى بيمينى منذبايست بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقصة َ حَمِى ّ الدَّبْرِ ظاهرة في هذا المعنى ، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركا ، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استُشهد. أن يمسه مشرك ، الحديث كا وقع

غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية ، لا نهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال . وأما الفقهاء فأنما يتكادون في الغالب مع مَن كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع ، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه ، وحدود الحظوظ معاومة في فن الفقه . فلو فرضنا أحداً جاء سائلا وحاله ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع ؛ لأن الشارع قد صرح بالجيع ، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ولم يُلزمها أحداً لا نها اختيارية في الأصل بخلاف الأخرى العامة فأنها لازمة ، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموماً ، كائر ما يتكلم الفقهاء فيه

فان قيل : فاذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم ؟

قيل: لم يفت بها مقتضى اللزوم الذى لآينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك ، و إنما يفتى بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسما استدعاه حاله ، وأصل الإلزام معمول به شرعاً ، أصله النظر والوفاء بالعهد فى التبرعات . ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم ؛ كالمتعة فى الطلاق ، وحديث : (لايتنسَ أحدكم جاره أن يغرز خشبة فى جداره)(١) . وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها ع كعديث (٢) الأشعريين إذ أرماوا ، وقوله : (من كان له فضل ظهر فليعد به على من لاظهر له) الحديث بطوله !(٢) وقوله : (مَن ذا الذي على الله لايفعل الخير ؟)(١) و إشارته إلى بعض أصحابه أن يحط عن غريمه تألي على الله لايفعل الخير ؟)(١) و إشارته إلى بعض أصحابه أن يحط عن غريمه

⁽١) حديث البخاري في كتاب المظالم

⁽٢) في البخاري كتاب الشركة وقد تقدم

⁽٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٢٥٤)

⁽٤) رواه مسلم باختلاف في اللفظ

الشطر من دَينه (۱) وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلي أن لاينفق على مسطح (ولا يأتل أولاً الفضل منهم) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب في حكمه على محد بن مسلمة الإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله لَينُور ن به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه ، فانه يفتى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان ، فألها: مَن أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافي . فأجابها بترك الغزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرف عن مالك في هسذا المهنى أنه قال : كان مالك يستعمل في نفسه مالا 'بفتي به الناس ، يعني الموام ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون في نفسه مالا 'بفتي به الناس ، يعني الموام ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير ، والله أعلم

⁽۱) حديث طويل في مسلم

⁽٢) أى بفعلما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس، واسقاط الحظ

الطرف الثاني

فها يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل:

﴿ الْمَالَةُ الْأُولِي ﴾

المنتى قائم ((1) فى الأمة مَقامَ النبى صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك أمور:

(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بجملة امور: منها الوراتة في علم الشريعة بوجه عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والانذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الاحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المرانب أعلى بما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين، وبمجموع الاحتين فصدر الا يةالثانية يفيد وراثة العلموعجز الثانية مع الاولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالاحاديث الثلاثة والثالثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للفتي أهم الرتب الثلاثية في القيام مقامه والخلافة عنه حلى الله عليه وسلم كا سيقول المؤلف، وبهذا التقرير يتضح كلامه، فليست الامور الثلاثة دليلا على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواح ثلاثه كلها خلافة تحت الخلافة عنه وأدلتها أيضا مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخارى فى كتاب فضائل الاصحاب

قال: العلم » وهو فى معنى الميراث. و بعث النبى صلى الله عليه وسلم نديراً ؛ لقوله: (إِنَّمَا أَنتَ نَدير) وقال فى العلماء: (فلولا نفرَ مِن كل فِرْ قَةٍ مهم طائفة ۖ لِيتَفَقَّهُوا فى الدين ولينُذروا قَوْمَهم) الآية! وأشباه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أنه نائب عنه فى تبليغ الأحكام ؛ لقوله : «ألا لِيبُاغ الشاهدُ منكم الفائب (١٦) » ، وقال : « تَسْمَعُونَ منكم الفائب منكم ، ويُسمعُ من يَسمعُ منكم (٢) » . و إذا كان كذلك فهو معنى كونه قاعًا مقام النبى

﴿ والثالث ﴾ أن المفتى شارع من وجه ؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، و إما مستنبط من المنقول ، فالأول يكون فيه مبلغا ، والثانى يكون فيه قائمًا مقامه في إنشاء الأحكام ؛ و إنشاء الأحكام إنما هو الشارع (٤٠) · فاذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله ، وهذه هي الخلافة على التحقيق ؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعانى من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع اليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضًا في هذا المنى . وقد (٥) جاء في الحديث وأن مَن قَرأ القرآنَ فقد أدرجت النبوء بن جَنْبيه ، (١)

وعلى الجلة فالمفتى مخبر عن الله كالنبي، ومُوقع الشريعة على أفعال المكلفين

- (١) رواه البخارى في خطبته صلى الله عليه وسلم بمنى
- (٢) رواه البخاري فيها يذكر عن بي اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذي
 - (m) رواه احمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث ضحيح
 - (٤) أى بالوحى أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم
 - (٥) يصلح أن يكون دليلا للرتب الثلاث
- (٦) روى هذه الجلة فى الآحيا. على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبى شيبة فى المصنف موقوفا على عبد الله بلفظ (فائما استدرجت النبوة الح) ورواه محمد بن أبى نصر والطبراني فى الكبير عنه وابن

عليه وسلم

بحسب نظره كالنبى ، ونافذ أمره فى الأمة بمنشور (١) الخلافة كالنبى . ولذلك سمو اأولى الأمر ، وقرُنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله فى قوله تعالى : (يا أيها الذَّين آ مَنوا أطِيعو الله وأطِيعُوا الرسول وأولى الأمر مِنكم) والأدلة على هذا المنى كثيرة

فاذا ثبت هذا انبنى عليه مدى آخر ، وهى فاذا ثبت هذا انبنى عليه مدى آخر ، وهى

وذلك أن الفتوى من المفتى تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار ﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور ، ولا كلام فيه ﴿ وأما بالفعل ﴾ فمن وجهين :

﴿ أحدها ﴾ ما يقصد به الأفهام في معهود (٢) الاستعال فهو قائم مقام القول المصرّح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا ، (٢) وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال : ذَبَحتُ قبل أن أرمى . فأومأ بيده قال : « لا حرج » (١) وقال : « يُقبضُ العلمُ و يظهرُ الجهل والفّينُ العلمُ و يظهرُ الجهل والفّينُ الانبارى والبيهق وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعا ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمر و بلفظ (فقد استدرج النبوة النج) عن الحاكم وقال صحيح الاسناد (١) أقرب معاني (المنشور) هنا ماكان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار اليه سابقا من الا يات و الأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله

(٢) أى فى عرف المفتى والمستوفى، فرب اشارات يختلف استعالها عند الآمم والطوائف

(٣) فى المصابيح(هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام فىالثالثة ثم قال الشهرهكذا وهكذا وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هى التى يتمشى عليها رواية المؤلف وهى رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا النسائى وليس فيه الايماء باليد بل كل لاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن ابى داودكذلك وقد وردت رواية الايما. باليد فى البخارى فى كتاب العلم باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس ويكثر الهرج ، قيل : يا رسول الله وما الهرج ؟ فقال هكذا بيده ، فحر فها كأ نه يريد المقتل (١) . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السهاء قلت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصاوات ، قال السائل: «صل معنا (٢) هذين اليو مين ، ثم صلّى ، ثم قال له : « الوقت ما بين هذين ، (٢) أو كما قال . وهو كثير (٤) جداً

﴿ وَالثَّانَى ﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثًا لذلك قصدًا . وأصله (٥) قول الله تعالى : (فلمًّا قضى زيدٌ منها وطراً زَوّجْنا كَهَا ، لكى لا يكونَ على المؤمنين حَرَجٌ) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقد كان لكم في رسول الله أسوة كَسَنة) الآية ! وقال في إبراهيم : (قد كانت لكم أسوة كَسَنة في إبراهيم) الى حَسَنة) الكي فعله ؛ وشَرْعُ من قبلنا آخر القصة (٢) ! والتأسى إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ؛ وشَرْعُ من قبلنا

- (١) أخرجه البخاري
- (٢) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابى منها الغرض لكان بما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت النخ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجر دالفعل الذي إنما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولى. نعم لمدخل في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول
 - (٣) تقدم
- (َعَ) كَحَدَيْثُ الاَ نصارى الذَّى شكا عدم الحفظ فقال له . استعن بيمينك :وأومأ يهده إلى الخط . وقد يقال أيضا انها مركبة منهما . وسيأ تى فى المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عنأمر قال إنى أفعله
 - (ه) أى الدليل القولى العام للاقتدا. بأفعاله صلى الله عليه وسلم
- (٦) والكلام وإنكان فى المعل وباقى القصةقون إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الح يعد فعلا فى هذا المقام ،كما سبق فى القول التكليفى ، وهو الذى لايؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يؤتى به كما يؤتى بالافعال . وبيانه فى المسألة السادسة من السنة

شرع لنا (١) . وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة : « ألاَ أُخْبَر تيهِ أَنَى أَقْبَلُ وَأَنَا صَائْم " (٢) وقال: « صَلُّوا كَار أَيتُمُونَى أَصَلَى (٢) » • وخُذُوا عَنى مَنَا سِكَمَ (٢) ووأنا صَائْم " (١) وقال: « صَلُّوا كَار أَيتُمُونَى أَصَلَى اللهُ وَخُذُوا عَنى مَنَا سِكَمَ (١) ووحديث (٥) ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفي ؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله

واذا كان كذلك وثبت للمفتى أنه قائم مقام النبى ونائب منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً. فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، ومالم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

﴿ أحدُها ﴾ أنه وارث ، وقد كان المورِّث قدوة وقوله وفسله مطلقا (١) ، فكذلك الوارث ، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة . فلابد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كا انتصبت أقواله

﴿ والثانى ﴾ أن التأسى بالا فعال - بالنسبة الى من يُعظّم في الناس - سر مبثوث في طباع (٢) البشر ، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا محال ، لاسيا

- (١) الآيه فيها التصريح بطلب القدوة بابراهيم ، فلا تحتاج للبناءعلى هذهالقاعدة
- (٢) رواية مالك (أَلَا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عربن أبى سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه النخ) أن يكون الضمير مذكرا لا نه يعود إلى عر إينها
 - (٣) متفق عليه
 - (٤) رواه مسلم
- (٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم وتجد كثيراً منها في باب الحج، لا سيا حديث عبيد بن جربج في الحج، أخرجه في التيسير عن الثلاثة وأبي داود
 - (٦) أى سواء أقصد به البيان أم لم يقصد
- (٧) وهل يكنى هذا لأن يكون دليلا شرعيا على شرعية التأسى بالمفتى ولو لم يقصد الييان ؟

عند الاعتياد والتكرار ، وإذا صادف محبة وميلا الى المتأسى به . ومتى وجدت التأسى به نافة مفقودا فى بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك (١) فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى محلين

﴿ أحدها ﴾ حين دعاعم عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسى بالآباء ؟ كقوله: (و إذا قِيل لهمُ اتَّبِعوا ما أنزلَ اللهُ قالوا بل نَدَّبعُ ما وجدنا عايم آباءنا) وما أشهه من الآيات ، وقالوا : ﴿ أُجْعَلَ الآلِمَةَ ۚ إِلْهَا وَاحْدًا ؟ إِنَّ هَـٰذَا لَشَيْءٍ عُجابِ !) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عا كفين على ماعليه آباؤهم. إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة مادُّ عوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى (مِلَّةَ أَبِيكُم إبراهيمَ) فكان ذلك بابًا للدعاء إلى التأسى بأكبر آبائهم عندهم ، و بين لهم مم ذلك مافي الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسمها وتعمل بكثير منها . فكان التأسي داعياً الى الحروج عن الناسي ، وهو من أبلغ ما دعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . و بذلك جا، في القرآن بعــد قوله : (ثم أوْ حَينا إليك أن اتَّبِع مِلَّةَ إبراهيم حَنيفاً) وقوله (٢): (أَدْعُ الى سبيل رَبِكَ بِالحَكَمَةِ وِالمُوعِظَةِ الحَسَنة) فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء الىالله نوعا من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضا فان ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصد ق الفعل القول النسبة اليهم. فكان ذلك مما دعا الى اتباعه والتأسى به (٢) فانقادوا ورجوا الى الحق

(۱) أي ترك التأسي لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلا على قوله (ومالم يقصد النح) . نعم فى المحل الثانى الذى فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه ﴿ والحل الثانى ﴾ حين دخاوا فى الاسلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الانقياد لأوامر الذي عليه الصلاة والسلام ونواهيه . فر بما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح ديهم ، فتوجهوا الى ما يفعل ، ترجيحا له على ما يقول . وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم فى توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأم سلمة (۱) : • أمّا تركن أنّ قو مك أمرتهم فلا يأتمرون ؟ ، فقالت : اذبح واحاق ، فقعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فاتبعوه . وبهاهم عن الوصال فلم ينتهوا ، واحتجوا بأنه يواصل ، فقال : • إنى أبيت عند ربى يُطعمن ويسقيني (۱) » . ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا ، وقال : • لو مُد لنا فى الشهر لواصلت وصالا يدع المتعمقون تعمقهم (۱) » وسافر بهم في رمضان وأمرهم بالإ طار وكان هو عن يعرفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا (۱) . وكانوا يبحثون عن أفعاله كا يبحثون عن أقواله . وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب . وقد تقدم له بيان آخر فى باب البيان لكن على وجه آخر . والمهنى فى الموضعين واحد

ولمل قائلا يقول: إن النبى صلى الله عليه وسلم كان معصوما ، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال ؛ بخلاف غيره ، فانه محل للخطأ والنسيان والمعصية في العبادة غير ما يطلبه منهم ، كمسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

- (۱) هو جز. من حدیث عمرة الحدیبیة ــ رواه فی التیسیر بطوله عن البخاری وأبی داود
 - (۲) تقدم (ج۲ ص ۱۳۸)
 - (٣) تقدم (ج ١ ص ٣٤٣)
- (٤) عن أبى سعيد قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ما السها والناس صيام في يوم صائف مشاة ، ونبى الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له فقال (اشربوا أيها الناس!) قال فأبوا. قال (إنى لست مثلكم ، إنى أيسركم إنى راكب) فأبوا فتنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وماكان يربد أن يشرب رواه أحمد

والكفر فضلا عن الإيمان ، فأفعاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها

فالجواب أنه إن اعتبر هــذا الاحتمال فى نصب أضاله حجة للمستنتى فليعتبر مثله فى نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والـكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبرا فى الأقوال لم يكن (١) معتبرا فى الأقعال ولا جل هذا تُستعظم شرعاً زلة العالم كا تبين فى هذا الـكتاب وفى باب البيان . فق المنالم على المفتى أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله ، بمنى أنه لابد له من المحافظة على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتنَّخَذَ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكف المنى عن الا نكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصر يحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلا شرعياً بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة الى النبى من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال الى المنتصب الفتوى . وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جار هنا بلا إشكال ومن هنا أبر (٦) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن أخذ ولم يبانوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضر التعليهم بالقتل فما دونه . ومن أخذ بالرخصة (٤) في ترك الإنكار فر بدينه واستخفى بنفه ، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما . وهو راجع في الحقيقة الى إعمال القاعدة في الأمر بالمروف

- (۱) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزنا تاما ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة مايفتون الناس به ، ترخصا لانفسهم ،لا سيا فى باب المكارم والمطلوبات على غير الحرمة
 - (٢) الحق والمطالبة به شي. ، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شي. آخر
 - (٣) فلم يكفوا عن الانكار ،حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر
- (ُعَ) أَىٰ فاعتزل الحلق حتى لايترتب على إنكاره أذى شــديد يصيبه. وقوله (المراتب الثلاث) أى التغيير باليد واللسان والقلب

والنهى عن المنكر . والمراتبُ الثلاث في هذا ألوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ السأة الثالثة ﴾

تنبنى على ما قبلها . وهى أن الفتيا لا تصح من مخالف (1) لمقتضى العلم. وهذا و إن كان الأصوليون قد نبهوا عليه و بينوه فهو فى كلامهم مجمل يحتمل البيان بالتفصيل المقرر فى أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فاذا جرت أقواله على غير المشروع ، وهذا من حملة أقواله فيمكن^(٢)جريامها على غير المشروع فلا يوثق بها

وأما أفعاله فاذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح

وَكَذَلِكَ إِقْرَارِهِ ؛ لأَنه من جملة أفعاله

وأيضاً فان كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فان. المخالف بجوارحه يدل على مخالفته فىقوله ، والمخالف بقوله يدلعلى مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد^(٢) قلبى

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجلة

وأما على التفصيل فان المفتى إذا أمر مثلا بالصمت عما لا يَعنى فإن كان سامتاً عما لا يَعنى فإن كان سامتاً عما لا يَعنى ففتواه صادقة ، و إن كان من الخائضين فيا لا يَسنى فهى غير صادقة . و إذا دلك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، و إن كان راغباً في الدنيا فهى كاذبة . و إن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت

- (١) سيأتى له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة فى الحكم الشرعى ' مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة
- (۲) أى فيحمل احتمالًا قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كا قواله. الاخرى
 - (٣) وهو كمال الايمان أو عدمه

فتياه، و إلا فلا. وعلى هذا الترتيب سائراً حكام الشريمة في الأوامر. ومثلها النواهي: فإذا نهى عن النظرالي الأجنبيات من النساه وكان في فسه منهياً عهاصد قت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزبي وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك فهو وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا مخالطهم، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يقتدي بقوله ويقتدي بغمله، و إلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند الملماء، ولذلك قال تمالي لأن آتاناً من فضله لنصد قول عاهد الله وقال في ضده: (ومنهم من عاهد الله لئن آتاناً من فضله لنصد قن الله قوله: و بما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق مطابقه القول الفعل، وفي الكذب مخالفته. وقال تمالي في الثلاثة الذين خلفوا: (يا أيّها الذين آ منوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين (١)) وهكذا إذا أخبر المالم عن الحكم أو أمر أو نهى فاما ذلك مشترك بينه و بين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدق وان خالف كذب. فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، و إنما تصح مع المخالفة ، و إنما تصح مع المحافقة

وحسب الناظر من ذلك سيد البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والمام ، حتى أنكر على من قال : يُحلُّ الله لرسوله ماشاء وحين سأله الرجل عن أمر فقال : وإنى أفعله ، فقال له : إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : «والله إنى لأرجو أن أن أكون أخشاكم لله وأعلم بما أتقى (٢) ، وفي القرآن عن وقال الا لوسى إنه المناسب ، أى فهؤلاء قد طابق قولهم فعلم فلم ينتحلوا أعذاوا كغيره . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصا وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلاأن لفظ الصدق معناه الاعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع بدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء

شعب عليه السلام: (قد اقترينا على الله كذباً إن عدنا (١) في مِلْتِكَم بعد إذ نجانا الله بنها) وقوله: (وما أريد أن أخالفكم الى (٢) ما أنها كم عنه) فيينت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة (٢) الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله . وهذا المحى جار من بابأولى فيا بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلا عن أصولها ؛ فأنهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه _ عياذاً بالله من ذلك _ لكان ذلك . أولى منفر ، وأقرب صادي عن المنكر ويأتونه _ عياذاً بالله من ذلك _ لكان ذلك . الرتبه ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى (تبة الوارثة لهم فن حقيقة نيله الرتبه ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى (تبة الوارثة لهم فن حقيقة نيله أضعه ربا المساس بن عبد المطلب (٥) » وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال « وأول دم أضعه دمنا ، مم ربيعة بن الحارث (١) » وقال حين شفيع له قال « وأول دم أضعه دمنا ، مم ربيعة بن الحارث (١) » وقال حين شفيع له قال « وأول دم أضعه دمنا ، دم ربيعة بن الحارث (١) » وقال حين شفيع له قال ، يو قال حين المناه الذي كان كاذبا لهيصدق

(۱) لانه یدعو الناسإلی توحید اله بلسانه فاذا عادالی شر فهم کان 5ذبا فهیصدی رله فعله (۲) مقال (خالفنی فلان إلی کذا) اذا قصده و أنت مول عنه (و خالفنی

⁽٢) يقال (خالفى فلان إلى كذا) اذا قصده وأنت مول عنه (وخالفى عنه) بالعكس أى اذا سمعتم نصحى وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الاو ثان وسائر المعاصى فانى لا أفعله واستبد به دونكم لأن الانبيا، لا ينهون عن شى. ويخالف فعلهم قولهم. وقد يقال ان الاتية ليس فيها أن هذا يعد كذبا، بخلاف ما قبلها. إلا أن يقال أنها تفيده بضميمتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذبا فى قوله (إن عدا فى ملتكم)

⁽٣) أي في دليلها

⁽٤) فى خطبة حجة الوداع المشهورة

⁽٥) تقدم (ج ٤ - ص ١١)

⁽٦) هو أيضاً جزء من نلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفط دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبى داود عين على بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لا نه ولى الدم

فى حدّ السرقة : « والذى نفسي بيد و لو سرقت فاطبة بنت رسول الله لقطست يدَها (١) » وكله ظاهر فى المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه والى قرابته ... وأن الناس فى أحكام الله سواء

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) الآية ! وقل : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) ، عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول: « إن القاص المتكلم ينتظر المقت (٢٠) والمستمع ينتظر الرحمة عقلت أرأيت قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون) الآية ! هوالرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذامن الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المذكر و إن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل: إن كان كما قلت تعذّر القيام بالفتوى و بالأمر بالمعروف والنهى. عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمرا أو منتهياً ، و إلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مرأن كل تكملة أدت الى انحرام الأصل المحكمل غير معتبرة . فكذلك هنا (٢٠)، ومشله الانتصاب للفتوى . ومن الذى يوجد لا يزل ولا يضل ولا يخالف قوله فعله ؟ ولا سيا فى الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال فى أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق التقدم فى هذه المراتب . وأما أن

⁽١) أخرجه في التيسيرعن الخسة عن عائشة

⁽٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمةت من الله ومن العباد. أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

⁽٣) أى فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فانه أصل كلى فى الدين، ومكمله الائتمار والانتها ، حتى يكون قدوة و ينتفع به، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطا مطردا حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الاصل فيهمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأنا إنما تسكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي . فنحن بقول واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد (١) إن حصل · وذلك أنه إن كان موافقا قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا ، أو كان مظنة للحصول ، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه · وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولا · فان كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفا حمثله ، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم . و إن كان الثاني صح الاقتداء بهواستفتاؤه والخر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله جَعْمُهُ . وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا و يخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل . هذا و إن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضًا ليؤخذ بقوله وفعله ۽ لأنه وارث النبي . فإذا خالف فقد خالف مقتضي المرتبة ، وكذُّ بِالفعل القول؛ لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال. فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على (١) أي بل يقع الانتفاع به تادرا ، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أي غالب ، كا سقول (أو كان مظنة للحصول)

(٢) أى فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ماخالف فيه قوله فعله فلا يعتبر بقوله المخالف لفعله فلا يعتبر بقوله المخالف لفعله فيه وسيأتى أنه يحمل ذلك على كال الصحة لا على البطلان ، لان الشرع نصبه للمتابعة فى القول وان خالف مرتبته فى الفعل . وسيأتى مزيد البان فى الفصل الآتى

الاطلاق ، وقد قال أو الأسود الدؤلي :

إبدأ بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم فهناك يُسمع ماتقول ويُقتدكى بالرأى منك ويَنفعُ التعليمُ لاتَنهَ عن خُلُق وتأتىَ مثله عارٌ عليك إذا فعلتَ –عظيمُ وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

فإن قيل : فما كي المستفتى مع هذا المفتى الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف ، أم لا ؟ بمعي أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه ، أو لا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ماتقدم ؛ فان أخذت من جهة الصحة فى الوقوع فلاتصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرّد والغالب ؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لايقوم منه أصل كلي بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فان كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقه ، وغير العدل لايوثق به و إن كانت فتواهجارية على مقتضى الأدلة فينفس الأمر ؛ إذ لايمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الالزام عن المستفتى ، و إذا سقط الالزام عن المستفى فهل يبقى إلزام (١) الفتى متوجهاً أملا؟ يجرى(٢⁾ ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي : هل هو شرط^(٢)

أى هل يبتى مكلفا بالافتاء مع فقد الشرط الشرعى وهو العدالة أولا

(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى لا لزام المستفتى الأخذ بأقواله؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك فىالتكليف. وتبرأ الحنفية من كونذلك عاماً ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فيخصوص تكليف الموافقات - ج ٤ - م ١٧

فى التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر فى كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قادحة فى التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر فى كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قادحة فى عدالته فقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبري للذمة ، والإلزام الشرعى متوجه عليهما معاً

﴿ المألة الرابعة ﴾

المفتى البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجهور ، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الأنحلال .

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة ، فانه قد مر أن مقصد الثارع من المكلف الحل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فاذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً (١) فإن هذا المذهب كأن المفهوم من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد (٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لل أطال بالناس في الصلاة : « أفتاًن أنت بإمعاذ ؟ (٣) » ، وقال : « إنَّ مِنكَ مُنفرين (١) » ، وقال : « سدّدوا ، وقاربوا ، واغدُوا ورُوحُوا وشي من الدُّلْجة ، والقصد تَبلُغُوا (٥) » ، وقال : « عليكم من العمل ماتُطيقون ؛ فانَّ الله والقصد القصد تَبلُغُوا (٥) » ، وقال : « عليكم من العمل ماتُطيقون ؛ فانَّ الله

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لامحللاجراء هذا الحلافهنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الابلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الاصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أي على جماعة من أصحاً به طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه في التيسير عن الخسة الا الترمذي

(٤) رواه البخاري في صلاة الجماعة

(٥) رواه البخاري في كتاب الايمان

لا يَلُّ حَى تَمَلُّوا » ، وقال : « أحبُّ العملِ إلى اللهِ مادام عليه صاحِبُه و إن قَلَّ (١) » ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فان الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما في طرف التشديد فانه بَهلكة ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستفتى إذا ذُهب به مذهب العنت والحرَج بُفض اليه الدين ، وأدى إلى الانقطاع عن ساوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرع عن النهى عن الهوى والتهوة الماني مع الهوى والتهوة ، والشرع إنما جاء بالنهى عن الهوى والتباع الهوى مُهلك . والأدلة كثيرة

فصل

فعلى هذا يكون اليل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له يضاً

ور بما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يجمل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل مواردالا حكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثر من هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية ، بحيث يتحرى (٢) الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتى ، بنا، منه على أن النتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلب المعنى المقصود في الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة منجهة أخرى ، وأن

⁽١) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة

⁽٢) تقدم الكلام على هذا بأونى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد

الشريمة حمل على التوسط: لاعلى مطلق التخفيف، و إلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق التشديد. فليأخذ الموفق فى هذا الموضوع حذرًه، فانه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن مجمل نفسه من التكليف ماهو فوق الوسط، بناء على ماتقدم في أحكام الرخص. ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخنى مالعله يُقتدى به فيه ، فر بما اقتدى به فيه من لاطاقة له بذلك العمل فينقطم ، وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناس عبادة وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فر بما اتبم لظهور عمله ؛ الناس عبادة وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فر بما اتبم لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه في مواضع ؛ كميه عن الوصال ، ومراجعته لعمرو بن العاص (۱) في سرد السوم ، وقد قال تعالى : (واعدوا أن فيكم رسول الله ، لو يُطيعكم في في سرد السوم ، وقد قال تعالى : (واعدوا أن فيكم رسول الله ، له لو يُطيعكم في على الحوالاء بنت تُويّت قيامها الليل ، وربما ترائج العمل (۱) خوفاً أن يعمل بهالناس فيفرض عليهم . ولهذا — والله أعلم من رباء أو غيره ، و إذا كان الإظهار عرضة قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رباء أو غيره ، و إذا كان الإطهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه الا ماصح للجمهور أن يحتماوه

فصل

إذا ثبت أن الحل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان

⁽١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه

⁽۲) حبل وضعته زینب أم المؤمنین رضی الله عنها حتی إذا فترت تعلقت به والحدیث أخرجه البخاری و أبو داود والنسائی

 ⁽٣) أخرجه فى التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد)

⁽٤) كقيام رمضان جماعةً في المسجدُ

عليه السلف الصالح ، فلينظر القلّد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لابد منه ؛ لا نه أبعد من اتباع الهوى كا تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع في مسائل الاجتهاد . فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين ، وقالوا في مذهب أصحاب الرأى : لا يكاد المعرق في القياس إلا يُفارق السنة . فان كان ثم رأى بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعبين في هذا المذهب موكول إلى أهله . والله أعلى .

الطرف الثالث

فيما يتعلق باعمال قول المجتهد المقتدى مه وحكم الاقتداء مه ﴿ السَّالة الأولى ﴾

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسمه فى الدين إلا السؤال عنها على الجلة (١) ؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، و إنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه : (واتَّقُو الله و يُعلمُ حُمُ الله) لا على ما يفهمه (٢) كثير من الناس ، بل على ما

(١) أى سوا, أسأل عنها وطاب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الغروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله نقط. وأيضا سوا, أ كان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيينه في المسألة الثانية

(٢) يفهمونها على حد (ان تتقوا الله يجعل لكمفرقانا) إلا أن فهمهم لاتساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونا لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجلة المضارعية المثبتة وقوعها حالا بالواو قليل ، حتى قالوا لابد له من التأويل ، والوجه الثانى أن هذه الجل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجل المتعاقبة

قرره الأئمة في صناعة النحو . أى إن الله يعلمكم على كل حال ، فاتقوه . فكأن الثانى سبب في الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ، وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهي قضية لا نزاع فيها ، فلا فائدة في التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمهنى آخر . وهي :

﴿ السألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه ؟ لأنه إسناد أمر الى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن (١) في الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرني عما لا تدرى اوأنا أسند أمرى لك في انحن بالجهل به على سواء ، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء ؟ إذ لو قال له دُلَّى في هذه المفازة على الطريق الى الموضع الفلاني ، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواله لعد من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؟ لا نه هلاك أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج اليه ؟ غير أنا نقول بعده :

إذا تمين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المنى الذي يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتمدد . فإن اتحد فلا إشكال و إن تمدد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا لم يمرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن بأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؟ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخيير مقتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه ألبتة . وقد مر (٢) في ذلك تقرير مسن في هذا الكتاب فلا نميده

⁽١) أي حصوله من العقلاء

⁽٢) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحتها

﴿ السأة الثالثة ﴾

حيث يتمين الترجيح فله طريقان: « أحدهما » عام « والآخر » خاص المؤ فأما العام الله فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعا يجب أن يتأمل و يحترز منه ، وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الحالصة الى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عنده ، أو على أهلها القائلين بها ، مغ أنهم يثبتون مذاهبهم و يعتدون بها و يراعونها ، و يفتون بصحة الاستناد اليهم في الفتوى ، وهو غير لائق بمناصب المرجحين ، وأكثر ماوقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه ، فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها

و أحدها على أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الموصف الذي تفاوتا فيه ، و إلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله حذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض الى القدح في أصل الوصف بالنسبة الى أحد المتصفين خروج عن نمط (۱) الى نمط آخر مخالفله . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تماطاه وليس من أهله ، والأثمة المذكورون برآء (۲) من ذلك الخط لا يليق بهم

﴿ والنّاني ﴾ أن الطمن في مساق الترجيح يبين (٢) المناد من أهل المذهب المطمون عليه ، و يزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذي عُضُ من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه و يظهر

⁽١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

⁽٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، الح ما تقدم

⁽٣) أي شيره

محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزام و إن كان مرجوحاً ؛ فان الترجيح لم يحصل

﴿ والثالث ﴾ أنهذا الترجيح مُغر بانتصاب المخالف الترجيح بالمثل أيضاً فبينا عنى نتتبع المحاسن مرنا نتتبع القبائح ؛ فان النفوس مجبولة على الانتصار لا نفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها ، فن غض من جانب صاحبه غض صاحبه من جانبه ف فكأن المرجح لذهبه على هذا الوجه غاض من جانب مذهبه ؛ فانه تسبب فى ذلك ، كا في الحديث : « إن مِن أ كبر الكبائر أن يسبب الرجل والديه » قالوات وهل يسبب الرجل ووالديه ؟ قال : « يسبب أبا الرجل فيسبب أباه ، ويسبب أمّه فيسب أمّه من المائزات (٢) لا فضائها فيسبب أمّة (ولا تسبب أمّة الله المنوع ؛ كقوله : (لا تقولوا راعنا) وقوله : (ولا تسبب الذين يد عون مِن دُونِ الله) الآية . وأشباه ذلك

﴿ والرابع ﴾ أن هذا السل مورث لتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب ، وربا نشأ الصغير منهم على ذلك ، حتى يرسخ فى قاوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (ولا تكو نوا كالذين تفر قوا واختلفوا) الآية ! وقال : (إن الذين فر قوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل . فكل ما أدى الى هذا بمنوع . فالترجيح بما يؤدى الى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء بمنوع . ونقل الطبرى عن عمر بن الخطاب — و إن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس فى هجاء الزبرقان بن بدر قال له : إياك والشعر ! قال : لا أقدر ياأمير المؤمنين على تركه ؛ مأكاة عيالى ، وعلة على لسانى قال : فشبّب بأهلك ، و إياك

⁽۱) أى لترجح بها صاركل منا يبحث عن القبائح عند الا خر ، يزعم أنذلك يرجح مذهبه

⁽۲) تقدم (ج۲ ـ ص ۳۶۰)

⁽٣) أى فما بالك بالممنوعات؟

وكل مدحة مجحفة! قال: وما هى ؟ قال: تقول بنو فلان خير من بى فلان إمدح ولا تفضل قال: أنت يأمير المؤمنين أشعر منى ، فان صح هذا الخبرو إلا فمناه صحيح ، فإن المدح إذا أدى الى ذم الفير كان مجحفا . والعوائد شاهدة بذلك فمناه صحيح ، فإن المحن والتقبيع في مساق الرد أو الترجيع ربما أدى إلى التغالى والانحراف في المذاهب ، زائداً إلى ماتقدم ، فيكون ذلك سبب (۱) والمحاف في المذاهب ، زائداً إلى ماتقدم ، فيكون ذلك سبب (۱) والمحاجة . قال الغزالى في بعض كتبه : أكثر الجهالة إنما رسخت في قاوب العوام بتعصب جماعة من مجهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدى والإدلاء (٢) ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعي ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعي المائدة والمخالفة ، ورسخت في قاو بهم الاعتقادات الباطلة ، وتعذر على المماء المتلطفين عجوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ، ولولا استيلاء الشيطان فضلا عن قلب مجنون فلب عن قلب عاقل فضلا عن قلب عاقل

هذا ما قال . وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل : « والذي اصطفى موسى على البشر ، أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تفضاوا بين الأنبياء (")»

⁽١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالى فى مجافاة الحق ، بسبب الا حقاد الناشئة عن مر التشنيع فى معرض المحاجة ، كما سيمثل له فى كلام الغزالى

⁽٢) منقولهم (أدلى فلان فى فلان) أى قال قبيحاً ، وليسالمراد الادلاء بالحجة لانه لا يناسبُ ما قبله وما بعده

⁽٣) روى مسلم (لاتفضلوا بين أنيا, الله ، فانه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والارض الا من شاءالله ــ الى أن قال : فاذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش الخ)

أودلاتفضاونى على موسى (١) مع أن الذي صلى الله عليه وسلم جاء بالتفضيل (٢) أيضاً:
فذكر المازرى فى تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضاوا بين أنبياء
الله تفضيلا يؤدى الى نقص بعضهم • قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو
لطم الأنصارى وجه اليهودى ، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من
من هذه الفعلة انتقاص موسى ، فنهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق ، قال
عياض : وقد يحتمل أن يقول هذا و إن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته ؛ لكن نهاه
عن الخوض فيه والمجادلة به ، إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند
الجدال ، أو ما يحدث (١) في النفس لهم مجكم الضجر والمراء ، فكان نهيه عن الماراة
في ذلك كما نهى عنه في القرآن (٤) وغير ذلك . هذا ما قال . وهو حق ، فيجب
أن يسمل به فها بين العلماء ، فانهم ورثة الأنبياء

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلاحرج فيه ، بلهو مما لابد منه في هذه المواطن ، أعنى عند الحاجة اليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض الآية ! فبين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داود زَبوراً) الرسل وقال تعالى : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داود زَبوراً) وفي الحديث من هذا مختلير « لما سئل من أكرم الناس ؟ فقال : أتقاهم فقالوا : ليس عنهذا نسألك عنقال : فيوسف ، في الله ابن في الله ابن في الله ، وسيأتي الله ، وسيأتي الله قر ما

⁽٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى. فهو راجع للروايتين

⁽٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث فى نفوسهم شى. لا يليق بمقامهم يسبب ضجرها من المرا. والجدل وإن لم يتكلم به

⁽٤) ولا تجادلوا أمل الكتاب

ابن خليل الله قالوا: ليس عن هذا نسألك: قال: فمن معادن العرب تسألوني ؟ خياره في الجاهلية خياره في الإسلام إذا ققهوا (۱) » وقال عليه الصلاة والسلام: « بينا موسى في ملا من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم احداً أعلم منك ؟ قال: لا: فأوحى الله اليه: بلي ، عبدنا خضر (۲) » وفي رواية « أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل: أي الناس أعلم ؟ قال: أنا. فعتب الله عليه ، إذا لم يرد العلم اليه. قال له: بلي لى عبد معمر البحرين هوأعلم منك » الحديث (۲) واستب رجل من السلمين ورجل من اليهود ، فقال المسلم: والدى اصطفى محداً على العالمين ، في قسم به: فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين! الى أن قال عليه الصلاة والسلام: « لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يَصعقون فأ كون أول من يفيق ، فإذا موسى آخذ " مجانب المرش. فلا أدرى أ كان فيمن فأ كون أول من يفيق ، فإذا موسى آخذ " مجانب المرش. فلا أدرى أ كان فيمن طنه ينفخ في الصور » الحديث (۵)! فهذا (۲) في للتفضيل مستند الى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل في الجلة إذا كان ثم مرجح . وقال «كل من الرجال دليل على صحة التفضيل في الجلة إذا كان ثم مرجح . وقال لاذى قال له ياخير كثير" ، ولم يكل من النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عموان . وإن فضل عائشة على الذياء كفضل الثريد على سائر الطعام (۲) » وقال للذى قال له ياخير عاشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام (۲) » وقال للذى قال له ياخير عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام (۲) » وقال للذى قال له ياخير

⁽١) أخرجه في التيسير عن الشيخين

⁽۲) أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى . وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ (الخضر)

 ⁽٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . ولا منافاة بين الروايتين ؛ فني
 الأولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

⁽٤) و (٥) تقدما آنفا

⁽٦) أى فهذا النوع فى حديثى موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح . فاذاكان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما فى الارماديث الا خرى . ومنه يعلم أن الا صل هكذا (ننى للتنضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد اليه ما بعده (٧) رواه البخارى فى كتاب أحاديث الا نبياء

البرية!: « ذاك ابراهيم (١) » وقال في الحديث الآخر: « أنا سيد ولد آدم (٢) » وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق. وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين ، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجلة ، وهو ثابت (٣) من الحديثين . وقال : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلومهم ، ثم الذين يلومهم (أ) » وقال عمر (أ) : كنا نحير بين الناس في زمان رسول الله على الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ، وقال عثمان (١) الرهط القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن القرآن (١) فا كتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خير القرآن (١) فا كتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خير بنو ساعدة . وفي كل دور الأنصار خير الأنصار خير المرة المرة بن الحرث بن الحرث ما وأصد قهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن وأشده في الله عمر ، وأصد قهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن وأشده في الله عمر ، وأصد قهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابن أ

⁽١) أخرجهمسلموأبو داود والترمذي

⁽٢) فى الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبى داود عن أبى هريرة وثانيهما عن احمد والترمذى عن أبى سعيد (٣) أى فى كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على جميع الحلق والثانى يفيد تفضيل خاتم الا نبياء على أولاد آدم ، فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف

⁽٤) في البخاري بلفظ (خير الناس)

⁽ه) صوابه (ابن عمر) كما فى البخارى والترمذى وأبى داود . وأيضا فمثله لا يقع من عمر

⁽٦) أخرجه البخارى والترمذي

 ⁽٧) أى من جهة الاملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الا لفاظ حاشا لله ..
 أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

⁽۸) رواه البخاری فی فضائل الانصار

جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أين بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجر"اح(١) » وقال عبد الرحمن بن يزيد: سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدمي من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سَمْتاً وَهَدْيًّا ودلاًّ بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أمِّ عبد (٢^{) .} ولما حضر معاذًا الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا! قال أجلسوني ! قال إن العلم والايمان مكانهما ، من ابتغاهما وجدهما ، يقول ذلك ثلاث مرات ، والتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عُوِيمر أبي الدرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبدالله بن مسعود . وعند عبدالله بن سلام . الحديث ا وقال عليه الصلاة والسلام : • اقتدوا باللذين من بعدى : أبي بكر وعمر (٣)

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس أرحم أمتى بأمتىأبو بكر ، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر ، وأشدهم حيا. عثمان ، وأفضلهم على ، وأعلمهمبالحلالـوالحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبى بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الاُمة أبو عبيدة ن الجراح ولا أظلت الخضرا. ولا قلت الغبرا. أصدق لهجة من أبى ذر . أشبه عيسى عليه السلام في ورعه ، فقال عمر رضيالله عنهأتعرف ذلك له؛ قال نعم فاعرفوه له) ــ ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما منا عن ابن أبي ليلي ولفظه (أرأف أمتي الخ)

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في البَّابِ أيضًا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجة والحاكم وغيرهم، لكن قالوا في روايتهم ﴿ ارحم) بدلارأف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقني عنخالد الحذاء مطولا وأوله (ارحم)وإسناده صحيح، إلاأن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اه

⁽۲) وهو عبدالله بن مسعود

⁽٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير

وما جاء فى الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبنى عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذى لايتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح

تصل

وربما انتهت الغفلة او التغافل بقوم بمن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترحيح بالتنقيص تصريحا أو تعريضا دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الغقه ، أو كالترجمة ، وفيه ما فيه بما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم ، فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحتى التنقيص بمن جعله مرجوحا وتنزيه الراجح عنده عا نسب الى المرجوح عنده ، بلأتى الوادى فطم على القرى ، فصار هذا النحو مستعملا فيا بين الانبياء ، وتطرق ذلك الى شرذمة من الجهال فنظموا فيه و نَثر وا وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين الى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق ، وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضلو بين عن الحق ، وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضلو بين عن الحق ، وما قال الناس فيه . فإياك والدخول في هذه المضايق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهي :

﴿ المَـأَلَةُ الرَّاسِةُ ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : «أحدهما» مَن كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله و إقراره

فهذا القسم إذا وجدفهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثاني » و إن كان في أهل المدالة مبرزاً ، لوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أفغ ، وفتواه أوقع في القاوب بمن ليس كذلك ، لأنه الذي ظهرت ينابيع العماعليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجا من صبيم القاب ، والسكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! (إيما يخشى الله من عباده العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فانه و إن كان عدلا وصادقا وفاضلا لايبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسما حققته التجر بة المادية (والثاني)(١) أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضا ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، وانقادت له بالطواعية النفوس بحلاف من لم يبلغ ذلك المقام و إن كان فضله ودينه معلوما . ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهد الناس في المدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فان ذلك مخافة و إن كانت حائزة ، وفي عخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجيح للمقلد اتبَّاع من غلبت مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهى ، فاذا طابق فيهما - أعنى فيما عدا شروط المدالة - فالأرجح المطابقة فى النواهى . فاذا وجد عجتهدان أحدها مثابر على أن لايرتكب منهيا عنه لكنه فى الأوامرليس كذلك

⁽١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه

والآخر مثابر على أن لا نالف (١) مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني ، لأن الأوامر والنواهي فيا عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكلات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه

وأحدها، أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم

﴿ والثانى ﴾ أن المناهى تمثثل بفعل واحد وهو الكف ، فللانسان قدرة عليها في الجلة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها ، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهى ، فانه مخالفة في الجلة فترك النواهى أبلغ في تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فقدجاء فى الحديث : « فاذا نهيتُكُم عن شى المناتبوا و إذا أمرتُكم بأمر فا أتو منه ما استطعتم » (٢) فجعل المناهى آكد فى الاعتبار من الأوامر ، حيث حيَّم فى المناهى من غير مَثنو يَّة ، ولم يحتم ذلك فى الأوامر إلامع التقييد بالاستطاعة . وذلك إشعار بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهى على مطابقة الأوامر

﴿ السألة الخامسة ﴾

الاقتدا. بالأنمال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين :

« أحدها » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصته ؛ كالاقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم (٢٠)

- (١) أى بقدر مافى قدرته .كما تقدم له ، وكما يأتى فى قوله بعد (فلا قدرةللبشر على فعل جميعها الخ)
 - (٢). تقدم (ج ١ ١٦٣٠)
 - (٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ ؛ كممل أهل المدينة على رأى مالك « والثاني » ما كان غلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين: «أحدها» أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً ، كأوامر الحكام ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكم: من أخذ وإعطاء ورد و إمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو (١) يتعين بالقرائن قصده اليه تعبداً به واهتماما بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لايتعين فيه شىء من ذلك

فهذه أقسام مُلائة ، لابد من السكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء

﴿ فالقسم الأول ﴾ لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى وقعه عليه المقتدى به ، لا يقصِد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن (٢) المحامل مع اختماله فى نفسه ، فيننى فى اقتدائه على المحمل الأحسن ، ويجعله أصلا يرتب عليه الأحكام و يفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كاقتدى (٣) الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة : كنزع الخاتم الذهبي

⁽۱) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخرالخ) هو الضربالثانى فلا هو بمن دل الدليل على عصمته ، ولا هو بمن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ، فلذا كانت الا قسام ثلاثة فقط

⁽٢) وهوأن يكون فعله تعبداً، مع احتماله ان يكون دنيوياً، وقد يقال إنه فى صورة فهم مغزاه وسره الشرعى، يتعين فيه ان يكون فاهما فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذ فورة انما يظهر فها لم يفهم مغزاه

⁽٣) فان قيل :وهل اقتداؤهم به صلى الله عليه وسلم فى مثل الافطار فى السفر والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول ؟ قلنا : أن الموافقات – ج ٤ – م ١٨

وخلع النعلين فى الصلاة ، و الإفطار فى السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التى أجمعوا عليها (١) وما أشبه ذلك

وأما الثانى (٢) فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن (٢) انضباط المقصد ولمكن الصواب أنه غير معتد به شرعا في الاقتداء ؛ لأمور:

(أحدها): أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال (¹⁾ قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل .

فالاحتمال الذي عينه المقتدى لايتعين ، و إذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهى ، وذلك مهمل في الأمور الشرعية ، إذ لاترجيح إلا بمرجح

ولا يقال: إن تحسين الظن مطاوب على العموم ، فأولى أن يكون مطاو بابالنسبة الى من (٥) ثبتت عصمته

لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم – و إن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه – مطاوب بلا شك ، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن) الآية! وقوله: (لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية! بل أمر الانسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم – كما أمر (٢٠) باعتقاد على الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله في نفسه) في الثاني وهذه الا مما كلامه ليست مما يحتمل في نفسه ، لا نها متعينة للتعبد ، فاتضح كلامه

- (١) كُصلاة التراويح جماعة في المسجد
 - (٢) وهو زيادة نية التعبد
- (٣) فاذا لم يمكن فلا رجه للإختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه
- (٤) أى وهو احتمال قوى لايصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الافصل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لا حدالاحتمالين بمجرد التشهى
 - (٥) أى يا هو الفرض في هذا القسم
- (٦) أداة الطلب الموجه إلى القول في الا تينين واحدة ، وهي (لولا) ، كما أنها موجهة إلى ظن الحنير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الا ولى أن

ما لا يعلم — فى قوله: (وقالوا هذا إفك مبين) وقوله: (لو لا إذ سمعتموه قلم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم) الى غير ذلك بما فى هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر فى عدالة شاهد ولا فى غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب

فإذا كان المسكاف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم ، ولم يكن كل مسلم عدلا بمحردهذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لايثبت ذلك الأمر ، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم ، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك ، فلا ينبى عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيو يا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به

(والثانى) أن تحسيز، الظن عمل قلبي من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق مافى نفس الأمر أوخالف ؛ إذ لوكان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا ، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا "ببت هذا فالاقتداء يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفك مبين . وفي الثانية أن يكذبوا ماسمعوا ويهولو اعليه ويقولوا (سبحان الله) أى تنزه عن أن يصم نيه ويشيئه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الامر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لا ينظم وجه لما قيل (أن موضع الامر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو مالا يعلم ؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني ، لأن الانبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لوكان شرطا عقليا في النبوة لما خني عليه صلى الله عليه وسلم ولما سألها فقال (إن كنت ألمت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة سألها فقال (إن كنت ألمت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الاكوسي أن هذا من بحرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجعه واختار الاكوسية وتوبى اليه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الاكوسي أن هذا من بحرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجعه

بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعمال نفسه ، لاعلى أمر (١) حصل اللك المتدى به علكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به ، فأدى الى بناء الافتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، مخلاف الاقتدا. بناء على ظهور علاماته ، فأنه إنما أنبني على أمر حصل للمقتدى به علما أو ظنا ، و إياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالاقتداء به في الأمور المتعمنة (^{٧)}

و (والثالث) (٢) أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ؛ لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظنا مثلا ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علما ولا ظنا ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتدا. يه بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وانما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفسالظن . والفرق بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدها » أن الظن نفسه يتعلق بالقتدى به مثلا بقيد كونه في نفس الأمر كذلك ، حسما دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين الظن ، فانه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولا « والثاني » أن الظن ناشيء عن الأدلة الموجبة له ضرورة (٤) لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشيء عن دليل يوجبه . وهو يرجع الى نني بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والاثبات في كل واحد من الاحمالين المتعلقين بالمقتدي به: فاذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن قوَّاه وثبته بتكراره على فكره

⁽١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أىكما يقتضيه معنى الاقتداء

 ⁽٢) أى للتعبدكما فى الصنف الأول من هذا القسم
 (٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بنا الاقتدا على غير شي.): ويلزمه أيضاالتناقض ، لصح ؛ لأرن مقدَّمات هذا الوجه هي محصلَ مقدمات الوجه الثاني

⁽٤) كما قالوه فى لزوم النتيجة للدليل

ووعظ النفس في اعتقاده ، واذا أناه خاطر الاحمال الآخر صنَّه ونفاه ، وكرر نفيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرُه والغالب من أمره الميل إلى الأمور الا تخروية ، والتزود للمعاد ، والانقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيابينه و بينالله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان

فالجواب أنهذا الفرد إذا تمين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروى ، فيكون مجال الاجتماد كا سيذكر بحول الله ؟ ولكن اليس همذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره . والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الاحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لا حد الاحتمالين ترجيح بثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين ، ويضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل (١) متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كاف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له في هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه و يتناول مامن " لله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخروى » به يقيم أمر آخرته ، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه ، وهو متمين في نفسه ، وغير محتمل إلا في القليل ، ولا اعتبار بالنوادر . وأما الأول فهو مثار في نفسه ، وغير محتمل إلا في القليل ، ولا اعتبار بالنوادر . وأما الأول فهو مثار

⁽۱) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به بمن دل الدليل على عصمته ،كالنبي صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحدمنهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعى ، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فهاعدا الذبي صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمشيله مرجل المخمداوفها يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض ، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التثيل فيايا تميله بعد بالا فعال الجبلية على الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الا خرة بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الا خرة بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الا خرة بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الا تخرة بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الا تخرة بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث المسبق المنابق المناب

الاحتمال: فالمباح مثلا يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه . فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذه فالمقتدى به بناء على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقربا إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبنى عليه ؛ إذ يحتمل احتمالا قوياً أن يقصد المقتدى به نيل ماأبيح له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلا ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لايصح التقرب به كا تقدم تقريره في كتاب الأحكام

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفة ، أو تناول ثُوبَه على وجه ، أو قبض لحيته فى وقت ما ، أو ماأشبه ذلك ، فأخَذ هذا المقتدى يفعل مثل فعله بناء على أنه قصد به العبادة مع احمال أن يفعل ذلك لمنى دنيوى أو غافلا ، كان هذا المقتدى معدوداً من الحقى والمفتلين . فثل هذا هو المراد بالسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلا فأعطاه صديقاً له لصداقته (١) ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه و يصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن آثر به على نفسه فى هذا الأمر الأخروى ، فيجئ (٢) منه جواز الإيثار فى الأمور الأخروية

وهذا المنى لحظ بعض العلماء فى حديث : « واختبأتُ دَعوتى شفاعةً لأُمتى يومَ القيامة » (٢) فاستنبط منه صحة الإيثار فى أمور الآخرة ؛ إذ كان إنمايدعو (١) بدعوته التى أعطيها فى أمر من أمور الآخرة لافى أمور الدنيا . فإذا بنينا على

 ⁽١) أى لا لفقر مثلا

⁽٢) أى يفرع عليه جواز ذلكولابد له أن يجعل فى طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

⁽٣) (لكل نبي دعوة مستجابة ، فتعجل كل نبي دعوته ، و إنبي اختبأت دعوتي شفاعة لا متى يوم القيامة ، فهي نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أه تي لايشرك بالله شيئا) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي

⁽٤) أى فحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لا مر أخروى ، فا "ثر أمته عن نفسه فى أمر أخروى

ماتقدم (١٦) فلقائل أن يقول إن ماقاله غير متمين

« لأنه ، كان يمكنه أن يدعو بها فى أمر من أمور دنياه ، لانه لاحجر عليه ولا قدّ ح فيه ينسب اليه ، فقد كان عليه الصلاة والسلام يخب من الدنياء أشياء ، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ماأبيح له ، ويتمين ذلك فى أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والمسل والدباء ، وكراهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص فى بعض الأشياء مما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

ووجه ثان ، (٢) وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدِّين وغلَبة الرجال وشماتة الأعداء والهم وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يسوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه في نفس السأله أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته (٢) » على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم و كقوله : (وقال نوح نور " به لاتذر على الأرض من الكافرين دياراً) حسبا نقله المفسرون ، وكان من المكن أن يدعو بغير ذلك من المكن أن يدعو بغير ذلك على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يتمين فيها أمر الآخرة ألبتة . فلا دليل في الحديث على ماقال هذا العالم

⁽١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاللا ُدلة السابقة فلنا أن نرد مالحظه هذا البعض ، فنقول : إن ماقاله الح

⁽٢) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه فى هذا وقع الدعاء فعلا بأمور دنيويةوفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولا ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أموردنيوية ولا حجر عليه فى طلبها

⁽٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتى الكلام على قوله فى (أمته) من جهة . الرواية ومن جهة المعنى

« وأمر ثالث » (١) وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل (٢) لكناً نقول ذلك القول في كل فعل من أفعال الجيلة الآدمية القول في كل فعل من أفعال الجيلة الآدمية أولا ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً ، وليس كذلك عند العلماء ، بل كان يلزم منه أن لايكون له فعل من الأفعال مختصا (٢) بالدنيا إلا مابين أنه راجع إلى الدنيا ولا ته لايتبين إذ ذاك كونه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به . (١) وكذلك إذا لم يبين جهته لا نه محتمل أيضاً ، فلا محصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل ، وذلك خلاف مايدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت (٥) ، وأن الحديث لادليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضى أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكلّ نبى دعوة مستجابة فيأه ته (٢) هذا يصلح دليلا لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء ، فيكون رابع الادلة الثلاثة المتقدمة

- (٢) أى المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بني عليه الايثار في أمور الا خرة
 - (٣) أى متعيّنا لها غير محتمل
- (٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروى وكذلك الح) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تمييد مطوى ، حاصله أن مالم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف النخ) فى قوة الاستثنائية القائلة : وذلك باطل
 - (٥) طبق قوله سابقا (الصواب أنه غير معتد به شرعا)
- (٦) لفظ حديث البخارى (لسكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختي. دعوتي شفاعة لا منى في الا تحرة) وفي مسلم ست روايات عن أبي هريرة في معنى رواية البخارى وفيه روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف: إحداهما (لكل نبي دعوة دعا بها في أمته) والا تحرى (دعاها لا مته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على روايه البخارى وروايات مسلم الا ولى فيمكن استنباط الايثار الذي قاله

فيها معنى الإيثار الذى ذكره ؛ لأن الإيثار ثان عن قبول الانتفاع فى جهة المُؤثر ، وهنا ليس كذلك

﴿ والقسم الثانى ﴾ إن كان مثل انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صعة الاقتداء ؛ إذ لافرق بين تصريحه (١) بالانتصاب الناس وتصريحه بحكم ذلك النمل المفعول أو المتروك . و إن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ، بالفرائن الدالة على ذلك ، فهو موضع احبال :

« فللمانع » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق الى أفعاله الخطأوالنسيان والمعصية (٢) قصداً ، و إذا لم يتعين وجه فعله (٣) فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعف في العبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعف العلم الرؤية » يعنى أن يقول رأيت فلاناً يعمل كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس ابن معاوية : « لا تَنْظُر إلى عمل النقيه ، ولكن سَله يصد ُ قَلَ » . وقد ذم الله

بعضهم ، لو لا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقا من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه ، فلا يكون في أمور الا خرة متمينا حتى يستدل به على الايثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لامعنى للاستدلال به على الابثار رأسا . يمنى وما قررناه أو لا مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية ، ومصروف إلى الروايات الا خرى التي لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة بامته

⁽۱) أى لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولى بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله فى مقطع الحسكم من أخذ ورد النح، وبين تصريحه اللفظى بحكم الفعل من إذن ومنع مثلا. وإنما أولناكلة (التصريح) بهذا لا أن موضوع المسألة الاقتداء بفعله (۲) هذا فى الحقيقة لا داعى إليه فى الدليل ويكر بالابطال على الاقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشخ ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهيا) ولم يقل أو عاصيا

⁽٣) إلا بقرائن قد لاتصدق. كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا (١٠) : (إِنَّا وجدنا آباء نا على أمة) الآية ! وفى الحديث من قول المُرثناب : « سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئًا فقُلْته » . فالاقتداء بمثلهذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللمجيز » أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام. وإذا تمين بالقرائن قصده الى الفمل أو الترك — ولا سيا في العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاقتداء بقوله — فالاقتداء بفعله كذلك. وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز (٢) ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرّاه ، فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه ، وضم اليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدك به ينهى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدة مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة (١) أى الذين قلدوا من ليس أهلا ، وفي الحديث لفظ (الناس) أى مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنى عليه في الا يق والحديث يشبهه الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلا المنى عليه في الا يق والحديث يشبه الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس التقليد بعمومه مذموما كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية

(۲) وذهب الجهور إلى كراهته وقال عياض ، لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجى إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودى : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه ، قال الآبى : فالحاصل أن المازرى والداودى فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ماعلم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجى هذا وأكثر الشيوخ يحكى عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فانه روى عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلم رايته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيته مفطرا يوم الجمعة قط) ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقدر أيت بعض ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقدر أيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه الخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الاحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . براجع الزرقاني على الموطأ

والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد ياوح من هنا أن مالكايعتبد هذا العمل النبي يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلا ولا سهوا ولا غفلة ، فإن كونه من أهل العم المتدى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليل درا على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى مااعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملها وجدتها قد انضمت اليها قرائن عينت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يتمين فسل المقتدى به لقصد دنيوى ولا أخروى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا في القسم التانى بعدم صحة الاقتداء فههنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتمسك به في الصحة (٢) . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرها ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه ـ منع الإقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويتمكن قول من قال : « لاتنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سَلَهُ يَصْدَقَك » ونحوه

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم في طلبه أحوالا ثلاثة :

أما الحال الأول ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لايقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فاذا كان اجتهاد م غير معتبر فالاقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، و إن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلدً ، أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضة لدخول الدوارض (٢) عليه

⁽١) خبر قوله (وتحريه)

⁽٢) أي في القسم الثاني

 ⁽٣) أى التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذلك كداوعي الهوى
 والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لايملم بها ، فيصبر عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال في صحة استفتائه ، و بجرى الاقتدا. بأفعاله ، على ما تقدم في المسألة قبلها

وأما الحال الثانى ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاؤه جار على النظر المتقدم فى صحة اجتهاده أو عدم صحته وأما الاقتداء بأفعاله فان قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من المتفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحب حال ؛ فان كان صاحب (١) حال وهو بمن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا ؟ كل هذا بما ينظر فيه . فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فانه لايليق إلا بمن هو ذو حال مئله . و بيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فحظوظهم المحاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال فترة ، ولا عن جد السير راحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالب كخطوطه مشاح في استقصاء مباحاته ؟ 1 وأيضاً فان الله تمالى سهل عليهم ما عسر على غيره ، وأيده بقوة منه على ما تحماوه من القيام بخدمته ، حتى صار الشاق على الذنس غير شاق عليهم ، والثقيل على غيره خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنه عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنه عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنه عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنه عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنه عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنه عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في

⁽١) ليس خاصا بالحالة الثانية ، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوى الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راض بالأوائل ، عن الغايات ؟! فكل هؤلاء لاطاقة لم باتباع أرباب الأحوال ؛ و إن تطوقوا ذلك زماناً فيما قريب ينقطعون (1) ، والمطلوب الدوام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : ، خُذُوا مِن العمل ما تطبقون ، فان الله كَنْ يَعَلَ حَي تماوا (٢) ، وقال : « أَحَبُّ العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبه و إن قل (٢) » وأمر (١) بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال : « إن الله يُحِبُّ الرُّفق في الأمر كله (٥) » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد (١) خوفاً من الانقطاع وقال : (واعلموا أن فيكم رسول الله كو يُطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذي كان رسول الله كو يُطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا . فاذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلا إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أنمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذ ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ماذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أثم وجوهه

وأما الاقتدا، بأقواله إذا استُفتى فى المسائل فيحتمل تفصيلا : وهو أنه لايخلو إما أن يُستفتى فى شى، هو فيه صاحب حال ، أو لا . فان كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله ؛ فأن نُطْقَه فى أحكام أحواله من جملة أعماله ، والغالبُ فيه أنه يفتى بما يقتضيه حاله ، لا بما يقتضيه حال السائل ، و إن كان الثانى ساغ ذلك

⁽١) كما في حديث الترمذي الصحيح (إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة) والشرة النشاط والرغبة

⁽۲) تقدم (ج۱ – ص ۳٤٣)

⁽٣) بقية الحديث السابق. أخرجه في التيسير عن الستة

⁽٤) كما في حديث البخاري (سددوا وقاربوا الخ)

⁽م) رواه البخارى فى كتاب الادب

⁽٢) كا في حديث أبي داود (لا تشدوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ)

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه ﴿ المسألة السابعة ﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامى" بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه

قال مالك بن أنس: ربما وردت على المسألة تمنعنى من الطعام والشراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبد الله! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقر في حجر ، ما تقول شيئًا إلا تلقّوه منك. قال: فن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. قال الراوى: فرأيت في النوم قائلا يقول: مالك معصوم

وقال: إنى لأُفَكِّرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما انفق لى فيها رأى إلى الآن

وقال : ربما وردت على السألة فأفكر فيها ليالى

وكان إذا سئل عن المسألة قال المسائل: انصرف حتى أنظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ فقيل له فى ذلك ، فبكى ، وقال: إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولاشمالا . فاذا سئل عن مسألة تغير لونه - وكان أحمر - فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ما شاء الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله ! فر بما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها فى واحدة . وكان يقول : من أحب فر بما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها فى واحدة . وكان يقول : من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه فى الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم: لكا نما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال : ما شيء أشدُّ على من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ،

لأن هذا هو القطع في حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هذا يشهون الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تر دُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينثذ يُفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فيقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولامن مضى من سلفنا فيقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولامن مضى من سلفنا يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلُ أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق) الآيه الأن

قال موسى بن داود. ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن» من مالك ، وربما سمعته يقول : ليس نُبتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر فى أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله (۱) وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المفرب — فقال له : أخبر الذي أرسلك أنه لاعلم لى بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال مَن علمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدرى ما ابتكينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها ، ولكن تعود . فلما كان من الفد جا ، وقد حمل تقله على بغله يقوده ، فقال : مسألتى ا فقال ما أدرى ما هى ؟ فقال الرجل يا أبا عبدالله تركت خلنى من يقول ليس على

⁽١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد التثبت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أنى لا أحسن . وسأله آخر فلم بجبه ، فقال له يا أبا عبدالله أجبنى! فقال و يحك تريد أن تجعلنى حجة بينك و بين الله فأحتاج أنا أولا أن أنظر كيف خلاصى ثم أخلصك . وسئل من عان وأر بعين مسألة فقال فى اثنتين وثلاثين مها لاأدرى . وسئل من العراق عن أر بعين مسألة فما أجاب منها إلا فى خس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لاأدرى » أصيبت مقاتله . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سعمت ابن هرمز يقول ينبغى أن يور "ث العالم جلساءه قول « لاأدرى » وكان يقول فى أكثر مايسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك فى ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر وقال : مالك أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالك" والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشر ين أو عشر ، و يقول فى الباقى : لاأدرى

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجمع كل ما بقى علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا . فمكننا نجمع ذلك ، وكتبناه فى قنداق ووجّه به المعيرة اليه ، وسأله الجواب ، فأجابه فى بعضه وكتب فى الكثير منه ؛ لأأدرى . فقال المغيرة ياقوم لا والله مارفع الله هذا الرجل إلا بالتقوى ، من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لاأدرى ؟

والروايات عنه في «لا أدرى» و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملاً صحيفته من قول مالك «لا أدرى »لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبدالله لا أدرى فمن يدرى قال و يحك ! أعرفتنى ؟ ومن أنا ؟ و إيش منزلتي حتى أدرى ما لا تدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لاأدرى » فمن آنا ؟ و إنما أهلك الناس العُجُبُ وطلب الرياسة ،

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلي عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها 6 وقال ابن الزبير لا أدرى ، وابن عمر لا أدرى وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدرى . فقال لهالسائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفه سهلة ٠ ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تمالي : (إنا سنلقي عليك قولا تُقيلا) فالعلم كله تُقيل ، و بخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولًا من مالك : • لا حول ولا قوة إلا بالله ، ولونشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله « لا أدرى إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يعلمونها بي ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرةماحدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الفروى فقلت له : لم؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثوري حدثنا عنك في كذا . فقل : إنى لأحدث في كذا ، وكذا حديثاما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إنى إذاً أحق. وفي رواية: إلى أريد أن أضلهم إذاً . ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُر بت بكل حديث منها سوطًا ولم أحدث بها ، و إن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك ، تركه . وإن قيل له : « هذا ما يحتج به أهل البدع » مَركه . وقيل له : إن فلانًا يحدث بغرائب . فقال : من الغريب نفر . وكان إذا شك في الحديث طرحه كله . وقال : انما أنا بشر أخطى، وأصبب ، فانظروا رأىي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل مالم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلا يتبع و يجعل سنة ويذهب بهالىالأمصار الموافقات_ ج ٤_ م ١٩

قال الله تعالى : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول) الآية ! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدرى ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطى، وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال : لا تكتبها فاني لا أدري أثبت عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل. قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول :. حسبكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جمل مغتلِم بقول هو كذا هوكذا يهدر في كل شيء. وسأله رجل عراقي عن رجل وطي، دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ ، أياً كله ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لايكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له : لم لا تجيبي يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشًا تقول إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال انما نتكلم فيما نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لايكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون. أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة باوي فيحيب فيها . وقال لابن وهب: اتق هذا الاكثار وهذا السماع الذي لايستقيم أن يُحدَّث به . فقال: انما أسمعه لا عرفه ، لا لا حدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها ، وأرجو أن لا أفعل ماعشت 4 ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب. رأيت في النوم قائلا يقول لقد لزم مالك كلة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلمها وذلك قوله : دما شاء الله لاقوة إلا بالله ،

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليدله ، و يتبين. بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجع من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك و إن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولسكن لتتخذ قانونا في سائر العلماء ، فأنها موجودة في سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ السألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى (١) التكليف بالعمل عند نقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » أنه إذا كان المجهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح - حسما تبين في موضعه من الأصول ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأسا أحق وأولى

« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب . والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لاحكم عليه قبل العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به ، وهذا غير عالم بالفرض ، فلا ينتهض سببه على حال

د والثالث ، أنه لو كان مكلفا بالعمل لـكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ هو مكلف بما لا يطاق ، الموصول اليه ، فلو كاف بما لا يقدر على الاسبيل له الى الوصول اليه ، فلو كاف به لـكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه ، وهو عين المحال إما عقلا و إما شرعاً والمسألة بينة

فصل

و يتصور في هذا العمل أمران :

« أحدها ؛ فقد (٢) العلم به أصلا ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة

⁽۱) اى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من. أهل الاجتماد

⁽٢) كن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدرى ماهو؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب، لا نه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة وما يسقط عنه فى الا ول أصل العمل. وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم تيسر له طريق معرفته

« والثانى » فقد العلم بوصفه دون أصله ، كالعالم بالطهارة أو السلاة أو الزكاة على الجلة ، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها ، كالسهو وشبه ، فيطرأ عليه فيها مالاعلم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائم لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب النروع أخص (١) بها من هذا الموضع

﴿ المالة التاسعة ﴾

فتاوي الحمدين بالسبة الى العوام كالأدلة (٢) الشرعية بالنسبة الى المحمدين

(١) فنها يعلم ما رتب على هذه المسألة بما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول العلم به

(٢) أى قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين مازمون بانباع الادلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والا خذ بفتواهم ، كما قال الا مدى في الا حكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول . فالنص الاكية التياستدل مها المؤلف . والاجماع السكوتي على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدًا بشيء أصلاً ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبدًا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، والأول مُتنع ؛ لا ُن ذلك بما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والآشتغال عن المعايش ، و تعطيل الحرف والصناعات ، وخرابالدنيا بتعطيل الحرثوالنسل ، ورفع التقليد رأساً . وهو منتهي الحرج والاضرار المطلوب رفعهما . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتى والمقلد إذا لم يجد المفتى · فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال الجتهدين كا قوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كحطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للآمدى في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذالعامي بقول المفتى ، حتىقال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة الى المقلدين وعدمها سواء، إذ كأنوا لا يستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر فى الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك للم ألبتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والقلدغير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، و إليهم مرجعه فى أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القاعمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع

وأيضا فانه إذا كان فقد المفتى يسقط التكليف ، فذلك مساو لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فاذا لم يوجد دليل على العمل سقط النظيف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل فهو غير مكلف به ، فثبت أن قول المجتهد دليل العامى ، والله أعلم

- CHINA

و يتعلق بكتاب الاجتهاد ظران:

« أحدهما » في تعارض الأدله على الجبهد ، وترجيح بمسها على بعض . « والآخر » في أحكام السؤال والحواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح (المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد) فالنظر الاءول

فيه مسائل

بعد أن تقدم مقدمة لابد من ذكرها . وهي أن كلمن تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد (١) تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه ، لأن الشريعة لاتعارض فيها ألبتة ، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجم المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. فاذا ثبت هذا فنقول:

﴿ المَالَةُ الأُولِي ﴾

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر ، و إما منجهة نظر المجتهد أما من جهة مافي نفس الأمر فغير بمكن بإطلاق. وقدمر آنفا في كتاب الاجتهاد من ذلك - في مسألة أن الشريعة على قول واحد - ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فمكن بلا خلاف . إلا أنهم إما نظروا فيه بالنسبة إلى كلموضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه انأمكن الجمع فلا تعارض ، (٢)

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه

(٢) ولا داعي ألى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها

كالعام مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، وأشباه ذلك (١)

لكنا نتكام هنا بحول الله تعالى فيا لم يذكروه من الضرب الذى لا يمكن فيه الجمع ، ونستجر من الضرب المكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر في الضر بين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ماعسر على كثير ممن . زاول الاجتهاد ، وبالله التوفيق

فأما مالا يمكن فيه الجع ، وهي:

﴿ السألة الثانية ﴾

فانه قد مر فى كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفى نفى واثبات ظهر قصد الشارع فى كل واحد منهما ؟ فان الواسطة آخذة من الطرفين بسبب ، هو متعلق الدليل الشرعى ، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا : دليل النفى ودليل الاثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتيج الى الترجيح ، والا فالتوقف وتصير من المتشابهات . ولما كان قد تبين فى ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتح الى مزيد

الا أن الأدلة كما يسح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يسح تعارض ما في معناها (٢) كما في تعارض القولين على المقلد ، لأن نسبتهما اليه نسبة الدليلين الى

آلا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول ، فأن أمكن تعين المصير إليه . قال في المحصول : (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقها. جميعا اله شوكاني في الارشاد

⁽۱) و مثلوا له أيضا بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخيرالشهود ؟ فقيل: نعم فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفشو الكذب حتى ينها الرجل قبل أن يستشهد) فحملوا الأول على ما فيه حق لله ، والثانى على ما فيه حق الاحدى ، فكل عمل به فى وجه ، فلا تعارض ولا ترجيح ، وسيأتى له تشير منه في المسألة الثالثة

⁽٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل المانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجتهد · ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع، فيدل ما ينفيه الا خر . فالتعارض الذي يتكلم فيه الا صوليون واقع بين الدليلين أنفسهما . فيجي. الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخراً ــ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد _ فانها ليست في شي من تعارض الدليلين الذي أفاض فيـ ه الاصوليون ، إذ الا دلة في هذه الا نواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيقُ المناط في محل الحكم ، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعاً الى الأدلة ، فالنهى عن أكل الميتة واضح والأذن في أكلُّ المذكية واضح. والا ُشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اه وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الا نواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار ألها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلني الحكم وفيها شبه من كلُّ منهما وحيث كانت كل هذه الانواع راجعة الىاختلاف المناط فيالواسطة وكاناختلاف المناط ليس من التعارض في الا دلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيق في الأدلة وبعضها شبها به وفي معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الح) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح لمَ عرَّفت ، وان كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط . وهو ما يشير اليه قوله (تعارض ــ علمها ــ الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها _ على ذلك الترتيب _) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا وهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه في النوع الا ولحصول التعارض بين دليلي الطرفين ، وفي باقي الا ُنواع حصلاالتعارض أولا وبالذات بينعلامتي الطرفين أو سبيهما الخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليليين لا ُّنه يؤول اليهـ

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ، فيتمارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفه ؛ كالعبد ، فانه آدمى فيجرى بجرى الأحرار فى الملك ، ومال فيجري مجرى سائر الأموال فى سلب الملك . ومنه تعارضالا سباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احمال وجود السبب المحلل والمحرم . ومنه تعارض الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط فى إنفاذ الحكم ، فاحداهما تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه ، وكذلك ماجرى مجرى الأمور داخل فى حكمها

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير (١) منحصر ؟ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر ، ومجارى العادات تقضى بعدم الاتفاق ببن الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضائم تحتف ، وقرائن تقترن ، عمل يمكن تأثيره في الحم القرر ، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات . وهذا أمر مشاهد معلوم . واذا كان كذلك فوجوه (٢) الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض ، فلا يمكن في هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد تقدم لهذا المنى تقرير في أول (٢) كتاب الاجتهاد وحقيقة النظر الالتفات الى (١) أى مخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها الاصوليون في الا نواع الا ربعة التي أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الا قيسة وما معها ، فصارت ستة أنواع

(۲) هل وجوه الترجيح هي الجارية بجرى الأدلة المذكورة ؟ أم أن العلامات والا شباه والا سباب المتعارضة هي الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والحبرة في كل نوع منها ؟ إلا أن يقال إنه يعنى بوجوه الترجيح هذه الا سباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب الخ) (٣) في المسألة الا ولى منه ، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط وهذا يؤيد ما قررناه في هذا المقام وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط ، لا في التعارض الذي فصله الا صوليون ولا في نوع منه ، إنما هو نوع آخرشيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد (١) وأغلب أو أقرب بالنسبة الى تلك الواسطة نيبني على (٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته (٢) مسألة العبد في مذهب مالك (٤) ومن خالفه ٤ وأشباهها

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام (٥) الأصوليين . واذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا (٢) الى الضرب الثاني ، وأن الترجيح راجع الى وجه

(۱) أي أقوى وأنسب

(٣) لعل الصواب (فيبنى عليها إلحاقها). وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالا حزئيا في كل منهما. فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الا آحر إعمالا كليا ، فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبا إلغالب، وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة

(٤) فعنده أن يملك ملكا عير أم ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريعه (٥) أى حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدلياين بالمرجحات الى تقتضى اعتماد أحد الدليلين وإهمال الا خر ، وهذا لايكون إلا إذاكان مما لا يمكن فيه الجمع · ولكن قد سبق لنا ذكر شي. من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع باعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الا صوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثانى الذى فيه إما الجمع ألح الابطال لا حدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا . فان كان هذا مراده حقيقة يريد القضاء على باب التعادل والترجيح فانه لم يصل إليه ، وذلك لا نالصور التى ذكرها فى المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة فى التعارض فان الا حكام لم تستوف فى الصورة الثانية ، فما بين الجزيئتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه فى الا بطال بالطرق التى أشار إليها أو الا عمال الذى ذكره ، بل هناك شى كثير ، بل أكثر ما ذكر فى باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فقى ما قالوه كما هو ولم برجع الضرب الا ول إلى الثانى

من الجمع (١) و إبطال (٢) أحد المتعارضين ، حسبا يذكر على أثر هــذا بحول الله تمالي .

وأما ما يمكن فيه الجم وهي :

﴿ السألة الثالثة ﴾

فنقول ؛ لتعارض الأحله في هذا الضرب صور :

(إحداها) أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكلب المحرم مع الكُذب للاصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الـكلِّي أولاً . وعلى كل تقدير فقد مو في هذا الكتاب مايقتبس منه الحكم (٢) تمارضا وترجيحا ، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكوار

(والثانية) أن يقم في جهتين جزئيتين كاتاهما داخلة تحت كلية واحدة ،

⁽١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

⁽٢) هذا إنما يظهر فياسيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الامرالاول منهافانه هوالذي فيه إبطآلأحد الدليلين ابطالا حقيقياً . أما مارجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج _ مع اعترافهم بأنه لابزال الدليل قابلا لائن يكون صحيحاغايته أنه وجدلمقابله مايقتضى الظن بأرجحيته فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالا حقيقيا . وتسمية ماذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعًا بين الدليلين بعيد منجهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليـه فادخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه بما أمكن فيه الجمع لا محصل له

⁽٣) ومحصله إعمال الدليلين ، كاسبق ف مسألة شرب العسل لصاحب الصفرا له كتاب الأدلة

كتعارض حديثين (١) أو قياسين أو علامتين (٢) على جزئية واحدة ، وكثيراً مايذكره الأصوليون في الفرب الأول الذي لا يمكن (٢) فيه الحم ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين: « إما الحكم على أحد الدليلين بالاهمال ، فيقتى الآخر هو المحمل لا غير ، وذلك لا بصح إلا مع فرض (٤) إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أو وهم في السنام أو في المن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به (٥) الى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل . وإذا فرض احدهذه الأشياء لم يمكن فرض اجماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضا ، فكذلك منافى معناه (٢) وإذا للدليل الثابت عند المجتهد كا لو انفرد عن معارض من أسل .

⁽۱) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين؛ ولعله لايقول بتعارضهما لا نهما قطعنان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الا ينين، ومداطاق والحديثين. و فدعرفت أن الكلام فى التعارض صورة فقط لافى التعارض الحقبق، لأنه لا يقع فى الشريعة مطلقاً. فلا فرق بين القطعى وغيره

⁽٢) أى كما صنع هو في عارض العلامتين . وقد توسع هنا فى العلامة فجعلها شاملة للسببين و الشبهين . إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

⁽٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون عايمكن فيه ذلك ، كايذكره في الأثمر الثاني

⁽٤) كلامة ــكما عرفت _ قاصر على ما يتأتى فيه القدح فى اعتبار الدليل. ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدلياين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقا. الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هوالذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

⁽٥) هذا على رأى. والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيق ، بل التعارض فى الشرعيات صورى فقط ، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ ، ولا يعدكون السنة مظنونة المتن قدحا فيها فى مقابلة قطعى الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مرادد به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظى

⁽٦) أى من تطريق الغَلط والوهم الخ، ما أشار اليه

« والأمر الثانى الحكم عليهما معا بالاعمال » (١) ويازم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لا نه محال مع فرض اعمالها فيه فاعا يتواردان من وجهين ، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أنهذا الاعمال الارد على محل التعارض وكما في مسألة العبد في رأى مالك ، فانه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة ، يخص (٢) أحد الدليلين فلايتواردان على محل التعارض معا ، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة اليه لمعنى اقتضى ذلك ، ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط في كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية الذكور في أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية الذكور في كتاب الاحكام (١)

(والعمورة الثالثة) أن يتم التعارض فى جهتين جزئيتين لاتدخل (1) إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالمكاف لا يجد ما، ولا متيما، فهو بين أن يترك مقتضى: (أقيموا الصلاة) لقتضى (إذا قتم إلى الصلاة فاغسلوا) الى آخرها ، أو يعكس ، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الفروريات ، والطهارة

⁽١) راجع كتب الأصول. ففها من هذا النوع كثير من الأمثلة

⁽٢) أى فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منهما ببعص الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها ، يا تقدم فى تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا فى حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الا دى . وسيأتى له تمثيله بالميل فى التميم

⁽٣) قال هناك إن فرض الجهادكفاية بجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الائمة ، وكذا مثل الولاية العامة ، النهماقال . فهذا فيه تخصيص لا حد الدليلين بقيد براعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية معدليل (لا يكلف الله نفسا إلاوسعها) إذا تسلط الدليلان على محل و احد (٤) احتاج له لا ن المراد بالجزئي النوعى ، وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة الله ولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الله أي

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول (١) من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبست عليه القبلة . فالأصل أن الجزئى راجع فى الترجيح الى أصله البكلى ، فان رجح الكلى فكذلك (٢) جزئيه ، أو لم يرجح فجزئيه ، وأيضا فقد تقدم أن الجزئى معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا فقد تقدم أن الجزئى خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود فى الخارج الا فى الجزئى ، فهو الحامل (٣) له ، حتى اذا انحرم فقد ينخرم الكلى، فهذا اذاً متضمن له : فاو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه فى كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن غير الداخلة معه فى كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن المكلى المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر فى هذه الصورة حكم الكليات (١) الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى المكلم فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحديثة

(والصورة الرابعة) (ه أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد . وهذا في () أما إذا قلنا إنها من المكلات لنفس الصلاة فيقال فيها ماسيقال في القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فهما

(٢) أى فيصلى بلا وضوء وزلا تيمم ،كما هو بعض الا ُقوال فى مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؛ إلاأن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسبه إهمال المكمل ألغى

(٣) أى الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض

(٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزيئتين ، إلا أنه انجر معه الكلام فى تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزيئين الداخلين فى هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كل الحاجيات مثلا ، و هكذا

(٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ماكان بين الدليلين عموم وخصوس وجهى ،كما فى حديث (قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ، وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه اذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تمارضا فى الحقيقة . وكذلك الجزئيان (١) اذا دخلا تحت كلى واحد وكان موضوعهما واحداً الا أناه اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها (٢٠) ومن الأمثلة الميل ونحوه فى تحديد طلب الماء الطهور ، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة الى شخص فيباحله التيمم، ولا يشق بالنسبة الى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الميل دليلان لكن بالنسبة الى شخصين ، وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض و يباح لبعض ، والزمان واحد ، لكن بالنسبة الى ظن السلامة والغرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم). فالأول يقتضى أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثانى يقتضىأن المأموم يكفيه عنهاقراءة إمامه لها، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه وكذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث النهى عن الصلاة عندطلوع الشمس وغروبها ، ولا يخنى أنهما جزيئتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف فى طريق الاعمال . ويمكن إدخال ذلك فى الصورة الثانية فى الاثمر الثانى . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة فى مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : (من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الامام) وعلى كل حال فقد أعملهما معا

⁽۱) أعاده ومثل له مع دخوله فى الأمر الثانى من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران ، لانهما مثلهما فى ذلك ، يا قال (وأما التعارض فى الكليين علىذلك الاعتبار الخ)

⁽٢) أَى كَمَا فَى المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الحاس و ما ذكر معه

وأما التعارض فى الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ماسواه انشاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين (١) وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووسف ، يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ مافيها بيد القبول ، على لأنه شيء عظيم مهدى من ملك عظيم (فالأول) له وجهان :

« أحدها » أنها لاجدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تمالى: (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم). الآية (٢) فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذى لا يوجد فى شىء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التى لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها. وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) خسر فئدتها فى الغرور المذموم العاقبة. وقوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهى الحيوان) وقوله تعالى: (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله: ذلك متاع الحياة الدنيا). وقال: (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات. وكذلك الأحاديث فى هذا المنى، كقوله: « لوكات الديا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شر بة

⁽۱) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهها فى معنى: وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مدموم ، وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مدوح و نافع ، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الا يات والا حاديث ليس صريحا فى الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منهذلك ولدا قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين فى كل منهها كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم ، شم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

⁽٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث النخ) فظاهر دخوله في الوجه الثاني

ماء)(١)وهى كثيرة جداً . وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم (٢) من ذم الدنيا وأنها لاشيء

« والثانى ، أنها كالظل الزائل واللم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثلُ الحياةِ الدُّنيا كاء أن كناه من السَّاء فاختلط به نباتُ الأرضِ الىقوله : كان لم تَعْنَ بالأمس) وقوله : (إنما هذه الحياةُ الدُّنيا متاع) (٢) وقوله : (لا يَعْرُ تَكُ تَقلُّبُ الذين كَفَرُ وا في البلادِ . مَتاع قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثلُ الحياة الدُّنيا كاء أنزلناه من السما، فاختلط به نباتُ الأرضِ فأصبح هشيا تذرُ وه الرَّياح) وغير ذلك من الآيات المفهم منى الانقطاع والزوال ، و بذلك تفير كان لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : تصير كان لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : «هو حادى الزهاد الى الدار الباقية

(۱) أخرجه الترمذي وصححه

(۲) جعل الغزالى شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام: (الأول) ما يصحبك منها إلى الا خرة وتبتى معك ثمرته بعد الموت. وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الناهية. فهذه هى الدنيا الممدوحة (والثابى) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ماؤه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الا خرة ،كالتلذذ بالمعاصى والتنعم بالمباحات الرائدة عن الحاجة ، حتى يعد داخلا فى جلة الرفاهية والرعونات ،كالتنعم بالقناطير المقنطره من الذهب والفضة والخيل المدومة والانعام والحرث والحدم من الغلمان والجوارف والمواشى والفصور ورفيع الثياب وما إلى ذلك ، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) سوسط بين الطرقين ، هو الحظ العاجل المعين على أعمال الا تخرة ، كقدر القوت من الطعام وما بحاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للا نسان فى بقائه وصحته التى يتوصل ما إلى العلم والعمل

(٣) فی سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أنه في جنبه، فقلت يارسول الله لو اتخذنالك الموافقات _ ج ٤ _ م ٢٠

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً:

« أحدها » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى ، وعلى الدار الآخرة ؛ كقوله تعالى : (أفاَم يُنظروا الى السهاء فوقهم كيف بَنيناها وزيناها وما لها من فُروج — الى : كذلك الخروج) وقوله : (أمَنْ جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً) الآية ا وقوله : (يا أيّها الناسُ إن كنتم في ريب من البَعْثِ فإناً خلقنا كم من تُراب ثم من نُطفة) الآية ! وقوله : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعكون ؟ سَيقُولون يله إلى غير ذلك من الآيات التي هي. دلائل على المقائد و براهين على التوحيد

والثانى ، أنها منن ونعم امتن الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها فأثناء ذلك ، واعتبرها ودعا اليها بنصبها لهم (١) و بثها فيهم ، كقوله تعالى : (الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السهاء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم — الى قوله : وإن تعدُّوا نعمة الله لا تُحصوها) (٢) وقوله : (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسهاء بناء وأنزل من السهاء ماء) الآية ! وقوله (محوالذي أنزل من السهاء ماء للا يقوله : وإن تعدُّوا فعمة الله لا تُحصوها) وفيها : (والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم منه شراب ومنه شجر — الى قوله : وإن تعدُّوا فعمة الله لا تُحصوها) وفيها : (والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال أكناناً) الآية ! وفي أول السورة : (والا نعام خلقها لكم فيها دفي ومن تسرَّحُون — أكناناً) الآية اوفي أول السورة : (والا نعام خلقها لكم فيها دوي ومن تسرَّحُون — ثم قال : والحيل والبغال والخير لتركبوها وزينة) فامن تعالى ههنا وعرف بنعم من جلتها الجال والزينة ، وهو الذي ذم به الدنيا فيقوله : (إنما الحياة الدُّنيا لعب من جلتها الجال والزينة ، وهو الذي ذم به الدنيا فيقوله : (إنما الحياة الدُّنيا لعب وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه ؟ ! فقال (مالى وللدنيا ؟ ما أنا والدنيا وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه ؟ ! فقال (مالى وللدنيا ؟ ما أنا والدنيا إلاكرا كب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذي وصححه وطاء تجعله بينك وبين الحصير بقيك منه ؟ ! فقال (مالى وللدنيا ؟ ما أنا والدنيا إلاكرا كب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها) أخرجه الترمذي وصححه

(۱) أى وبمثل قوله تعالى (كلوا من رزق ربكم)

(٢) في سورة ابراهيم

كقوله : (في سد ر محضود وطلح منضود وظل مدود) وهو قوله : (والله محمل لح مما خلق ظلالاً) وقال : (ولهم فيها أزواج مطهرة ") ، وقال : (والله محمل لحم من أنفسكم أزواجاً) ، وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : (فيها أبهار من ماه غير آسن) الى آخر أنواع الأنهار الأربعة ، وقال : (والله أنزل من السهاء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها — الى أن قال : وأو حى ربك إلى النعل أن اتخدى من الجبال ببوتا — الى قوله : فيه شفاء الناس) وهو كثير أيضا . أن اتخدى من الجبال ببوتا — الى قوله : فيه شفاء الناس) وهو كثير أيضا . فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التى خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : (مَن عَمل صالحا من شوائب الكدرات الدنيويات والأحرويات . وقال تعالى : (مَن عَمل صالحا من أخر أو أثنى وهو مؤمن فلنع عين أمن بالنعم . (كلوا من عمر وإذا أثمر ذكر أو أثنى وهو مؤمن وقال حين امن بالنعم . (كلوا من عمر وإذا أثمر وينعه) (كلوا من رزق ربكم واشكر واله بلدة طبية المناه ورب غفور) وقال في بعضها : (ولتَبتنوا من فضله) فعد طلب الدنيا فضلا كاعد حب الإيمان وبغض الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثانى ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثانى ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضاد للكونها نعا وفضلا . والوجه الثانى من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثانى ، لأن كونها زائلة وظلا يتقلص عما قريب مضاد للكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكال ، وعلى أن الآخرة حق . فهى مرة يرى فيها الحق فى كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل (١) هو رأى بعض المفرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فائه لا يطيب عيش فى الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يمنى فى الجنة ، لانها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفي ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفني و إن فني منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى (۱) الآخرة فتكون هنالك نعيا . فالحاصل أن ما 'بث فيها من النعم التي وضعت (۲) عنواناً عليه - كجمل اللفظ دليلا على المعنى - باق وان فني العنوان . وذلك ضد كونها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فازم من ذلك أن (۱) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أوحالتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظر مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفا متعرفا للحق، ومستحقا للسكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشا ومقتنصا للذات، ومآلا للشهوات، انتظاما في سلك البهائم، فظاهر أنها من هذه الجهة قشر بلا لُب، ولعب بلا جد، وباطل بلا حق، لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا مأكولا ومشروبا ، وملبوسا ومنكوحا ومركوبا ، من غير زائد، ثم يزول عن قريب، فلا يبقى منه شيء. فذلك كأضفاث الأحلام. فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حق ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروامنها إلا ماقال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم الأخرى : (وقد منه ألله ما عماوا من عمل فجملناه مها عمنها منه وقراراً)

⁽١) كما سبق آنفا فى كلام الغزالى فى القسم الأول

⁽٢) أى هذه النعم وضعت عنوانا على العلم الذى تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بو حدانية الله وصفاته العلى وتمجده وتقديسه

⁽٣) أى فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدلياين على حال واعتبار غير ما محمل عليه الآخر

(والثاني) نظر عبر مجرد من الحكة التي وضعت لها الدنيا، فظاهر أنها ملائي من المعارف والحيكم ، مبثوث فيها من كل شيء خطير بما لا يقدر على تأدية شكر بعضه . فإذا نظر اليها العقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فإنتدب الى ذلك حسب قدرته وجهيئته ، وصار ذلك التشر محشوا لباً ، بل صار التشر نفسه لبا ؛ لأن الجيع نعم طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها ، والبرهان (() مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دق ولا جل في هذه الوجوه الا والعقل عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخير تعالى عن الدنيا بأنها عجد وأنها حق ؛ كقوله تعالى : (ألحسيتم أنما خلقنا كم عبئاً ؟) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) ، وقوله : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) (أو لم يتفكر وافى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) الى غير ذلك . ولأجل ما خلق الله المنطر (٢) معتبرة مشبتة ، حتى قيل : (فلهم أجر غير عنون) (() (من عمل صالحا من ذكر أو أني وهو مؤمن فلنت ينه عبة النظر الثاني عنون) (() (من عمل صالحا من ذكر أو أني وهو مؤمن فلنتوينه عاة طيبة) (الله عمودة ، فذمها بإطلاق الا بسقيم ، كا أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ فالم هي محودة . فذمها بإطلاق الا يستقيم ، كا أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ والأخذ

⁽١) تشبيه التقريب

⁽٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر)

⁽٣) أى غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية ، ويظهر أن غرضه أن أجره في الآخرة غير مقطوع عن عملهم فى الدنيا بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام فى سياق الاستدلال

⁽٤) اذا اقتصر على ما ذكره فى الاية وكان المراد الحياة فى الدنياكما سبق له قى معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرارالا عمال الصالحة واتصالها بالاخرة وإنكان المراد الحياة فى الاخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى الا ول كان المناسب اثبات بقية الاية (ولنجزينهم الح)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة فى الدنيا وحبا فى العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطاوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محود ، يل يسمى سفها وكسلا وتبذيوا . ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة (۱) شرعاً ، والأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتحاذها مركباً للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس في كسبها . فر بما سمم أخبار م فى طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله فر بما سمم أخبار م فى طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جلة عباداتهم ، كا أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضا من جلة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووفقنا لما وفقهم له بمنه وكرمه ،

فتأمل هذا الفصل ؛ فان فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر فى الشريعة وفى أحوال أهلها : وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غيروجهه ، كما يفهمون طلبها على غيروجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعا ، ويذمون مالا يذم شرعا . وفيه أيضا من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والذى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك يتفصل ، فان الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة الى صاحبه مذموماً ، وكان الفقر أفضل منه ، وإن آمال إلى إيثار الأحلة فانفاقه (٢) فى وجهه ، والاستعانة به على التزود المعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضله

⁽١) أى حالة التبذير بوضعها فى غير موضعها

⁽٢) لعله (بانفاقه)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء (١) الكتاب؛ فلذلك اختصر اللهول فيه . وأيضاً فان ثم أحكاما أخرتتعلق به ، قلمايذ كرهاالأصوليون، ولكنها بالنسبة الى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرض لها ؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وأنما ذكر هنا ماهو كالضابط الحاصر ، والأصل العتيد ، لن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

النظر الثاني

فى أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل:

﴿ السأله الأولى ١٠٠

إن السؤال إما أن يقم من عالم أو غير عالم . وأعنى بالعالم المجتهد ؛ وغيرالعالم المقلد . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالمًا أو غير عالم . فهذه

(الأول) سؤال العالم وذلك في المشروع (٢) يقع على وجوه ؛ كتحقيق (١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خس مرات، يعين في كل

منها الموضوع المحال عليه بما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها

(٢) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلا بمايجب عليه أن يرجع فيه الى اجتهاد نفسه . بحيث لايجوز له أن يقلد مجتهدا آخر والوجوم الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عن له ، وتذكر ماخشى عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ماعسى أن يكون فاته من العلم (١)

(والثانى) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؟ كمذا كرته له عا سمع ، أو طلبه منه مالم يسمع بما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه فى المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدى بعقله إلى فهم ماألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك، كتنبيه على موضع إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل ، أو تنبيهه (٢) على ماعلم ليستدل به على مالم يعلم

(والرابع) وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم (٢٦)

مالم يعلم .

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق (1) إن علم ، مالم يمنع من ذلك عارض (٥) معتبر شرعا ، و إلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الحواب بمستحق باطلاق ، بل فيه تفصيل . فيلزء الحواب

- (۱) أى مما لم يكن عن اجتهاد ، بل كتلقى حديث أو بحث في رواية و ما أشبه ذلك (۲) و هذه الكلمة القضيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيدا جو جيا ، و هو بناء المعلم تعليم تليذه شيئا جديدا على ما تعلمه فبل . فقد كان نتيجة لمقدمات . ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة ، و هكذا
 - (٣) ويتنزك معه فيه بعض وجوه الفسم الأول والثاني
- (٤) عبر بذلك دون مطلوب شرعا . لأنه أد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الاقسام الثلاثة . أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) هانه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الح)

(٥) أَى كَاأَشَارِ إِلَيْهُ بَعْدِبَقُولُهُ ﴿ وَقَدْلَا يَجُوزُ ﴾ وكما يأني تفصيله في الفصل الآتي

إذا كان عالما بما سئل عنه متعينا (١) عليه في نازلة واقعة (٢) أو في أمر فيه نص (٢) شرعى بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، و يكون السائل بمن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدى السؤال إلى تعمق ولا تكاف ، وهو بما يبنى عليه عمل شرعى، وأشباه ذلك ، وقد لا يلزم الجواب في مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أوالمسألة اجتهادية (١) لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل (٥) عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض فيه تعمق ، أو أكثر جملة يتبين بها هذا المني بحول الله في أثناء المسائل الآتية

﴿ السألة الثانية ﴾

الإكثار من الأسئلة مذموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء (٢) إن تبد لكم

- (١) قالواإناللمفتي رد الفتوي إذا كان في البلدغير ه أهلالها شرعا ، خلافا للحليمي
- (ُ٢) . لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهق ، ثم روى عن معاذ : (أيها الناس لاتعجلوا بالبلاء قبل وقوعه)
 - (٣) أى وإن لم يقع بالفعل
- (٤) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفا. الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل، وهو المنقول عن أبى الخطاب وابن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذى لا يلزمه إنما هوجواب المسألة ؛ لانه قد لا يصل إليه اجتهاده
- (٥) قال ابن عقيل: في هذا تحرم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزى: لا ينبغى اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الاسئلة يشتد فيه النهى ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه ؛ كما يأتى أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأى مستقل بسببية النهى بقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيداً لما قبله فحقه (أو) كالسبين قبله
- (٦) والمراد بالأشياء مالا خير لهم فيه من اتكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الحفية التي قد يفتضحون بها . وكل يسوء ، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن

تسؤكم) الآية ! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ : (ولله على الناس حج البيت) الآية ! فقال رجل : بارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ، ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ، ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ ثلاثا ، وفي كل ذلك يعرض . وقال في الرابعة : « والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت ماقتم بها ، ولو لم تقوموا بها لكفرتم . فذروني ما تركتكم » (۱) وفي مثل هذا (۲) نزلت : (لا تسألوا عن أشياء » الآية ! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيا لم ينزل (۱) فيه حكم ، وقال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وغا عن أشياء رحمة بكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها » (١)

وقال ابن عباس: ما رأيت قوما خيراً من أصاب محمد صلى الله عليه وسلم، السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سببا فى التكليف عقوبة ، لخروجهم عن الا دب ، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات ، كما يشير إليه حديث الحج ، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة فى هذه الشريعة السمحة . وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالاسية فيه قصور عن المدعى ، لا نه إنما يظهر ذلك فى مدة الوحى ، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم. والرجلهو الا قرعبن حابس كاصرحبه أحمد والدارقطني في حديث صحيح

- (٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه ، وهو السؤال عن فرضية الحج فى كل عام . وقالوا إنه الا قرب . وقيل نزلت حيثها ألحفوا فى السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال و من أحب أن يسأل عن شى فليسأل ، إلى آخر الحديث الا تى . ولذلك قال (وفى مثله) أى وهو الالحاف فى السؤال سواه أكان فى خصوص مادة الحديث السابق أم فى غيرها
- (٣) هذا أيضا بما يقتضى تقييد ذم كثرة السؤال . ومثله مايأتي عن الربيع . وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر . ولذلك عقد الفصل بعد ، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة
 - · (٤) ذكره النووى في الأربعين عن الدار قطني ببعض اختلاف

ما سألوه الا عن ثلاث عشرة (١) مسألة حتى قُبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن فى القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيض) (و يَسْأَلُونَكَ عن المَبَتَامِي) (يَسْأَلُونَكَ عن الشَّهْرِ الحرَّام) ما كانوا يسألون الاعما ينفعهم . يسى أن هذا كانالغالب(٢) عليهم . وفي الحديث : « إنَّ أعظمَ المُسلِمين في المُسلِمينَ جُرْمًا مَن سأل عن شَيْء لم يُحَرَّم عليه فحُرِّم عليهم مِن أَجْلِ مَسْأَلتِهِ (٢)» وقال: « ذَرُوني ما تَرَكْتُكُم ؟ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَن قَبْلُكُم بَكُثْرة ِ سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم (٢٠ » وقام يوماً (٥٠) وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاما ، ثم قال : « مَن أَحَبَّ أَن يَسَأَل عَن شيء فليَسَأَلْ عنه ! فوالله لا تَسْأَلُونِي عن شيء إلاًّ أُخْبَرَتُكِم به ما دُمت في مَقامى هذا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثر رسولُ الله صلى اللهعليهوسلم أن يقول : « سلونى ! » فقام عبدُ الله ابنُ حدافة السهمي فقال : مَن أبي ؟ فقال : أُد أَبُوكُ حُدَافة ، فلمَّا أَكثر أَن يقول « سلوني » بَرَك عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رَضينا بالله رَبًّا ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبيا قال فسكت رسول الله صلى الله عايه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولا « والذي نفسي بيده لقد عرضت على ألجنة والنار آنفا فى عُرُض هذا الحائط وأنا أصلى فلم أر كاليوم فى الخير والشر » وظاهرهذا المساق يقتضى أنه إنما قال وساوني، في معرض الغضب ، تنكيلا بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك (٢٠) ورد في الآية قوله (ان تبدلكم تسؤكم)

⁽⁺⁾ ينظر فى توجيه العدد مع أن المتتبع لا سئلتهم يجد مافوق المئات. وتوجيهه بأن المراد أن ماذكر فى القرآن هذا العدد فقط لايفيد المؤلف فى غرضه

 ⁽٢) فلا ينافى سؤال بعضهم (مابال الهلال الخ ؛) وسؤال حذافة (من أن؟)

⁽٣) تقدم (ج ١ ــ ص ٤٩، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف

⁽٤) تقدم (ج١- ص١٦٢)

⁽٥) رواء الشيخان

⁽٦) أي بنا، على أن الآية نزلت في تلك القصة

ومتل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن حيثم: يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عالمه ولا تتكلف ، فأن الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (قل ما أسأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الخ وعن ابن عمر قال: لا تسألوا عما لم يكن ' فانى سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الملاة والسلام « نهى عن الأغلوطات (١) » فسره الاوزاعي فقال يعني صعاب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أماتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبى لبابة قال : وددت أن حظى من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عنشيء ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدرام بالدرام . وورد في الحديث « ايا كم و كثرة السؤال (٢٠) » وسئل مالك عن حديث « نها كم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال (٢٦) قال أما كثرة السؤال فلا أدرى أهو ما أنتم فيه عا أنها كم عنه من كَثْرَةَ المَسَائِلُ ﴾ فقد كره رسول الله صنى الله عليه وسلم المسائل وعاجها ، وقال الله تمالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فلا أدرى أهو هذا أم السؤال في الاستمطاء؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أحرج بالله على كل امرى. سأل عن شيء لم يكن (١) فان الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لى مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل ياعبدالله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

⁽١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . واسناده حسن

⁽۲) روى البخارى (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات، وكره لكم قبل وقال وكثرة السؤال، وإضاعة المال)

⁽٣) رواه الشيخان

⁽٤) يريد الافتراضات الصرفة أما مايقع فى العادة فان الشريعة تكفلت به. لاينقصها منه شي. ، وهذا معنى قوله , فان الله قد بين ماهو كائن ،

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد الناس قلادة سوء وقال الاوزاعي إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقي على لسانه الاغاليط وعن الحسن قال إن شرار عبادالله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر ؟ قال الأرأيتيون وقال ما كلمة أبغض إلى من « أرأيت » وقال أيضا الماود ألا احفظ عني ثلاثًا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيهافلا تتبع مسألتك (۱) أرأيت ، فان الله قال في كتابه (أرأيت من الخذاله هواه) حتى فرغ من الآية ، والثانية اذا أسئلت عن مسألة فلا تقيس (۲) شيئابشيء ، فر بما حرّمت حلالا أو حالت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شر يكك وقال يحيى بن أيوب : بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون اذا أراد الله أن لا يُعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا فى كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجىء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه و يحفظوا منه العلم . ألا ترى مافى الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(۱) أى فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلى و تأييد نظرى ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا ما يفيده الاستدلال بالا آية ويشير اليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الا آن عاما فى السائل والجيب . ثم هل هذا يستقيم فى أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقليات ؛ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع فى الحكم ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى هذه المواطن ، كقوله ، أرأيت لو كان على أييك دين ؟ » ، وسيأتى فى الفصل بعده ما يؤيده . حيث قيد فى النوع الخامس فى الاسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون فى أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن الشعبي من يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان 'يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاءجبريل فجلس الى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الاسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا » (١٦) وهكذا كانمالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيرا وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن الفرات -- وقد قدم على مالك - وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فاذا أجاب يقولون قل له فان كان كذا ، فأقول له ، فضاق على يوما فقال لى : هذه سليسلة بنت سليسلة إن أردت هسذا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لايغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأى - وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ٤ فقالت لها : أحرور يةأنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بنرة فقال الذي قضى عليه : كيف أغرم مالا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل؟ فقال عايه الصلاة والسلام: • إنما هذا من إخوان السكهان ، (٢) وقال (٢) ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت معيبتها نقص عقلها؟ فقال سميد: أعراقي أنت ? فقلت بل عالم متثبت ، أو جاهل متملم فقال : هي السنة يابن أخي . وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجلة

⁽۱) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذى سأل فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان رواه مسلم

⁽٢) رواه مسلم

⁽٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التنكيت فى شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية . وسيشير إليه بعد

فصل

و يتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع (أحدها) السؤال عما لا ينفع في الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة: من أبي وروى في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبد و رقيقا كالحيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدرا . ثم ينقص الى أن يصير كما كان ? فأنزل الله : (يسألونك عن الأهلة) الآية فأنما أجيب (١) بما فيه من منافع الدين *

(والثاني) أن يسأل بعد مابلغ من العلم حاجته ، كاسأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للاً بد ، لاطلاقه. ومثله سؤال بني اسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه فى الوقف ، وكأن هذا — والله أعلم — خاص (٢) بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذرونى ما تركتكم » (٣) وقوله « وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها (١٠)

(والرابع) (ه) أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها . كما جاء في النهي عن الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها

(١) راجع روح المعاني في تفسير الا ّية يتضح المقام

(٢) هذا متعين. و إلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد

(٣) تقدم (ج١- ص١٦٣)

(٤) تقدم (ج٤ ـ ص ١٨٤)

(ه) ينطبق عليه أيضاً الا ول والثالث . فالاغلوطات لاتنفع فى الدين، وأيضاً لإحاجة لها فى العلم معنى ، أو السائل بمن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق (1) وعلى ذلك يدل قوله تعالى: (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل (٢) ياصاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب ياصاحب الحوض لاتخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

(والسابع)أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعراق أنت؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أيجادل عنها؟ قال لا (٣) ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

(والثامن) السؤال عن المتشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين في قلم بن عبد العزيز . من جعل في قلم بن عبد العزيز . من جعل دينه عرضا (١٤) المخصومات أسرع التنقل .ومن ذلك سؤال من سأل مالكا عن الاستواء ، فقال الاستواء ، معاوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة

(والتاسع) السؤال عما سجر بين السلف الصالح، وقد سأل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دمان كف الله سنها يدى . فلا أحب أن يلطح بها لسانى .

- (١) أَى التعمق في الدِّس .كما في السؤال عن ورود السائخ الحويس. .كم سأس في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ماييعد عنها
 - (۲) هو عمرو بن العاص كان فى ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك
 راجع التسير فى كتاب الطهارة

(٣) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لابد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفى أعلام الموقعين ، عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جملل الفتوى وروحها هو الدليل (٤) لعل الاصل (غرضا) من الغين المعجمة ، أي هدفا و مريمى ، أما بالعين فالذي بوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين

هذه جملة من المواضع التى يكره السؤال فيها ، يقاس عليها ما سواها . وليس النهى فيها واحدا بل فيها ما تشتد كراهيته ، ومنها ما يخف ، ومهاما يحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد . وعلى جملة (٦) منها يقع النهى عن الجدال فى الدين كا جاه « ان المراء فى القرآن كُفر » (٤) وقال تعالى (وإذا رأيت الذين يخوضون فى آباتينا فأعرض عنهم) الآية ! وأشباه ذلك من الآى أو الأحاديث فالسؤال فى مثل ذلك منهى عنه ، والحواب بحسبه

﴿ السألة الثالثة ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محود ، كان المعترض فيه عما يفهم أولا يفهم . والدليل على ذلك أمور:

(أحدها) ماجاء فى القرآن الكريم ، كقصة موسى مع الخضر ، واشتراطه . مايه أن لا يسأله عن شى، حتى يحدث له منه ذكرًا ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هذا فراق بينى وبينك) وقول (٥) محمد عليه الصلاة والسلام

(۱) أى يسأل ليعنت المسئول ويقهره . لا ليعلم يعنى وإن لم نكن المسألة من الاغلوطات ، وبذلك يغاير الرابع

(۲) رواه الشيخان والترمدي والنسائي وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٤١)

(0) أى فالاعتراض كان سبا للحرمان من التوسع فى العلم الخاص الموافقات ــ ج ٤ ــ م ٢١ « يَرَحَم الله موسى لوصبَرَ عَى يَقُصُّ علينا من أخبارها (١) » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فان الخروج عن الشرط يوجب (٢) الخروج عن المشروط ودوى في الأخبار أن الملائكة لما قالوا : (أَتَجْعَلُ فيها مَن يفسد فيها و يَسْفِكُ الدِّماء ؟) الآية! فود الله عليهم بقوله: (إنى أعلم مالا تعلمون) أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم الآية! فود الله عليهم بقوله . (أنا خير منه خَلَقَت في من نار وجاء في أشد من طين) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على وخلقته من طين) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على ألم الخبر : وهو دليل في مسألتنا وقصة (٢) أسحاب البقرة من هذا القبيل ايضا حين تعنتوا في السؤال فشدد الله عليهم

يف عين معود في مسول المحديث « تعالوااً كتب لهم كتابا لن تضاوا (والثاني) ما جاء في الاخبار ، كحديث « تعالوااً كتب لهم عليه الصلاة والسلام بعده » (١) فاعترض في ذلك بعض (١) الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب (٢) لهم شيئا. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فوضته (٧) ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا معينا (٨)، وفي الحديث أنه طبخ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قدر فيها لحم (١). أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (رحم الله موسى لوددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما)

(٢) وقد يَقَالَ حَيْنَذُ إِن ذَلِكَ بِسِبِ أَلْخُرُوجٍ عَنِ الشَّرِطُ لَا بِسِبِ أَصَلَ اعتَ اض

ر سروس (٣) أى قولهم (اتتخذناهزوا؟) فانه استبعاد لما قاله وإنكار أى أين ماسألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة، فهو اعتراض على الكبراء

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لـكم الح)

(ه) هو عمر رضى الله عنه ، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيا على القول بأنه كان في شأن الخلافة

(٧) آخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري

ُ (٨) يظهّر أن هذا حرص لا اعتراض ، ولا يخني شؤم الحرص في غير. أمور الاخرة فقال ناولني ذراعا! قال الراوى فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا! فقلت يارسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال : والذي نفسي بيده لو سكت لا عطيت ذراعا مادعوت (۱) » وحديث على قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنّا والله ما نصلي إلا ما كتب لنا ، إنما أنفسنا بيد الله فاذا شاء أن يبعثها وأقول إنّا والله ما نصلي الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكررشي، بشها فولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكررشي، جدلا » (۲) وحديث وياأيها الناس الهموا (۱) الرأى فانا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع (۱۹) أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه (۱۹) وفاد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟قال: حزن قال بل أنت سهل . قال لا أغير اسها سهاني به أبي قال سعيد فازالت الحزونة حتى اليوم (۲) والأحاديث في هذا المني كثيرة

(والثالث) ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيما عند الصوفية ، فانه عندهم الداءالأكبر حتى زعم القشيرى عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

⁽۱) الحديث في متن المواهب في بيان مأكله ومشربه صلىالله عليه وسلم. وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (والثانية) رواها الدازى والترمذى عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى رواية المؤلف ـــ وقد قال الزرقاني في شرحه على المواهب إنهما قصتان

⁽۲) رواه النسائی ومسلم ورواه البخاری مختصرا ولم ترد کلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) الافي رواية النسائي واتفقوا على رواية ضرب الفخذ

⁽٣) أى فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به

⁽٤) أى وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله صلىالله عليه وسلم في رده إلى الكفار تنفيذا للشرط

⁽٥) رواه البخارى باختلاف في بعض الألفاظ

⁽٦) أخرجه البخاري وأبو داود

الشاب الخديم لأبى يزيد البسطامى إذ كان صاعا ، فقال له أبو تراب النخشبى وشقيق البلخى كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك اجر شهر فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجرصوم سنة . فأبي فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد فال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسلة بنت سليسلة ، ان أردت هذا فعليك بالغراق ! فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه (١) في جوابه ومثله أيضا كثير لن بحث عنه

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعاوم بالأمانة والصدق والجرى على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالة يبعد المهد بمثلها ، أو لاتقع من فهم السامع موقعها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد ، فإن عرض إشكال فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصدالشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص (٢) أو يندر ، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة (٢) ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوص وهو بلسان (١) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال و يكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا . .) بايعاز أصحاب مالك

لتهيهم سؤاله بأنفسهم (٢) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقا ومنه قوله هنا (دليل منصوص)

(٢) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هذا ردليل منطوط) ويطلق على مالا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على مادل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المبين أوالتوقف فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق الشريعة دليل يعتمد ، لورود

الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله أيضعف الدليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميع (١) أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق

ووجه "ثالث: لو اعتبر مجرد الاحتمال فى القول لم يكن لا نزال الكتب ولا لأرسال النبى عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالا وامر والنواهى والا خبارات ، إذ ليست فى الا كثر نصوصا لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمعقول ، فما يلزم عنه كذلك

ووجه رابع (٢). وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى الى انخرام العادات والثقة بها ، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم . ويبين هذا المعنى فى الجسلة ما ذكره الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية فى جَحد العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريق الاحتمال فى الحقائق العادية أو العقلية ، فما بالك بالا مور الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدّد على أسحاب البقرة إذ تصقوا فى السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهورالمنى . وكذلك ماجاء

⁽١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بتي من الاقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أي حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

⁽٢) الاوجه النلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الادلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترق عليها ، وكانه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الادلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى فقبول الاحتمالات مطلقا يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية ، فهو باطل

في الحديث في قوله: « أحجُّنا هذا لعامنا أو للأبد؟ »(١) وأشباه ذلك. بل هو أصل في الميل عن الضراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحمال، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فدمو ا بذلك وأمر الني (٢) عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم

ووجه خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات(٣) المتفق عليها ، كقوله تعالى : (قل لمن الأرض ومن فيها إنَّ كنتم تَعَلمُونَ ؟ سيقولُون لِلله . قل فأَنَّى تُسْتَحَرُونَ ؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على المموم ، وجملهم إذ أقروا بالربوبية لله فى الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَئْنَ سَأَلَتُهُمْ مِنْ خَلَقَ ۖ السَّمُواتِ وَالأَرْضُ وَسَخَّرَ الشمس والقمر كَيقولنَّ الله فأنَّى يؤفكون ؟) يعني كيف يُصرفون عن الاقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا (١٠) ، فيدعون لله شريكا ، وقال تعالى : (خلق

(١) (ألعامنا هذا أم للابد؛) جزر من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النَّى صلى الله عليه وسلم (فا ولئك الذين سمى الله فاحذروهم) (٢) أى بقوله في الحديث المشهور (فا ولئك الذين سمى الله فاحذروهم)

(٣) أي فم كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هي متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المـلم بين الطرفين هو من باب الظاهر فی هذه النزا کیب

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لمكل شيء، المالك المتصرف في السموات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا من مخلوقاته نجوما أو حجارة أوغيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكونون مجانين اذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الايات الذي هو النتيجة قوله (لاإله إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط الرد عليهم هو نني الشريك في الألوهية والعبادة فقوله (فيدعون لله شريكا) أي في استحقاق العبادة السموات والأرض بالحق يكور الليل على النهار - الى قوله: ذلكم الله ربكم الله ربكم الله و فأنى تصر فون ؟) وأشباه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه ، وجمل خلاف ظاهره على خلاف المعقول ، ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة عير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم المحلق الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يسترض عليه

والى هذا(١) فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات ، و إبرادالا شكالات عليها بتطريق الاحمالات ، حي لاتجدعندهم الاعتقادية ، فاطَّر حوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثيرمنها على أمورعادية ، كقوله : (ضرب لكم مَثلا من أنفكِم هل لكم عنَّا ملكت أيمانكُم من شركاء) الآية ! وقوله : (أَلَهُم أَرجُلُ كَيمشون بها؟) وأشباه ذلك ، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهة ولا قريبة من البديهة ، هربا من احمال يتطرق في العقل للأمور المادية ، فدخلوا في أشد بما منه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بهـا وهم المخاطبون أولا بالشريعة ، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم ، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية فيالوجود. وقد مر في تقدم أن مجارى العادات قطمية في الجملة و إن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها فيالوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهي خاصة (٢) هذا الكتاب لن تأمله والحديث . فإذاً لايصح (١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الحنسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الذَّهر.

(۲) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما ،والوجوه العقلية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوى، ولا يبالى أن يكون بعض الا دلة ضعيفا لا نه لايستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوى لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محلالثقة

فى الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على لخروج (أ) عنها ، فيكون ذلك داخلا فى باب التعارض والترجيح ، أو فى باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر فى المسائل الشرعية إما ناظر فى قواعدها الأصلية ، أو فى جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه اليه اجتهاده فهو الحكم فى حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات (٢) ، ضرورية كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما الفروع فيكفى فيها مجرد الظن على شرطه المغاوم فى موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم فى حقه أيضا ، ولا يفتقر الى مناظرة ؛ لأن نظره فى مطلبه إما نظر فى جزئى ، وهو ثان عن نظره فى الستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا محتاج الى غيره فيها ؛ و بعد الوصول هو على بينة من مطلبه ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب فى استدلالاته ، وهى طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا فى النادر . رحمه الله

(١) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لابدأن تكون قطعية فكيف يتأتى الحلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لائن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافى أن غيره يقطع ويحزم بما يخالفها ، حسما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يكنى فيها الظن القوى بأن هذا هو حكم الله فيها

فى نفسه ، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالمحتهد أمين على نفسه ، فاذاكان مقبول القول قبله المقلد ، ووكاه المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هوعنده مجتهدمقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة على نصف عمر المدينة ، فلما تبين له من أمرها عزيمة المصابرة في مصالحة الأحزاب على نصف عمر المدينة ، فلما تبين له من أمرها عزيمة المصابرة والقتال لم يبغ به بدلا ولم يستشر غيرها . وهكذا مشاورته (٢) وعرضه الأمر في شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يكل على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكامه (٤) عمر في ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصلحة

- (١) وإن كانت الا مثلة ما عدا الثانى فى مصلحة عامة للسلمين ، وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم فى قتال الاحزاب ، ولا بأبى بكر فى مثاليه : إلا أن المجتهد فى الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر و تنفيذه عد كا نه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الامثلة خارجة عن أصل فرضه
- (٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة وفى رواية لما سألوه أن يناصفهم تمرالمدينة قال ، حتى استأمر السعود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود » فقالوا لا والله ما أعطينا فى أنفسنا الدنية فى الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لهم عندنا إلا السيف ، وقد تقدم (ج ١ ص ٣٢٥)
- (٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما على فقال لم يضيق الله عليك . والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلمات سيدنا على فكانت مخبأة للاسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج في التيسير حديث الانك بطوله عن الخسة إلا أما داو د
- (٤) حيث قال ،كيف تقاتل الناس وقيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لا قاتان من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال . فإن قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر . فالجواب أن هذا

فى ترك القتال ؛ إذ وجد النص الشرعى المقتضى لخلافه . وسألوه (١) فى رد أسامة ليستعين به و بمن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع ردما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها (٢) لم يحتج بعد ذلك الى مناظرة ولا إلى مراجعة ، إلامن باب الاحتياط ، واذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيا هو ناظر فيه ، وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على بحث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق ، « وإما الاستعانة » بمن يتق به ، وهو المناظر المستعين ، فلا يخلو أن يكون موافقا له في المكليات التي يرجع اليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق (") مناط المسألة المناظر فيها ، والأسسبل فيها . فان اتفقا فحسن ، و إلا فلاحرج ، لأن الأمر في ذلك راجع الى أمر ض ختهدفيه ، ولامفسدة في وقوع الخلاف هنا حسما تبين في موضعه

وأمثلة هذا الأصل كتيره ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسائل المشكلة عليهم ، كا في سؤالهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم داخل في مناظرة المستعين الا ية وكلامنا الا نفي المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فشدد النكير عليهم ،كما فى كتب السير . وفى السيرة الحلبية توسع و بسط فى الموضوع

(٢) أى الصحابة العارفين بها والمجتهدين فى أحكامها . وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أى فى إثبات المسألة . أو معناه لم يحتج فى مثله أى فى الجزئيات التى من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

يلبِسُوا ايمانَهم بظلم) ، وعندنزول قوله : (وإن تبدوا مانى أنسكم أو تخفوه يحاسبكم به ألله) الآية! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: (لا يستوى القاعدون من المؤمنين) الآية ! حتى نزل : (غير أولى الضرر) وسؤال عائشةعند قوله عليه الصلاة والسلام: « من نوقش الحساب عذُّب (١) » واستشكالهامم الحديث قول الله تعالى (فسوف يحاسب (٢) حسابا يسيرا) وأشباه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين، لا نهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الادلة ، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر مخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإنهذا من قبيل المتعلمين ، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم . ولا عليك من اطلاق (٢) لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لاينبني عليه حكم . كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد ، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق (١) ، كا جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قومه بالسكوكب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بحضرتهم مسترشدًا ، حتى يبين لهم من-نفسه البرهان أنها ليست بآلهة . وكذلك قوله في الآية الأخرى : (اذ قال لا بيه وقومه ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود ، بقوله: (هل يسمعونكم اذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون) فحادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجرد الاتباع للا با. . ومثله قوله : (بل فعله كبيرهم) الاية ! وقوله تعالى : (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم محييكم هل من شركائكم من يفعل

 ⁽١) تقدم (ج ٣ – ص ٨٠)
 (٢) حتى قال لها : « ذلك العرض »

٣١) الذي قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين، لاً ن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي صلى الله عليه وسلم إذا رُوعي معني المناظرة اصطلاحاً ، يعنى لا أن هذا اصطلاح آخر

⁽٤) لأنه يأخذ من مناظره الموآفقة على مقدمات الدليل أولافأولا ، حَيْلاييق إلا الاعتراف بالنتجة

من ذلكم من شيء ؟) وقوله: (أفن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدًى إلا أن يهدى!) الآية! وقوله: (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها ؟) الى آخرها، فهذه الآى وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستمانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم، إذ كان مجيئا بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته ، فكان أبلغ (١) في القصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة أدهاها الشرك طولبوا (١) بالدليل كقوله تعالى: (أم آخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم) (قل أرأيم ما أنزل الله لسكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل آلله آذن لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل آلله آذن لكم على الله تفترون ؟) (من يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) الآية! وهومن جملة الحجادلة بالتي هي أحسن

و إن كان المناظر مخالفاً له فى المسكليات التى ينبنى عليها النظر فى المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به فى مناظرته ، إذ ما من وجه جزئى فى مسألته إلا وهو مبنى على كلى ، و إذا خالف فى السكلى فنى الجزئى المبنى عليه أولى ، فتقع مخالفته فى الجزئى من جهتين ، ولا يمكن رجوعها الى معنى متفق (٦) عليه فالاستعانة مفقودة

ومثاله فى الفقهيات مسألة الربا فى غير المنصوص عليه ، كالأرز، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرى النافى القياس

⁽١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد. وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين

⁽٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله فى محاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذى يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالا على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه . فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها

⁽٣) أى فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه بان على ننى القياس جاة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين ، إذهو مخالف فى الأصل الذى يرجعان إليه . وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي اذا استعان بالشافعي أو الحنني و إن قالوا بسحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف (١) ما يبنى عليه المالكي وهذا القسم شائع في سائر الأبواب ، فإن المنكر للإجاع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبنى على صحة الاجماع و والمنكر لاجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبنى عليه من حيثهو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للاباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلا بأنها للوجوب ألبتة

فاين فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفي

فصل

و إذا فرض المناظر مستقلا بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، واكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، فقد تكفل العلماء بهذه

(۱) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا المرضوع، أما إذا اختلف فيها كما هذا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس. فالمالكية يقولون ان العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوى، فيدخل فيه الحضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة وربا الفضل علته الاقتيات والادخار أى بجموع الامرين، فالطعام الربوى ما يقتات ويدخر فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد ، والنسيئة مطلقا، ومنه الارز والدخن والذرة ، ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحا يدخله ربا الفضل وربا النسيئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في المجنس والتقدر بالكيل والوزن ، كما ذكره في البحر

الرظيفة (١) غير أن فيها أصلا يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب. الأحلة (٢) وهنا تمامه بحول الله وهي :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصارال كلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة

ور بما وتع الشك في هذه الدعوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت : « هذا مسكر ، وكل (٢) خر أو وكل مسكر حرام، فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط ، كا أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا نكير (١) على الجلة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف في أن كل مسكر خر ، فان الجر إنما يطلق على النيء من عصير العنب ، فلا يكون (٥) هذا المشار إليه خراً و إن أسكر . وإذ ذاك الايسلم أن كل مسكر خر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فان الكاية لهذه المقدمة لا تثبت خر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فان الكاية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فاذاً صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بأنحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع ، وهو خلاف ما تأصل

⁽١) وقد توسعوا فى ذلك وأطالوا فى باب القياس الا صولى واعتراضاته ،كما دون أهل المنطق فنا خاصا فى طرق الاعتراض على الحدود والا تيسة

 ⁽٢) فى المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا

⁽٣) لعله سقط هناكلة (مسكر)كما يدل عليه لاحق الكلام

⁽٤) أى فلا بدع فى ذلك ولا ضرر فى طريق المناظرة

⁽٥) أى فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه ني من عصير العنب

والجواب أن ما تقدم صحيح، وهذا الاشكال غير وارد. و بيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أملاً . فان لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال . وقد مر هذا . و إذا كانت الدعويي لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه ، فليس عنده بدليل ، قصار الاتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصود أن ومقصود الناظرة رد الحصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطاق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل. وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تَنَازَعَتُم في شيء فرُدُّوهُ إلى الله والرسول) الآية! لأن الكتاب والسنة لاخلاف فيهما عند أهل الاسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه في مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تمالى قال : (قُل لِمنِ الأرض ومن فيها إن كنتم تعلُّمُون — لى قوله : قل فأنَّى تُسْحَرَون) فقرَّرهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : (قأبى تُسْحرون ؟) أي فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به ، فادعيتم مع الله إِلَمَا غيرِه ؟ وقال تعالى : (إِذْ قال لأبيه يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ مالا يُسْمِعُ ولا يُبصِرُولا كنعي عنك شيئًا ؟) وهذا من العروف عندهم ، إذ كانوا يَنحِتُون بأيديهــم ما يمبدون . وفي موضع آخر : (أتعبدُ ون ما تَنجِتُون ؟) وقال تعالى : (قالَ إبراهيمُ فإنَّ الله يأتي بالشمسِ من المشرِق فأتِ بها من المنرِّب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله: (ربى الدى يُحيى و يميتُ) فوجد الحصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالحجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما محن فيه. وقال تعالى : (إِنَّ مَثَلَ عيسى عندَ اللهِ كَمثَلَ آدمَ) الآية ! فأرام البرهان بمالم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهلَ الكِتابِ لِمَ ثُخَاجُُونَ في إبراهيم وما أُنْزِ لَت التوراة والانجيل إلا من بعده ؟) وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودى أو نصراني . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى الآية فحصل إلحامه عاهو به عالم . وتأمل حديث (١) صلح الحديبية فقيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحم » ولكن اكتب ما نعرف : » باسمك اللهم » فقال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لوعلمنا أنك رسول الله لاتبمناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و إن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النصفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في المقدمة الحاكة ، فازم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جملت حاكمة في المسألة ، لأنها ان لم تكن مسلمة لم يفد الاتيان بها ، وليس فائدة التحاكم الى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الثغب . واذا كان كذلك فقول القائل هذا مسكر وكل مسكر خر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلافيها ، فيبين أن كل مسكر خر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فاذابين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلا إن كان مسلماً يضاعند الخصم ، كا جاء في النص وأن كل خر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفي كل مرتبة من هذه المراتب لابد من خالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى ، فان المراتب لابد من خالفة الدعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خر حرام ؟ مخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خر ؟

⁽١) أخرجه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود

وهكذا سائر مراتب السكلام فى هذا النمط. فمن هنا لاينبغى أن يؤتى بالدلبل على حكم المناط منازعا فيه ٬ ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة الى أخرى لا أنا إن فعلنا ذلك لم تتخلص لنا مسألة ، و بطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والمكس وغير ذلك وإن جرى الامر على وفقها في الحقيقة فلا يستت جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيا في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هوأقرب الى حصول المطلوب على اقربما يكون ولأن الترام الاصطلاحات كلامها اذ هوأقرب الى حصول المطلوب على اقربما يكون ولأن الترام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول الى المطلوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأثمية ، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافي إذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازرى فى قوله عليه العداة والسلام: «كل مُسكر حرام مرام خر ، وكل مُسكر حرام المنتبعة هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرام من قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشىء من علم أصحاب المنطق ، فيقول ان أهل المنطق يقولون لا يكون القياد لل ولا تصع النتبعة الا بمقدمتين ، فقوله و كل مسكر خر ، مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً . وهذا وان اتفق لهذا الأصولى همنا (٢) وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر

(۱) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أى فى نظم مذا الحديث الذى جاء على رسم المنطق مصادفة الموافقات - ج ٤ ـ م ٢٢ أقيستها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو علنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البُر بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم نقدر أن نعرف هذه العملة الا ببحث (١) وتقسيم ، فاذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ : كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي . فتكون النتيجة السفرجل ربوي قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة ، لأنهانما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد على أي صيغة أراد عمل يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال واراعا نهنا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المازرى . وهو صحيح في الجله وفيه من (٣) التنبيه من ذكر أن عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية . وفيه (٣) أيضا إثارة المسلمة السلم السلمة عند الصلح عنه و أمارة شرب على حرمة التفاصل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يسترى أن تجعلها حدا أوسط وندوغ الدال إلى المائلة أهل المنطق ، وألا نجه الماكذ لك فعبر بأى عبار . ونقول مناز . المسرجل راء ي لا نه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليل والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود ، والرد المشار إليه ممكن لا بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولابد من مستازم المعطلوب حاصل للمحكوم عليه فن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطق . أما على الا صولى الذي يقول إن الدليل هو المفرد كالعام مثلا فاتما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، وبكون معني الاستلزام حيند المناسسه المصححة للانتقال

⁽٢) أى حيث قال (فالشافعي الخ)

⁽٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئا)

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقا عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلا . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكل خر حرام » مسلمًا لا نه نص النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ وا عتر من الفاعدة بعدم (۱) الاطراد . وذلك عما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقى ؛ لا أنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال في القياس الشرطى في عو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلمة الاالله الفسكة أ) لأن « لو » لما سيقع (۲) لوقوع غيره ، فلا استثناء لها(۱) في كلام العرب قصدا . وهو معنى تفسير سيبويه . ونظيرها (۱) « إن » لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول منى النسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها في صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجى فى أحكام الفصول ، حين ردّ على الفلاسفة فى زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طولع به هذا الموضع فر بما استقام فى النظر .

⁽١) أى القائلة : لا تصح النتيجة الخ

⁽٢) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره)

⁽٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالى

⁽٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعال . لو ، لما يستشى فيه نقيض التالى لا نها وضعت لتعليقالعدم بالعدم . واستعال . إن ، لما يستشى فيه عين المقدم لا نها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تم — والحد ألله — الغرض القصود ، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيراد ها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها . وقل على كثرة التعطش إليها ورادها . فحشيت أن لاير دُوا موارد ها ، وأن لا ينظموا في سِلك التحقيق شوار دَها ، فتنيت من جماح بيانها العنان ، وأرحت من رسمها القلم والبنان . على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة ، وأشعة توضح من شمسها المنيرة . فمن تهد على اليها رجا بحول الله الوصول ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول على يذهب به مذاهب السلف ، و يَقفِهُ على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يسينا على القيام محقه . وأن يسلم الله الله الله الله على كل شيء قدير ، وبالاجابة جدير. والحمد لله وكنى ، وسلام على عباده الذين اصطفى م

تم بتوفیقه تعالی الجزء الرابع والا خیر من کتاب الموافقات نفع الله به المسلمین، و أثاب مؤلفه و شارحه، و طابعه و ناشره، وکل من أدى فیه خدمة للعلم والدین، و أعان علی تیسیره للطالبین. آمین و الحمد لله رب العالمین

والحمد لله الذى أنعم بالتوفيق لمذه الصبابة فى خدمة أصول الدين. والصلاة والسلام على الرسول الا كرم وكافة الاك والصحابة وسائر التابعين. والتوجه الى الله فى القبول، فانه غامة المأمول، ونهاية المسئول؟